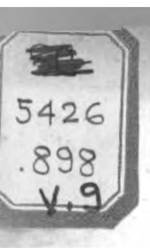
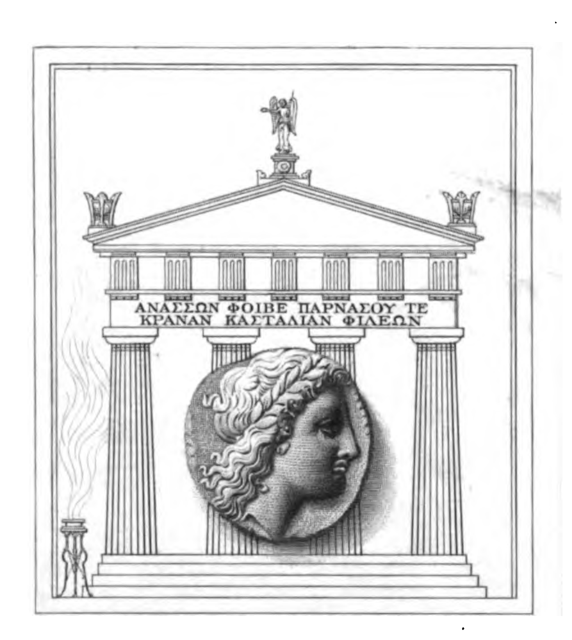
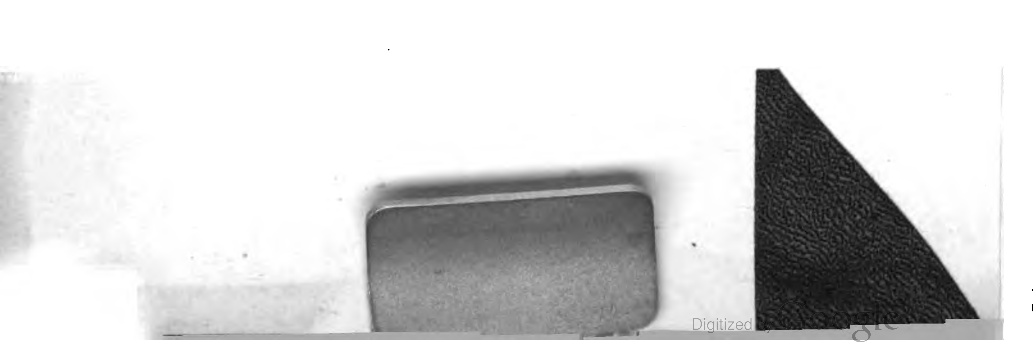
Texte und Untersuchun... zur Geschichte der altchristlichen ...

Preussische Akademie der Wissenschaften. ...


5426
.898
V.9


ΑΝΑΣΣΩΝ ΦΟΙΒΕ ΠΑΡΝΑΣΟΥ ΤΕ
ΚΡΑΝΑΝ ΚΑΣΤΑΛΙΑΝ ΦΙΛΕΩΝ



TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

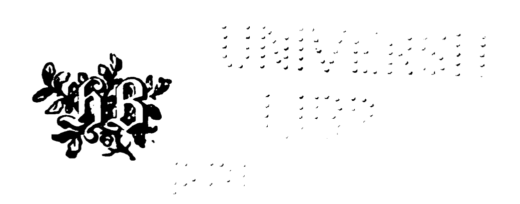
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

IX. BAND



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

INHALT DES NEUNTEN BANDES.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN
ZUR GESCHICHTE DER
ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

IX. BAND. HEFT 1.

UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE

EDESSENISCHE CHRONIK.

MIT DEM SYRISCHEN TEXT UND EINER ÜBERSETZUNG

HERAUSGEGEBEN VON

LUDWIG HALLIER.

DIE APOLOGIE DES ARISTIDES.

AUS DEM SYRISCHEN ÜBERSETZT

UND MIT BEITRÄGEN ZUR TEXTVERGLEICHUNG

UND ANMERKUNGEN HERAUSGEGEBEN

VON

DR. **RICHARD RAABE.**



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1892.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.**
Neue Fragmente d. Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte der Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von Lic. **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von Kirchenrath **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von Dr. phil. **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von Privatdoc. Lic. Dr. **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.**
Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von Dr. **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **D. Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchungen von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.—

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von Oberlehrer Dr. **Johs. Dräseke.** XIV, 424 S. 1892. M. 16.—

VIII, 1/2. Gnostische Texte in koptischer Sprache von Dr. **Carl Schmidt.**
Erscheint im Oktober.

VIII, 3. Die Katholischen Briefe Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von D. **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S.
Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von Dr. **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** 1. Heft. Textkritische u. quellenkritische Grundlegung.
Erscheint im Oktober.

UNTERSUCHUNGEN

ÜBER DIE

EDESSENISCHE CHRONIK.

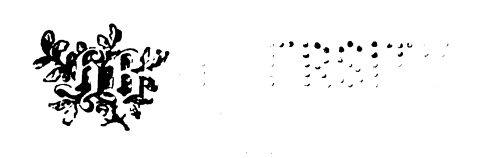
MIT DEM SYRISCHEN TEXT

UND

EINER ÜBERSETZUNG

HERAUSGEGEBEN VON

LUDWIG HALLIER.



LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG.

1892.

MEINEM VEREHRTEN LEHRER

HERRN

PROFESSOR DR. FRIEDRICH PHILIPPI

IN

ROSTOCK

AUS DANKBARKEIT

GEWIDMET.

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen über die Edessenische Chronik verdanken ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Dr. Nöldeke, dem ich für die Benutzung seiner reichen historischen Materialsammlung wie für manche andere wertvolle Unterstützung der Arbeit meinen aufrichtigsten Dank schulde. Ich darf wohl hoffen, dass die kleine Schrift dem Historiker nicht unerwünscht kommt, und ich hoffe es um so mehr, als infolge der Eigenart unserer Chronik, welche die eingehende Benutzung eines grossen Teils der byzantinischen und syrischen Geschichtsschreiber vernotwendigte, auch Quellenverhältnisse anderer, besonders syrischer Historiker, soweit es der Rahmen der eigentlichen Arbeit gestattete, besprochen werden. Es ist meine Absicht, der Arbeit baldmöglichst Untersuchungen über Zacharias von Mitylene und vor allen Dingen über Johannes von Ephesus folgen zu lassen.

Die Veröffentlichung des syrischen Textes, die das eigentliche Verdienst des Herrn Prof. Guidi ist, wird der Orientalist vom Fach gewiss begrüssen. Wie notwendig sie ist, beweist vor allen anderen Mängeln des Textes bei Assemani (Bibliotheca orientalis B. I) der Umstand, dass dieser verdienstvolle Gelehrte die Orthographie des immerhin alten Codex willkürlich geändert hat.

Hinsichtlich der Übersetzung mit dem geschichtlichen Kommentar kam es mir vor allen Dingen darauf an, die Parallelberichte syrischer Quellen heranzuziehen und dem Geschichtsforscher

zugänglich zu machen. In dieser Beziehung, wie auch in der Ausmerzung der Übersetzungsfehler Assemanis glaube ich eine keineswegs überflüssige Nacharbeit geleistet zu haben.

Zum Schlusse sei es mir gestattet, gleich obengenannten Herren auch Herrn Professor Neumann in Strassburg, den Herausgebern dieser Hefte, Herrn Professor Dr. Harnack und Herrn Dr. von Gebhardt, und dem verehrten Verleger, Herrn Rost, für die bereitwillige Unterstützung und die bewiesene gütige Nachsicht meinen besten Dank auszusprechen. Meine Freunde, Herr Fr. W. Bauer, nunmehr Vikar zu Teutschneureuth (Baden), und Herr Dr. Brockelmann, z. Z. in Rostock, haben mich in dankenswerter Weise bei der Korrektur und der Anfertigung des Registers unterstützt.

Mietesheim (Unter-Elsass), im August 1892.

Ludwig Hallier.

§ 1.

Einleitung.

Das rege Interesse, das man seit frühen Zeiten an der alten Königstadt Orhâi—Edessa genommen hat, wurzelt bekanntlich in der frommen Sage des Briefwechsels zwischen Jesus und dem Könige von Osroëne, Abgar Ukkâmâ. Das freilich, was das fromme Gemüt eines gläubigen Christen Jahrhunderte hindurch zu befriedigen vermochte, hat das Wahrheitsstreben der historischen Forschung unserer Tage nicht zufrieden gestellt. Allein wennschon vor der historischen Kritik die Sage sich verflüchtigen musste, so ist doch damit das Interesse an Edessa nicht erloschen, im Gegenteil durch die Geschichtswissenschaft neu angeregt und belebt worden. Abgesehen von der Abgarsage, die mit Recht den Hauptgegenstand der Untersuchungen gebildet hat und noch bildet, sind es einerseits die edessenische Königsreihe der Chronik des Dionysius von Tellmaḥrê, andererseits die sogenannte Edessenische Chronik, die unsere Beachtung verdienen. Erstere ist eingehend von Alfred von Gutschmid untersucht worden, der die gesicherten Resultate seiner jahrelangen Arbeit kurz vor seinem Tode in den Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg (VIIe Série, Tom. XXXV, Heft 1) veröffentlicht hat, letztere ist der Gegenstand vorliegender Arbeit.

Die Edessenische Chronik — so schlechthin von und seit Assemani genannt — führt in Wahrheit den Titel „Erzählungen der Begebenheiten im Abriss", der mit mehr Recht indes „Erzählungen der edessenischen Begebenheiten im Abriss" lauten sollte; denn wenn auch nur ungefähr die Hälfte der 106 Be-

richte[1]) edessenische Angelegenheiten behandelt, so überwiegen doch diese die übrigen an Umfang und an Wert. Letzterer besteht vornehmlich in der edessenischen Bischofsliste und in dem aus dem königlichen Archive zu Edessa stammenden ersten Überschwemmungsbericht, einem der ältesten Erzeugnisse der uns erhaltenen syrischen Litteratur[2]), aus der Zeit, da die edessenische Staatsgewalt noch heidnisch war. Auch hinsichtlich der Zeitangaben unterscheiden sich die speciell auf Edessa bezüglichen Angaben von den übrigen. Während diese in der Datirung vielfach ungenau sind, zeichnen sich jene, soweit uns durch anderweitige Berichte oder chronologische Berechnungen hier überhaupt eine Kontrolle ermöglicht wird, mit wenigen Ausnahmen[3]) durch grosse Genauigkeit aus. Wie nun einmal durch das Vorherrschen edessenischer Geschichtsberichte, dann auch durch die Genauigkeit ihrer Datierung die edessenische Herkunft der Chronik gewährleistet wird, so weist die Thatsache, dass über die Hälfte (ca. 60) aller Angaben kirchengeschichtlichen Inhalts sind, darauf hin, dass die Chronik in kirchlichen Kreisen entstanden ist. Ihr Verfasser ist sicherlich ein Presbyter oder eine andere Persönlichkeit der Kirche von Edessa; ihr Zweck zugleich ein kirchlicher, sie selbst also kirchlichen Interessen oder denen einer Partei in der Kirche dienend.

Die Edessenische Chronik ist uns in einer einzigen, sehr alten Handschrift der vatikanischen Bibliothek erhalten, die aus sechs Pergamentblättern besteht und in prächtigem Estrangelo geschrieben ist.[4]) Sie wurde zuerst von Joseph Simeon Assemani

---

1) Ungefähr 55 Angaben handeln über edessenische Angelegenheiten, davon 28 über die edess. Bischöfe, 9 über kirchliche Bauten und die kirchlichen Verhältnisse in Edessa u. dgl., 5 über die Überschwemmungen, 5 über edess. Heilige u. s. w.

2) Bardesanische Hymnen und vor allem die Übersetzung des Alten Testaments und auch wohl des N. T. sind wahrscheinlich älter.

3) Völlig verwirrt ist nur No. LXIV, siehe weiter unten.

4) Stephan. Euod. Assemani Bibliothecae apost.-vatic. Codic. manuscript. Catal. pars I tom. III, pg. 329. No. CLXIII: Codex in fol. membraneus pervetustus, foliis 6 constans, Syriacis litteris stronghylis exaratus, inter Syriacos Codices a nobis in Vaticanam Bibliothecam inlatos, olim Duodecimus, quo continetur: Chronicon Edessenum, ex Archivo Ecclesiae Edessenae desumptum etc. Dasselbe Zeugnis giebt Guidi in einem Briefe an Nöldeke der Handschrift: ms., che è in un magnifico carattere e generalmente cosi ben conservato che pare scritto da poco.

in seiner Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana zugleich mit einer Übersetzung veröffentlicht[1]) und ist dann unverändert von Johannes David Michaelis in seiner Chrestomathie[2]) abgedruckt worden. Eine englische Uebersetzung der Chronik soll nach W. Wright in dem Journal of Sacred Literature 1864[3]) erschienen sein, doch ist es uns nicht gelungen, diese Übersetzung aufzufinden.

Was die Quellenverhältnisse, die Zeit der Abfassung der Chronik, sowie die dogmatische Stellung ihres Verfassers anbetrifft, so haben bislang die Aufstellungen Assemanis Gültigkeit behalten. Assemani sagt (BO. I 387): „Quis fuerit Chronici Edesseni Auctor, et qua aetate floruerit, nobis hactenus incompertum est. Illud tamen satis constat, eum Catholicam fidem coluisse, tum quia quatuor sacras Synodos sese admittere declarat ad annum Graecorum 838, tum etiam quia impugnatores Concilii Ephesini, aut Chalcedonensis diserte rejicit, Orthodoxos Viros impense commendans: quod Catholicorum erat illius temporis, quo ipse vixit, certissimum indicium. Vixisse autem videtur circa annum Christi 550, quum Historiam suam usque ad annum 540 produxerit, ut mox patebit: Quam quidem ipsum ex Archivo Ecclesiae Edessenae descripsisse, ostenditur ex initio, ex progressu, et ex fine ejusdem. Nam initio quidem hujus Historiae describit aquarum eluvionem quae Edessam obruit sub Severo Imperatore et Abgaro rege, secundum Acta per Notarios olim excepta, et in Archivo publico conservata, quae nos in suum locum conjecimus. Deinde totus fere est Auctor in recensenda Episcoporum Edessenorum serie, eorumque

1) Tomus I de scriptoribus syris orthodoxis pg. 387—417 mit zwei Anhängen über die edessenischen Könige nach Dionysius von Tellmaḥrê (bis pg. 423) und die edessen. Bischöfe (bis pg. 429).

2) Joh. David Michaëlis, Syrische Chrestomathie, erster Teil. Götting. 1768 pg. 46—74.

3) Vol. 5 (new series) pg. 28 sq. nach W. Wright, Syriac Literature in der Encyclopaedia Britannica XXII pg. 835. Vgl. auch Nestle in der Bibliographie der syr. Litteratur, die er seiner Grammatik beigefügt hat. In dem genannten Bande steht die Übersetzung nicht. Mein Freund, Herr Dr. Fr. Müller, wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Königl. Ethnographischen Museum zu Berlin, hat sich der Mühe unterzogen, das Journal durchzusehen, doch ohne Erfolg. Anscheinend liegt ein Versehen bei Wright vor.

rebus gestis describendis. Ibi demum finem scribendi facit, ubi Pastores Jacobitae Ecclesiam illam invadere coeperunt. Ähnlich urteilen Abbeloos und Lamy in ihrer Ausgabe von Bar Hebr. Chronicon Ecclesiasticum (I pg. 65/66 Note 1): „. . . . . . . ex Chronico Edesseno, quod quidem fuit, medio saeculo VI, a scriptore anonymo et catholicae fidei addicto ex Archivo Edessenae ecclesiae confectum." W. Wright dagegen und Rev. George Salmon folgen Assemani nicht mehr so streng, obgleich sie seine Ansichten im allgemeinen gelten lassen. Wright[1]) stellt ausser der Benutzung des edessenischen Archivs auch die der Chronik Josuas des Styliten fest, und, da er sich über die dogmatische Stellung des Verfassers nicht klar und bestimmt ausdrückt, sondern sich mit der Anerkennung seiner für seine Zeit ungewöhnlichen Milde in theologischen Dingen begnügt, scheint auch sein Standpunkt zur Orthodoxie des Verfassers nicht mehr der Assemanis zu sein. Salmon[2]) hält ihn für orthodox, bemerkt aber, dass eine zweifelhafte Stelle (No. LV) ihn in den Verdacht der pelagianischen Häresie bringt.

Wir müssen anerkennen, dass durch die Urteile dieser beiden Gelehrten Assemanis Aufstellungen an und für sich schon durchbrochen sind; denn einmal, da Wright festgestellt hat, dass Teile der Chronik des Monophysiten Josua Stylites in unserer Chronik vorkommen, ist Assemanis Angabe, es sei das Material des edessenischen Archivs benutzt worden, in dieser Allgemeinheit nicht mehr richtig, sodann ist jedenfalls durch Salmons

---

1) Vgl. Syriac Literature l. l.: Of real historical value . . . . . is the anonymous Chronicon Edessenum . . . . . It begins with A. Gr. 180, but the entries are very sparse till we reach A. Gr. 513 (202 A. D). The last of them refers to the year 540, about which time the little book must have been compiled. The author made use of the archives of Edessa and other documents now lost to us, as well as of the Chronicle of Joshua the Stylite. In religious matters he is not a violent partisan, nor given to the use of harsh words, a thing to be noted in the age in which he lived.

2) Vgl. Dictionary of Christ. Biography Tom. I pg. 509: An anonymous Syriac chronicle, apparently compiled about A. D. 550; the last event recorded being the breaking out of the Persian war between Justinian and Chosroes A. D. 540. The writer was orthodox, and expressly recognises the first four general councils, though one doubtful passage has brought him under suspicion of Pelagianism a. s. f.

Bemerkung die Ansicht von der Orthodoxie des Verfassers bis zu einem gewissen Grade gefährdet. Diese einander widerstreitenden Thatsachen weisen mit Notwendigkeit auf die Benutzung verschiedener Quellen hin. Eine Entscheidung über die Frage der Abfassungszeit und der dogmatischen Stellung des Verfassers hängt von der Quellenuntersuchung ab, und es ist zu bedauern, dass die willkürliche Umsetzung und chronologische Anordnung der Berichte seitens Assemani[1]), durch welche die wahre Gestalt der kleinen Schrift vielfach verwischt ist und die Verschiedenheit der Quellen desto weniger prägnant hervortritt, die Möglichkeit einer solchen Untersuchung noch weiter hinausschieben musste. Indem wir von der Quellenuntersuchung ausgehen, untersuchen wir

I) das Abhängigkeitsverhältnis der Chronik des Dionysius von Tellmaḥrê und des Chronicon ecclesiasticum des Bar Hebraeus von dem Chronicon Edessenum und das dieser drei von der Chronik des Josua Stylites,

II) die (übrigen) Quellen der Edessenischen Chronik,

III) die Abfassungszeit der Chronik,

IV) die dogmatische Stellung des Chronisten.

---

1) Assem. BO. I 387 col. b.: quamvis ordinem temporis nonnunquam negligit, aut pervertit: quod tamen amanuensi potius, quam Auctori tribuendum existimo. Quare in eo publicando res gestas in primis suo loco et ordini restituam.

I. A.

Abhängigkeitsverhältnis des Chronicon des Dionysius von Tellmaḥrê[1]) und des Chronicon ecclesiasticum des Bar Hebraeus[2]) von dem Chronicon Edessenum.

§ 2.

Zum Zwecke der Vergleichung senden wir eine Nebeneinanderstellung der gleichen auf die edessenische Kirchengeschichte bezüglichen Angaben voraus, indem wir zugleich bemerken, dass wir die dem Chronicon Edessenum entsprechenden Stellen des Dionysius Tellmaḥarensis der Güte des Herrn Prof. Dr. Ignazio Guidi verdanken, welcher mit grosser Bereitwilligkeit dieselben auf unsere Bitte hin uns mitgeteilt hat[3]).

---

1) Patriarch der Monophysiten von 818—845 († 22. Aug. d. J.). Über seine litterarische Thätigkeit vgl. W. Wright, Syr. Liter. in der Encycl. Brit. XXII pg. 845—846.

2) Abu'l-Faraǵ Gregorius Bar Hebraeus, gebor. 1226, Maphrian der Monophysiten seit 1264. † 30 Juli 1286. Über seine litterarische Thätigkeit vgl. W. Wright l. l. pg. 853—855.

3) Nach Prof. Guidi's Mitteilung entsprechen diese und noch wenige andere Stellen bei Dion. v. Tellm., die wir (= No. No. LVIII, LXXVI und LXXX uns. Chron.) anderswo wiedergeben werden, und nur diese unserer Chronik, die übrigen Nummern sind bei Dionysius nicht vorhanden. — Die vielen Angaben Assemanis in den Noten zur Edessen. Chronik, in denen er bei Dionys. Entlehnung aus der Edessen. Chronik statuiert, sind somit hinfällig.

Chronicon Edessenum.	Dionysius von Tell-mahrê.	Bar Hebraei Chron. Ecclesiasticum. (ed. Lamy und Abbeloos I pg. 63—65).
No. XII. Im Jahre 624 *legte der Bischof Koinos den Grund zur Kirche von Orhâi.* Sein Nachfolger Šaʿad baute und vollendete sie.		In dieser Zeit, d. h. im Anfang der Regierung des Constantinos, *legte der Bischof Nûnê* (?) von Orhâi *den Grund zu der* grossen *Kirche* in *Orhâi* und nach ihm wurde Šaʿut Bischof, der sie vollendete. Sie wurde Hagia Sophia genannt.
No. XIV. Im Jahre 636 *wurde Aitallaha Bischof in Orhâi; er baute den Kirchhof* (*κοιμητήριον*) *und die Ostseite der Kirche.*		Nach ihm *wurde Aitallaha* [*Bischof*]; *er baute die Ostseite der Kirche und* auch *den Kirchhof* (*κοιμητήριον*) der Fremden[2]).
No. XVIII. Im Jahre 657 wurde Abraham Bischof von Orhâi, welcher die Kapelle der Bekenner baute.		Nach ihm wurde Abraham [Bischof], welcher das Heiligtum der Kapelle der Bekenner baute.
No. XXII. Im Jahre 672 schied der Bischof von Orhâi Abraham aus der Welt. No. XXIV. In demselben Jahre *kam der Bischof Barsê auf Befehl des Kaisers von Haran nach Orhâi.*	Und in diesem Jahre starb Abraham, Bischof von Orhâi, und *Barsê kam auf Befehl des Kaisers von Haran nach Orhâi*	und nach ihm wurde Barsê [Bischof]; er baute das Baptisterium.
No. XXIX. Im Jahre 681 *wurde das* grosse *Baptisterium von Orhâi gebaut.*	Und in diesem Jahre *wurde das Baptisterium von Orhâi gebaut*[1]).	

1) Die Angabe folgt bei Dionys erst den beiden folgenden, den No. No. XXXIII/XXXIV und XXXVII/XXXVIII der Edess. Chron. entsprechenden Angaben nach.

2) Lies ܩܘܡܝܛܪܝܘܢ ܕܐܟܣܢܝܐ vgl. d. Vita des St. Alexius ed. Amiaud pg. 11 d. syr. Textes ܐܦܣܩܘܦܐ ..... ܠܒܪ ܕܩܒܘܪܝ ܐܟܣܢܝܐ

Chronicon Edessenum.	Dionysius von Tell-maḥrê.	Bar Hebraei Chronic Ecclesiasticum.
No. XXXIII. Am 27 Kânûn ḳedem desselben Jahres zogen die Orthodoxen ein und nahmen von der Kirche von Orhâi Besitz. No. XXXIV. In diesen Tagen, in dem Jahre, in welchem Theodosius d. Gr. (der Ältere) zur Regierung gelangte, *wurde Mâri Eulogi(o)s Bischof.* Dieser Mâri Eulogi(o)s *baute die Kapelle des Mâri Daniel, die die Kapelle des Mâri Domitius genannt wurde.*	In diesem Jahre kehrten alle Bischöfe aus der Verbannung zurück und nahmen ihre Kirchen ein und die Orthodoxen nahmen die Kirche in Orhâi in Besitz. *Eulogios wurde* ihr *Bischof; er baute die Kapelle des Mâri Daniel, die die Kapelle des Mâri Domitius genannt wurde.*	In diesem Jahre nahmen die Orthodoxen von Orhâi die grosse Kirche, welche die Arianer gewaltsam an sich gerissen hatten (vgl. No. XXXI d. Chr. Edess.), in Besitz. Da wurde Eulogius Bischof in Orhâi; *er baute die Kapelle des Mâri Daniel, die* [die Kapelle des] *Mâri Domitius* zubenannt wurde.
No. XXXVII. Im Jahre 698 schied der Bischof Eulogi(o)s am Charfreitag aus der Welt. No. XXXVIII. Am 22 Ab des Jahres 705 *brachte man den Sarkophag des Apostels Mâri Thomas* in seinen grossen Tempel, in den Tagen des Bischofs Mâri Kyros.	In diesen Tagen starb der heilige Eulogios, Bischof von Orhâi, und Kyros nahm seine Stelle ein, der den Sarkophag (γλωσσόχομον) des Apostels Thomas nach Orhâi brachte.	In dieser Zeit *brachte man den Sarkophag des Apostels Mâri Thomas* von Indien nach Orhâi und stellte ihn in dem Tempel des Mâri Thomas auf;
No. XLVIII. Im Jahre 720 *wurde Mâri Diogeni(o)s Bischof in Orhâi;* er begann die Kapelle des Mâri Barlaha zu bauen.	Im Jahre 722 *wurde Diogeni(o)s Bischof in Orhâi*: er baute die Kapelle des Barlaha.	
No. LI. Im Jahre 723 wurde in Orhâi Rabbula Bischof; *er baute die Kapelle des Mâri Stephanus, die* vordem die Synagoge *der Juden gewesen war;* er baute sie aber auf Befehl des Kaisers.	Diogeni(o)s starb und seine Stelle nahm der heilige Rabbula ein; *er baute die Kapelle des Mâri Stephanus, die* das Versammlungshaus *der Juden gewesen war.*	Mâri Rabbula wurde Bischof von Orhâi; *er baute* die Kapelle des Mâri Stephanus (wörtl. er baute den M. St.), welche [das] Versammlung[shaus] der Juden gewesen war.

Chronicon Edessenum.	Dionysius von Tell-mahrê.	Bar Hebraei Chronic. Ecclesiasticum.
No. LIX. Am 8. Ab des Jahres 746 schied Rabbula, Bischof von Orhâi, aus der Welt und der erhabene *Hîba folgte ihm nach. Dieser baute die neue Kirche, welche heute die Kapelle der Apostel genannt wird.*	Der heilige Mâri Rabbula von Orhâi starb und *Hîba folgte ihm nach. Dieser baute die neue Kirche, welche heute die Kapelle der Apostel genannt wird.*	

Treten wir zunächst in die Vergleichung des Bar Hebraeus mit der Edessenischen Chronik ein, so ergiebt sich auf Grund des vorliegenden Materials, dass die Stellen bei Bar Hebraeus, welche den des Chronicon Edessenum entsprechen, auch wirklich aus diesem herrühren [1]). Die Abweichungen bei Bar Hebraeus ändern an dieser Thatsache nichts [2]).

1) Über die Frage, ob Bar Hebraeus die Chronik von Edessa mittelbar oder unmittelbar benutzt hat, vgl. weiter unten das Verhältnis des BHebr. zu Michael Syrus.

2) Die Angabe des BHebr., dass die von Koinos gebaute Kirche den Namen „Ἁγία Σοφία“ (vgl. No. XII d. E. Chr.) getragen habe, erweist sich für diese Zeit wenigstens noch als irrig und wird schon durch desselben Schriftstellers eigene Angabe von der Überführung des Sarkophages des Mâri Thomas Apostolus in den ihm geweihten und nach ihm benannten Tempel (vgl. No. XXXVIII) widerlegt; dennoch ist sie gesichert durch Michel le Grand, Chronique traduite par V. Langlois, Venice pg. 227 für des Kaisers Heraclius Zeit: „Il (Heraclius) fit son entrée (in Edessa) le jour de Noël, et s'étant rendu dans l'église de Sainte Sophie, il fit des offrandes à l'église et au clergé etc. — Die Angabe „In diesem Jahre“ bei Bar Hebraeus, vgl. XXXIII, kann ein Flüchtigkeitsfehler sein und liefert nur den Beweis, in welcher Weise Bar Hebraeus gearbeitet hat. Der Bau des Baptisteriums (vgl. XXIX) fand im Jahre 681, die Wiedergewinnung der Kirche durch die Orthodoxen erst im Todesjahre des Barses 689 statt. Ein Fehler gleicher Art ist die Ansetzung der Überführung der Reste des Apostels Thomas unter Eulogius (vgl. XXXVIII), während sie unter seinem Nachfolger Cyrus I. stattfand. Den Anlass zu diesem Fehler bot die Edessen. Chronik selbst durch das ganz am Schlusse stehende „in den Tagen des Mari Kyros.“ Die Angabe „von Indien“ in dieser Nummer entstammt offenbar der

Ausser diesen übereinstimmenden Berichten speciell der edessenischen Bischofsliste finden sich noch drei weitere, einander entsprechende Stellen bei BHebr. und dem Chronicon Edessenum.

Chronicon Edessenum.	Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum I.
1. No. XLVII. — Im Jahre 715 verfasste der Presbyter ʿAbsamya, der Schwestersohn des seligen Mâri ʾAfrêm, Hymnen (madrâšê) und Reden (mêmrê) über den Einfall der Hunnen in das römische Reich.	pg. 133. — Es blühte zu dieser Zeit der Presbyter ʿAbsamya, der Schwestersohn des Lehrers Mâri ʾAfrêm. Dieser verfasste viele Reden (mêmrê) in dem Versmass des Mâri ʾAfrêm über den Zug (wörtl. Auszug) der Hunnen, die in dieser Zeit ausgerückt waren.
2. No. LXVII. — Im Jahre 763 blühte der Schriftsteller und Archimandrit Mâri Isaac.	pg. 165. — In dieser Zeit blühte in Orhâi der Archimandrit und (auch) Schriftsteller Isaac. Dieser wurde auch zum Häretiker, indem er mit den Zeitverhältnissen schwankte.

Reflexion (des Bar Hebr.?), denn die Beisetzung der Reliquien des Thomas in Edessa erfolgte schon im Jahre 232. Vgl. Lipsius, Literarisches Centralblatt, 1888 pg. 1508 (No. 44), und ebenderselbe, die apocryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden Band II, 2. Hälfte pg. 418 Nota zu Band I pg. 225 ff.

Von geringer Bedeutung sind die Wortabweichungen in No. XII: ܢܘܢܐ „Nûnê“ und ܣܥܘܬ „Saʿuth“ statt ܩܘܢܐ „Koinê“ und ܫܥܕ Šaʿad, desgleichen die bei Bar Hebr. übliche Bezeichnung der Kirche von Edessa als „der grossen Kirche“ anstatt einfach „der Kirche“ des Chron. Edess. Bei derartigen Bezeichnungen ist bei Bar Hebr. ein grosses Schwanken zu konstatiren. Doch sei schon an dieser Stelle erwähnt, dass alle diese Fehler auch von Michael Syrus herrühren können. — Schwierigkeiten macht nur die Angabe von dem Bau des Coemeteriums „der Fremden“ in No. XIV. Ein Begräbnisplatz für die Fremden = „Gräber des ξενοδοχεῖον“ ist uns aus Josua Stylites (pg. 39, 6) bekannt, und zwar scheint er auch in der Nähe der Kirche gelegen zu haben.

Chronicon Edessenum.

3. No. LXXXIII. — Im 21. Jahre der Regierung des Anastasius befahl er (Anastasius), den Sarkophag (*γλωσσόκομον*) der Märtyrerin Euphemia zu öffnen und das Buch ($k^e t^h aba$), das die Synode, die sich zu Chalcedon versammelt hatte, hineingelegt hatte, herauszunehmen und zu verbrennen. Es drang aber Feuer aus dem Sarkophag und schlug denen ins Gesicht, die es herausholen wollten. Deshalb stand Anastasius davon ab, es herauszunehmen und zu verbrennen.

Bar Hebraei Chronicon Ecclesiasticum I.

pg. 187,8.

Der Kaiser befahl, den Sarkophag der Märtyrerin Euphemia zu öffnen und das Beschlussbuch(tumsa $d^a t^e$ḥuma)der Synode von Chalcedon herauszunehmen und zu verbrennen. Dann verdammte man die Synode und den Leo von Rom.

---

§ 3.

Auffällig genug berichtet Bar Hebraeus in derselben Reihenfolge über die Ernennung des Johannes Chrysostomus zum Patriarchen von Konstantinopel, über Theodor von Mopsuestia und den Presbyter Absamya von Edessa wie das Chronicon Edessenum (No. No. XLV. XLVI. XLVII.), wenn auch BHebr. hinsichtlich des Theodor statt der Abfassung seiner Kommentare über die Heilige Schrift den Tod desselben anführt. Dass Bar Hebraeus hier die Edessenische Chronik benutzt haben könnte, wird niemand behaupten wollen, schon im Hinblick auf seine umfangreiche Berichterstattung; es kann sich also nur um eine Befolgung der chronologischen Anordnung der Edess. Chronik handeln. Indes wird dieses für die Anreihung der

Angabe über Absamya allein der Fall sein, da Bar Hebraeus seine Berichte über Johannes Chrysostomus und Theodorus von Mopsuestia einer Ekloge aus den drei griechischen Kirchenhistorikern: Socrates, Sozomenos und Theodoret von Cyrus entnommen hat [1]).

Wir geben im Folgenden die Quellen des Bar Hebraeus Chron. eccl. I pg. 74—158, bemerken aber zugleich, dass bei ihm manches in freier Rede wiedergegeben wird, was im Grundtext nur referierend mitgeteilt wird.

---

1) Bar Hebraeus (oder richtiger seine Quelle, Michael Syrus) hat diese Ekloge schon in syrischer Übersetzung vorgefunden; denn er verstand kein Griechisch. Doch vermögen wir nicht anzugeben, wer der Übersetzer gewesen ist, sondern müssen uns vorläufig mit Vermutungen begnügen. Dionysius von Tellmaḥrê will den 2. Teil seiner Chronik „Socrate duce“ abgefasst haben, vgl. Assem. BO. II, 99/100. Das stimmt insofern zu den Angaben des Bar Hebr., als dieser ebenfalls sich fortwährend auf Socrates beruft, während er doch eine Kompilation der drei Kirchenhistoriker vor sich hat. Auch in der Praefatio zu seinem Chronicon syriacum pg. 2, 12 führt er allein den Socrates Scholasticus als seine Quelle neben Eusebius, Johannes von Ephesus u. a. an. Den Theodoret und Sozomenos scheint er nicht gekannt zu haben, denn es läuft bei ihm der Irrtum unter, dass er z. B. pg. 130, 23—30 den Socrates reden lässt, was durchaus nicht diesem angehört, sondern am genausten dem Theodoret V, 34 entspricht. Dionys hat weiter die Chronik des Jacobus „des Interpreten“ von Orhâi (vgl. Wright Syr. Liter. l. l. pg. 839—841) benutzt, der, wenn wir den freilich an mehr als einer Stelle ungenauen und fehlerhaften Angaben (der armenischen Version) der Chronik des Michael folgen dürfen, ausser anderen Schriftstellern die erwähnten drei Byzantiner und auch den Theodoros Anagnostes benutzt hat. Es sei aber schon an dieser Stelle erwähnt, dass die bei Bar Hebraeus vorliegende Ekloge nicht die aus Socrates, Sozomenos und Theodoret zusammengearbeitete Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes in zwei Büchern sein kann, da diese mit der Einleitung zu dem Geschichtswerk des Sozomenos und dem Anfang desselben beginnt, bis zur Regierungszeit des Julianus Apostata aus Sozomenos, Theodoret und Socrates sich zusammensetzt und dann mit dem reinen Sozomenos bis zu dem Ende desselben fortführt; vgl. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, Neue Jahrbücher für Phil. Suppl. Band XIV p. 159. — Zu bemerken ist noch, dass Teile des Socrates und Theodoret in syrischer Übersetzung in einem Codex der Vatikanischen Bibliothek (vgl. Assem. Catal. Tom. III CXLV. p. 255 u. 258) erhalten sind; vgl. auch Wright, Catal. of Syr. Manusc. in the Br. Mus., wo verschiedene kurze Citate aus Socrates etc. citirt werden (pg. 442 f, 553, 937 etc.).

Bar Hebr. Chr. Eccl. I 74, 23—76, 2 = Socr. I, 11.
76, 3—14 = Socr. I, 10. v. Soz. I, 21.
76, 14—17 = ?
76, 18—78, 29 = vgl. Socr. I, 27.
76, 18. 19 = vgl. Theodoret I, 26.
78, 29—80, 3 = Theodoret I, 21.
80, 4—8 = Socr. I, 24.
80, 10—82, 12(14) = Socr. I, 38. 37. 38.
84, 5—16, = vgl. Socr. II, 2. 3, Sozom. III, 2.
84, 18—25. Illa aetate floruerunt doctores insignes qui sequuntur: Athanasius Alexandriae, Eusebius Hemesinus (vgl. Sozom. III, 6. Socr. II, 9) similiter et Afrem Nisibenus Edessae, disciplinis divinis apprime instructus, quin aliquid ex institutione Graecorum delibasset.
84, 25—86, 2 = Theodoret, IV, 29.
86, 3—8: Vixerunt tum quoque beatus Julianus Sabas et Abraham Khindunensis. Inclaruit pariter sapiens Buzitis, qui est sapiens Persa, orthodoxus ille auctor libri dissertationum....?
86, 8—13 = Socr. I, 21.
86, 13—17. vgl. Sozom. VI, 5.
86, 18—88, 3: Exstiterunt eodem tempore Mâr[i] Eugenius ac discipuli ejus qui totum Orientem inde ab Aegypto usque ad confinia Persidis inferioris illustraverunt coenobiis atque monasteriis; item Mâr[i] Aaron Sarugensis, qui duo celebria monasteria aedificavit in regione Melitinensi ....?
90, 12—92, 11 = Theodoret II, 8—10.
92, 14—26, = Theodoret II, 12. Soz. III, 20?
92, 27—94, 26 = Theodoret II, 13.
94, 27—96, 3 vgl. Soz. V, 7 (vgl. IV, 3) Socr. III, 2.
96, 4—25 = Theodoret II, 16, 17. Soz. IV, 11.
96, 27—29 = „ II, 25.
96, 30—98, 19 vgl. Socr. II, 39?
98, 21—23 = Socr. II. 43.
98, 24—100, 2 = Theodoret II, 31.
100, 3. 4. Apud illum institutus fuit Mâr[i] Joannes Chrysostomus ....?
100, 4—8 vgl. Socr. IV, 26.
100, 9—12. Inclaruere tunc etiam Gregorius

theologus Nazianzi episcopus ejusque frater Caesarius ac pater Gregorius . . . . .?

100, 18—102, 10 = Socr. II, 46, vgl. Theod. V, 3.
102, 11—15 = Socr. IV, 7.
102, 16—18. Pariter Edessae innotuit Aod, qui fuit archidiaconus et doctrinae Desanitarum adhaesit.
102, 26—104, 3 = Socr. III, 8.
104, 6—18 = Socr. III, 14. Theodoret III, 9.
104, 19—21 = Sozom. V, 6.
104, 22—31 = Socr. III, 12 vgl. Soz. V, 4.
104, 32—106, 11 = Theodor. III, 22.
106, 21—29 = Theodor. IV, 12. 13.
106, 29—108, 1 = Socr. IV, 12.
108, 2—4 vgl. Socr. IV, 24 u. Theod. IV, 21.
108, 5. 6.: Obiit Mâr[1] Ephraim die 18 junii anni 682 . .?
108, 7—10 = Socr. IV. 20.
108, 9 et constituisset episcopos 284 . .?
108, 9—17 successit illi (Athanasius) Petrus, qui sedem occupavit septem annis — sacerdotes combusserunt — . . . .?
108, 21—110, 2 = Socr. IV, 32.
114, 13—116, 12 = Theodor. V, 23.
116, 13—30 = Socr. V, 18.
116, 31—33 = Sozom. VII, 16.
116, 34—118, 13 = Socr. V, 19.
118, 14—120, 30 = Socr. V, 22.
120, 31—122, 20 . . . .?
122, 21—24 = Socr. VI, 2.
122, 24—124, 23 = Socr. VI, 3; aber fremde Zusätze: p. 124, 12 atque — 16. aureum. 21. quum quinquaginta esset annorum.
124, 23—126, 14 = Socr. VI, 11, vgl. Soz. VIII, 10.
126, 15—22 ? vgl. Socr. VI, 18: Cum autem perpetuo mulieres vehementer redargueret — ardenter adhaerebat . . . . . .?
126, 23—27 vgl. Socr. VI, 2.
126, 27—128, 8 = Socr. VI, 12. 14. vgl. Theophanes pg. 121.

128, 9—20 =Socr. VI, 15. (ut stragem — Johannes . . .?)
128, 20—29 =Socr. VI, 16.
128, 30—130, 10=Socr. VI, 18.
130,11.12—13.14=Socr VI, 19—20.
130, 15—23 vgl. Socr. VI, 14.
130, 23—30 =Theodor. V, 34.
130, 31 ff. Leben des Epiphanius . . . . .?
132, 7—10 vgl. Socr. VI, 21.
132, 10 — ult. . . . .?
134, 1. 2 =Theodor. V, 40.

134, 2—6: adveneruntque monachi, qui eum (Theodor. von Mopsuestia) ut haereticum imperatori denuntiarunt et conquesti sunt de illo. Tunc etiam inclaruit Absamias . . .? vgl. Theophanes 147, 21.

134, 11—136 Leben u. Thaten des Mâr[i] Abhaeus? vgl. Nota bei Abbeloos und Lamy.

136, 11—138, 22=Socr. VI, 22. (138, 5—8: Salvator noster in monte „Thabor“ visus est in albis, angeli quoque in albis resurrectionem Domini annuntiarunt . . .?)

138, 25—140, 10=Theodor. V, 35.
140, 10—22 =Socr. VII, 25.
140, 23. 24 =Socr. VII, 26.
140, 24 f. =Socr. VII, 29.

142, 11—146 unten „die sieben Ephesinischen Jünglinge . . . .?

146, 26—148, 10=Socr. VII, 29 (4—10 monophysitische Entstellung).

148, 11—21 =Socr. VII, 32. aber Abweichungen.

148 ult. Zacharias von Mitylene setzt ein.

150, 7—25 =Socr. VII, 33, Abweichungen.
150, 26—152, 18=Socr. VII, 32.
152, 19—35 =Socr. VII, 34 durch Einschübe erweitert.
154, 1—9 =Socr. VII, 34.
156, 1—9 =Socr. VII, 35.

156, 10 Edessae sedet post Rabbulam Ibas Nestorianus?

156, 11—13 =Socr. VII, 40.

156, 13—158, 11=Socr. VII, 36 (vgl. 35).

158, 11. 12. Anthimus Trebizontis transiit Constantinopolim, und 13. et Barses Harranae Edessam .....?

158, 14—19 vgl. Socr. VII, 45.

Diese Vergleichung zeigt uns, dass viele Angaben in die Ekloge der drei byzantinischen Kirchenhistoriker hineingearbeitet sind, und zwar sind es Berichte aus der syrischen Kirchengeschichte und hier besonders über die syrischen Kirchenfürsten und Kirchenlehrer.[1]) Damit sind wir auch über unsere Stelle vorläufig im klaren und steht der Herleitung derselben aus der Edessenischen Chronik an und für sich nichts im Wege.[2])

---

1) Ganz dasselbe Resultat ergiebt auch die Quellenuntersuchung der weiteren Angaben des Chron. Eccl. Bar Hebraei, das hier aus Zacharias von Mityl. (Land. Anecd. III) und Johannes von Ephesus, der wieder den Malalas ausgeschrieben hat, zusammengearbeitet ist. So stammen die Angaben über Jacob von Sarug und Simeon Kokensis (Chr. eccl. I 191/2) und über Simeon von Beth-Aršâm aus anderen als den obengenannten Quellen.

2) Diese Einarbeitungen sind stellenweise sogar unter Verletzung des Zusammenhangs erfolgt, so z. B. bei der Angabe über des Ibas Epicopat (Chr. ecc. I 155/6) vgl. Socrates. Hier kann der Einschub auch in Anlehnung an die Reihenfolge der Edessen. Chron. vorgenommen sein, die die Inthronisation des Ibas ebenfalls nach der ersten Ephesinischen Synode berichtet. Vgl. ferner p. 181/2 den Tod des Simeon Stylites und unter § 5. — Beachtung verdient auch Bar Hebr. Chr. eccl. I, 158, wo im Anschluss an die erste Ephesinische Synode die Frage über die Versetzbarkeit der Bischöfe erörtert wird. Bar Hebr. folgt hier, wie bereits mitgeteilt ist, dem Socrates VII, 34—37, fügt aber zu den Belegen des Socr., die er selbst freilich nicht vollzählig benutzt, zwei andere, deren ersterer über Anthimus einer hundert Jahre späteren Zeit angehört, letzterer aus einer früheren Zeit (um 75 Jahre zurückliegend) stammt. Über Barses berichtet Socrates sonst nichts, dagegen Sozomenos VI, 34, dessen Angaben aber, weil nach ihm Barses Bischof *οὐ πόλεως τινός, ἀλλὰ τιμῆς ἕνεκεν* ist, nicht benutzt sein können; ebensowenig auch Theodoret (IV, 16), der zwar viel von Barses weiss, aber nichts von dieser Versetzung. Somit ist für diese Stelle ebenfalls an eine Entlehnung aus der Edess. Chron. zu denken.

§ 4.

Schwieriger ist die Entscheidung hinsichtlich des Berichtes über Isaac von Antiochien. Bar Hebraeus, der im übrigen fast genau den Wortlaut der Edess. Chronik hat, fügt indes noch folgende Worte hinzu: „dieser wurde auch zum Häretiker, indem er mit den Zeitverhältnissen schwankte", d. h. mit den Zeitumständen seine theologische Ansicht wechselte.[1]) Bar Hebraeus will damit sagen, dass Isaac ursprünglich den Monophysiten, als deren Kirchenlehrer er auch galt, angehört habe, dass er aber seit dem Konzil zu Chalcedon ihr Gegner geworden sei. Am auffälligsten ist hier die Thatsache, dass Isaac, obwohl er das von den Monophysiten so verabscheute Chalcedonense anerkannt hat[2]) und von ihnen deshalb verworfen ist, dennoch von den späteren Anhängern dieser Sekte wieder als Kirchenlehrer verehrt wird. „Sein Fest wird, so berichtet Bickell, nicht nur von den Maroniten am 20. November, sondern auch von den Jacobiten am 14. Oktober gefeiert; diese nennen ihn Mâri und Malphânâ (Kirchenlehrer)[3]), wie er denn bereits in einer monophysitischen Handschrift aus dem VI. Jahrhundert zu London „Lehrer der

---

1) Die Übersetzung Bickells (vgl. die Einleitung zu den ausgewählten Gedichten Is. bei Thalhofer, Bibliothek der Kirchenväter.): „Dieser war auch ein Häretiker, indem er seinen Glauben gemäss den Zeitumständen veränderte" ist meines Erachtens nicht ganz genau. Er bekämpfte ursprünglich die Nestorianer als ein Anhänger wohl des Cyrill auf Grund der Entscheidungen des I. Ephesinum, war also, wenn auch nicht gerade ein Monophysit (genau genommen darf man von Monophysiten erst nach 451 reden), so doch ein Genosse derselben im Kampfe gegen den Nestorianismus. Daher nur: „er wurde zum Häretiker.

2) Vgl. das dogmatische Gedicht des Isaac „Über den Glauben gegen den Nestorius und Eutyches" l. l. p. 137, 7—22, ferner 120, 25 „Deine Gottheit ist in unserer Natur und unsere Natur in deiner Gottheit, unvermischt und unvermengt, unverändert und unverwandelt (vgl. das *ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως* d. Chalc. Symbols).

3) Bei Bar Hebr. Chr. eccl. steht keiner dieser ehrenden Titel; doch darf man daraus keine weiteren ungünstigen Schlussfolgerungen ziehen, da sie ebenfalls bei dem unbestritten monophysitischen Šemʿôn von Beth-Aršâm (p. 190) und bei Šemʿôn Ḳûḳâyâ (p. 192) fehlen. Dagegen Bar Hebr. Histor. dynast. pg. 145, 18 مار اسحق.

Wahrheit" genannt wird; ja im jacobitischen Officium werden in der Benediction am Schlusse der Complet täglich Ephraim, Isaac und Jacob als die drei grossen syrischen Kirchenlehrer angerufen." Von wie langer Dauer der Bann der Monophysiten über Isaac — thatsächlich nur über seinen Namen[1]) — gewesen sein mag, lässt sich mit Sicherheit nicht nachweisen. Aber schon das Glaubensbekenntnis des Jacobus Baradaeus († 578) erkennt ihn als Heiligen der monophysitischen Kirche an.[2]) Wahrscheinlich erfolgte dieser Umschwung mit der Scheidung zwischen den gemässigten Monophysiten und der schrofferen Richtung derselben (den sogenannten Eutychianern), die durch die Verdammung des Eutyches[3]) in Zenos Henotikon (Euagr. III, 14. geg. Schluss) rechtskräftig geworden, praktisch besonders durch den gemässigten und milden Severus vollzogen wurde. Natürlich setzt die Restituierung des Isaac bei den Monophysiten ihre völlige Unbekanntschaft mit seinen im Sinne des Chalcedonense verfassten Schriften voraus. Kein Monophysit, auch der

1) Da einerseits viele Gedichte Is. bei den Monophysiten zwar in Gebrauch gewesen sind, von ihnen aber dem Ephraim zugeschrieben werden, andrerseits in der Liturgie, dem Ritual und dem Officium der Jacobiten nirgends Gedichte von ihm neben den vielen von Ephraim, Jacob, Balaeus, dem Ḳuḳiten u. s. w. sich finden (nur die Maroniten verwenden in der Nocturn und Matutin des Gründonnerstags zwei Hymnen Isaacs), so bleibt allein die Annahme übrig, dass die Gedichte Isaacs schon vor 451 (bei den Monophysiten) allgemein in Gebrauch waren und nur der Name des Verfassers — ob mit bewusster Absicht, das mag dahingestellt bleiben — getilgt wurde und dafür der des Ephraim wohl ganz allmählich eintrat, dass dagegen seine Restituierung erst nach der Festsetzung der gottesdienstlichen Ordnung der Monophysiten stattfand.

2) Vgl. Z. D. M. G. XXX p. 452 ff. und Kleyn, Jacobus Baradaeus, Leyden, pg. 156.

3) Von den späteren Monophysiten wird Eutyches geradezu den Nestorianern zugezählt, vgl. die byzantinische Chronik des Johannes von Nikiu (vgl. Zotenberg im Journal Asiatique VII Série, Tom. XII (1878) p. 296): „En ce temps, vivait Eutychès le Nestorien, qui s'appliquait à être damné etcet. — siehe auch Bar Hebr. Chr. eccl. I, 159. Jacob von Sarug, Z. D. M. G. XXX, 225 (III), 228. 247 (III). Mansi VIII, 818 Collatio Catholicorum cum Severianis: Nach ihrem Urteil über Eutyches gefragt, erklären die Severianer: „haereticus, magis autem princeps haeresis (vgl. Loofs, Leontius v. Byz. p. 263 in v. Gebhardt u. Harnack, Texte und Untersuchungen Bd. III. 1888).

versöhnlichste nicht, würde, wenn er mit den von Bickell uns bekannt gegebenen dogmatischen Gedichten vertraut gewesen wäre, die wie gegen die Nestorianer, so auch gegen die Eutychianer (und somit gegen den Monophysitismus als solchen) die heftigsten Angriffe enthalten, den Isaac für orthodox in seinem Sinne gehalten haben. Dass ihnen diese Gedichte unbekannt gewesen sein dürften, dafür spricht auch, dass sie uns in einer syrischen, von einem Anhänger des chalcedonensischen Bekenntnisses geschriebenen Handschrift aus dem 8. Jahrhundert erhalten sind, während sonst nur Manuskripte monophysitischen von Isaacs Werken Ursprungs vorhanden sind.

Somit werden wir auch kaum annehmen dürfen, dass Bar Hebraeus die Angabe der Haeresie des Isaac selbst aus eigenen Studien über die antimonophysitischen Schriften desselben gewonnen hat, sondern dass dieser Zusatz, falls er überhaupt von Bar Hebraeus stammt und nicht vielmehr mit der übrigen Angabe derselben Quelle zuzuweisen ist, auf Grund sehr alten Quellenmaterials hinzugefügt sein muss.

Der Bericht über Isaac ist bei Bar Hebraeus der zweiten Synode angereiht, während er im Chron. Edess. der von Chalcedon folgt. Aus welcher Quelle Bar Hebraeus seine Angaben über die zweite Synode zu Ephesus genommen hat, ist schwer nachzuweisen. Die vorangehenden Angaben entstammen dem Zacharias von Mitylene, der über diese Synode mit wenigen Worten hinwegeilt.

B. Hebr. Chr. Eccl. I, 159/60, 3—7	=	Land, Anecd. III, 99, 14—22.
159/60, 8—161/2, 5	=	„ „ „ 100, 12—101, 2.
161/2, 5—12	=	„ „ „ 101, 13—19.

Der Vermittler ist vermutlich Johannes von Ephesus gewesen. Dieser hat gewiss gewusst, wie es um die Rechtgläubigkeit des Isaac stand.

§ 5.

Wir haben bereits oben gelegentlich darauf hingewiesen, dass für spätere Teile des B. Hebr. Chron. eccl. [und auch

Chron. syriac.] Zacharias von Mitylene und Johannes von Ephesus als hauptsächliche Quellen[1]) neben anderen, die wieder syrische Kirchenfürsten und -väter zum Gegenstande haben, benutzt sind. Eine Vergleichung, zu der wir auch die Chronik des Michael hinzugenommen haben, bestätigt es:

Bar Hebraeus.	Michael.	
Chr. syr. 77, 22—78,9	172,6—9	Zacharias, Land III, 203, 15—204, 18.
Chr. ecc. I 185/6, 3—17 „ „ „ 18 ff.	172,10—18	Zacharias, Land III p. 224, 11—225, 1. Malal. 407, 9—408, 11.[2])
„ „ 183/4, unten.	172,18—20	?
„ „ 187/8, 10—14		Theodorus Lector, Revue archéologique XXVI, 396 vgl. Theophan. 233, 15.
„ „ „ 4 ff.	172,20—173,2.	
„ „ „ 14 ff.	173,3—5.	
„ „ „ 19 ff.	173,5—16.	
„ „ 189/90 Simeon von Beth-Aršam.		?
Chr. ecc. I 191/2, 2 ff. Jacob. v. Sarug.	173, 23 ff.	?
Chr. ecc. I 191/92 unten Simeon Kok.	174, 1.2.	?
Chr. syr. 78, 9—80, 12	174,3—175,9	Zacharias, Land, III 204, 18—213, 16.
Chr. ecc. I 193/4 Severus' Flucht.	176,11—13.	?
	176,13—15	Johann. Land, II, 299, 1 ff.
Chr. ecc. I 194/5 Paulus Judaeus.	176,15 ff.	vgl. Dionys. v. Tellm. bei Assem. B. O. I, 298 b unt.

---

1) Wir konstatieren hier lediglich die Thatsache, ohne Untersuchungen darüber anzustellen, ob Bar Hebraeus beide Quellen schon vereint vorgefunden hat.

2) Malalas wurde von Johannes von Ephesus benutzt, wie wir an anderer Stelle noch genauer sehen werden.

Bar Hebraeus.	Michael.	
Chr. ecc. I 195—198.	176,22—179,7	Johannes von Ephesus nach dem Zeugnisse des Michael 176, 22. vgl. dazu Zach. v. Mit. Lib. VIII, cp. 5.
Chr. eccl. I 197/8 unten.		Johannes von Eph. Land II, 291, 18—23.
	179,8—11	Johannes von Eph. Land II, 290, 8 ff.
	179,12—18	vgl. Dionys. bei Ass. BO. I 297, b. unt. ff.
Chr. syr. 80 ult.—81,10	179,19—25	Zachar. Land III, 246, 24—247, 11.
	180,1—5	Zachar. Land III, 244, 5—17.
„ „ 81,10—14	180,5—10	Malal. 412, 4—9.
	180,11—25	Johannes von Eph. BO. I, 412 Nota 2.
Chr. eccl. I 199/200 7 ff.		Malal. p. 410, 9 ff.
	180,23—27	? vielleicht Dionys. nach Joh.-Malal. (pg. 418, 17 f.)
„ „ „ 17 ff.	180,28—181,23	Johannes, Land II, 299, 9 ff.
	181,24 ff.	Malal. 418, 6—8. 418, 4—6.
	182—183, 7	Joh. v. Eph. BO. I, 359 ff. (stellenweise aus Malal. 433, 6—434, 18).

u. s. w.

Die für uns in Frage kommende Stelle steht in einem Abschnitte, der ursprünglich genau mit dem syrischen Text der uns bis jetzt nur in armenischer Version vorliegenden Chronik

des Michael Syrus[1]) übereingestimmt hat und deswegen aus dieser entlehnt sein muss.

Michael Syrus, Chronik
pg. 172 unten.

L'empereur Anastase l'engagea (Philoxenos von Mabbug) avec instance à venir à Constantinople, en lui envoyant Sévère accompagné d'un prêtre. On réunit à Constantinople beaucoup de partisans (des conciles) de Nicée et de Chalcédoine et on examina avec soin les doctrines des deux partis. Les orthodoxes triomphèrent. L'empereur envoya ensuite des gens et fit tirer du tombeau d'Euphémie la lettre de Léon et la formule canonique du concile de Chalcedoine qu'il fit brûler en sa présence. Pabavios (Flavianus), patriarche d'Antioche, adressa à ce sujet des remontrances à l'empereur qui l'appela Nestorien, le gourmanda sévèrement et le chassa du concile, en le chargeant d'anathèmes.

Bar Hebr. Chronic. eccl.
pg. 187/8.

Da in dieser Zeit der Kaiser Anastasius die Partei der Rechtgläubigen begünstigte, die Chalcedonenser aber hasste und verstörte, versammelte er eine Synode (in Constantinopel.)

Es reiste auch in die Hauptstadt der hlg. Philoxenos von Mabbog auf Befehl des Kaisers. Es kamen aber auch aus dem Orient gegen zweihundert Mönche samt dem grossen Severus, der bislang ebenfalls Mönch war, und sie wurden auf das glänzendste empfangen. Der Kaiser aber befahl, den Sarkophag der Märtyrerin Euphemia zu öffnen und daraus das Beschlussbuch der Synode von Chalcedon zu nehmen und zu verbrennen.

Dann verdammte man die Synode und den Leo von Rom.

Da nun Flavian von Antiochien als Häretiker erfunden wurde, vertrieb ihn der Kaiser und schickte ihn in die Verbannung.

1) Das syrische Original, das vier- bis fünfmal umfangreicher ist, als die armenische Übersetzung, ist jetzt gefunden von dem syrisch-katholischen Bischof Afrem Rabbûlâ Rihmânî, vgl. Guidi im Giornale della società Asiatica Italiana III Roma 1889 pg. 167—169. Leider hat der Bischof seinen kostbaren Fund wieder mit nach Bagdad geschleppt. Eine

Da die diesem Abschnitte (41) bei Bar Hebraeus vorangehenden und nachfolgenden Berichte teils dem Zacharias, teils dem Johannes von Ephesus entlehnt sind, wie bereits oben gezeigt ist, so könnte man geneigt sein, auch die Angaben dieses Abschnittes 41 auf einen dieser beiden Schriftsteller zurückzuführen. Dem widerspricht einmal die Stelle 187/8, 10 ff.: Es kamen aber auch gegen zweihundert Mönche u. s. w., die auf Theodorus Lector zurückgeht, vgl. Revue archéologique XXVI, 396: *Μοναχοὶ ὑπὲρ διακοσίους ἀποσχισταὶ ὄντες τε καὶ λεγόμενοι, ἀνατολὴν πᾶσαν ταράξαντες κατέλαβον καὶ Κωνσταντινούπολιν· ἀνασοβὰς ὑποδεχθῆναι βασιλεὺς ἐντίμως ἐκέλευσε* etc., der Form und Fassung nach aber besser Theophanes Chronogr. 233. 15 (vgl. 235. 5 ff.) entspricht: „*Τούτῳ τῷ ἔτει μοναχοί τινες αἱρετικοὶ διακόσιοι ἐλθόντες ἀπὸ ἀνατολῆς ἐν τῷ Βυζαντίῳ ἅμα Σευήρῳ τῷ δυσσεβεῖ κατὰ Μακεδονίου καὶ τῆς συνόδου ἐσπούδαζον· τούτους Ἀναστάσιος ἐντίμως ἐδέξατο, ὡς ἐχθροὺς τῆς ἀληθείας καὶ ταράξαντας τὴν ἀνατολὴν καὶ ὧδε τὰ αὐτὰ πράσσοντας.*“ [1]) Sodann fehlt in dem Absatz der völlige Zusammenhang und die Beziehung der einzelnen Sätze zu einander, sodass man gezwungen ist, eine Epitomierung aus einem grösseren Abschnittte anzunehmen. Drittens sind auch die Angaben dieses Absatzes historisch anfechtbar und stehen wenigstens zu den Berichten des Zacharias in Widerspruch. [2]) So hat, wie Assemani BO. II pg. 14 b ff. bereits nachgewiesen hat, eine Synode zu Constantinopel, an der Xenâjâ von Mabbog, auf besonderen Befehl des Kaisers herbeigeholt, teilgenommen haben sollte, nie stattgefunden. Die Angabe von der Öffnung des Grabmals der hlg. Märtyrerin Euphemia zwecks Entfernung der darin aufbewahrten Concilsbeschlüsse von Chalcedon, und von dem Befehl des Anastasius, diese Akten zu verbrennen, findet sich nur an den drei genannten Stellen, während Theodorus

---

Kopie der arabischen Übersetzung ist im Besitz des Papstes, doch ebenfalls noch nicht zu benutzen.

1) Diese Stelle geht auch vermutlich, wie die obengenannte Ekloge der drei byzantinischen Kirchenhistoriker, auf Jacob von Edessa zurück, vgl. Michael Syrus in der Vorrede zu seiner Chronik p. 19, vgl. auch oben pag. 12 Nota 1.

2) Die betreffenden Berichte des Johannes von Ephesus sind verloren gegangen.

Lector[1]) und der monophysitische Zacharias[2]) wohl beide die Thatsache des Raubes der Akten und zwar aus der Sophienkirche zu Constantinopel, auf deren Altar sie der Patriarch Macedonius niedergelegt hatte, nichts aber von der Öffnung des Grabmals oder auch nur von dem Befehl zu dieser Handlung berichten.[3]) Auch das Anathema über die Synode und den Papst Leo ist nicht zu belegen. Dazu die Merkwürdigkeit, dass der Patriarch Macedonius von Konstantinopel, der bei all' diesem eine Rolle gespielt haben muss (vgl. das Chron. Edess. zur Stelle), bei Michael wie Bar Hebraeus überhaupt nicht erwähnt wird. Das Wahrscheinlichste ist hier die Annahme, No. 41 des Bar Hebraeus mit Ausschluss der Stelle: „Es kamen aber auch — zu nehmen und zu verbrennen" ebenfalls dem Zacharias zuzuweisen und darunter seinen Bericht über die Synode von Sidon (511/2 Chr.)[4]) zu verstehen. Alle Angaben des Bar Hebraeus: die Berufung der Synode durch den Kaiser, Vorsitz des Xenaya, Anathematisierung der Chalcedonensischen Synode und des Tomus Leonis, (Reise der Mönche nach Constantinopel und die Anklage des Flavian beim Kaiser), endlich die Entfernung desselben stimmen mit den Vorgängen auf dieser Synode überein. Zudem fährt dann auch Bar Hebraeus in No. 42 mit den Worten desselben Capitels des Zacharias fort, (Land, Anecd. III pg. 226, 2): „und nach ihm (Flavianus) wurde der Mönch Severus, ein sehr befähigter Mann aus dem Kloster des Theodorus u. s. w. [Patriarch]."[5])

---

1) vgl. Revue archéologique XXVI, 399, 2—6. Theophanes Chronograph. 239, 15 ff.

2) Land Anecd. III, 223, 4.

3) Beide Schriftsteller unterscheiden sich nur dadurch, dass nach Theodorus-Theophanes Anastasius die Akten zerreissen will und der Eunuch und Öconomus der Kirche Calopodius, auf Geheiss des Magister Celer, dieselben vom Altar heimlich raubt (κλέψας), nach Zacharias aber die Kleriker selbst die Akten nehmen und dem Magister übergeben.

4) Land. III pg. 225, 2 ff. (Liber VII cp. 10.)

5) Die von Zacharias, Land III pg. 226, 8—15 und mit fast denselben Worten pg. 229, 11 ff. mitgeteilte Abhaltung einer Synode des antiochenischen Bischofssprengels zu Tyrus kann durchaus nicht angefochten werden, trotz der an und für sich stichhaltigen Gründe Assemanis gegen den ebenfalls aus Zacharias geflossenen Bericht des Dionysius von Tellmaḥrê (Ass. BO. II 18 ff.). Allein die Stelle, gegen welche sich seine Kritik richtet: „Praefuerunt — Paulus Edessae (pg. 19a unten) ist ein

Auch hier lassen sich, wie die Erörterungen beweisen, gewichtige Gründe gegen die Herleitung der oben angeführten Stelle des Bar Hebraeus aus dem Chronicon Edessenum nicht beibringen.

§ 6.

Wenn wir nun daran festzuhalten haben, dass Teile der Edessenischen Chronik von Bar Hebraeus benutzt sind, so bleibt doch noch die Frage zu entscheiden, ob Bar Hebraeus selber Einsicht in die Chronik von Edessa genommen und die betreffenden Teile seiner Chronik einverleibt oder ob er sie bereits mit anderen Quellen zusammengearbeitet vorgefunden und in Verbindung mit diesen seinem Werke eingefügt, d. h. die Edessenische Chronik überhaupt nicht gekannt hat? Nach dem, was vorliegt, zu urteilen, dürfen wir nur das letztere für das Richtige halten. Wir haben bereits oben mitgeteilt, dass die Angabe des Bar Hebraeus über die Öffnung des Sarkophags der Euphemia aus Michael Syrus'[1]) Chronik entlehnt ist. Eine Vergleichung beider Werke bestätigt, dass Bar Hebraeus fast identisch mit Michael ist, nur dass von ihm eine Scheidung des weltgeschichtlichen (Chron. syriacum) und des kirchengeschichtlichen (Chron. eccles.) Stoffes des Michael vorgenommen ist, und zum Überfluss nennt Bar Hebraeus in der Praefatio zu seiner syrischen Chronik den greisen Mâr[i] Michael als seine Quelle. Dass man natürlich auch die übrigen Stellen dem Michael zuschreiben muss, obwohl sie in unserer arg beschnittenen und verstümmelten armenischen

---

fehlerhafter Einschub des Dionys und seine Zeitangabe (515 n. Chr.) ist ebenfalls willkürlich. Die Synode hat noch vor der Absetzung des Elias von Jerusalem stattgefunden und diente der Einführung des monophysitischen Glaubens in dem antiochenischen Sprengel auf Grund von Zenos Henoticon. — BO. II 19[a] Z. 15 lies: ܘܡܚܘܝܗ ܕܠܒܘܛܠܐ ܕܗܠܝܢ ܘܡܚܙ „und er zeigte es (legte aus) — d. i. das Henoticon, — welches diente zur Aufhebung dessen, was zu Chalcedon geschehen war" statt des widersinnigen ܘܡܚܘܝܗ ܕܠܗ ܕܠܒܘܛܠܐ ܘܡܚܙ·

1) Patriarch der Jacobiten 1166—1199, vgl. Wright, Syr. Lit. l. 1 pag. 851 f.

Version nicht vorkommen, und nicht die eine dieser und die andere jener nebenbei benutzten Quelle, ergiebt sich von selbst und entspricht durchaus dem Verfahren der Chronisten, die ihre Quellen erschöpfender gebrauchten als nur zu der einen oder der anderen kurzen Notiz.

§ 7.

Da nun wiederum Michael nach eigener Aussage [1]) die Chronik des Dionysius von Tellmaḥrê benutzt hat, so liegt die Vermutung nahe, dass die Angaben der Edessenischen Chronik durch dessen Vermittlung in das Werk des Michael gelangt sind.

Die bereits im Anfange unseres Abschnittes (pg. 7—9) mitgeteilten Berichte des Dionysius No. No. XXII/XXIV, XXXIII/XXXIV, XXXVII/XXXVIII, XXIX, XLVIII, LI, LIX, dürfen wir billig als aus der Edessenischen Chronik herrührend betrachten, wenn auch die getroffene Auswahl aus dem Edessenischen Bischofsregister auffällig ist. — Die Angaben des Dionysius in No. XXXVII/XXXVIII: „und Kyros nahm seine Stelle ein" und in No. LI: „Diogenios starb" fehlen zwar in der Chronik von Edessa; No. XXIX der Edess. Chronik folgt bei Dionys. hinter No. XXXVII/XXXVIII und Dionys. hat in seiner der No. XLVIII der Edess. Chronik entsprechenden Angabe das Jahr 722 statt 720 der Edess. Chronik. Allein diese Abweichungen sind gegenüber den vielen Übereinstimmungen von untergeordneter Bedeutung. Erstere beiden Zusätze ergeben sich als ganz natürliche aus dem Kontext; die anderen beiden mögen rein zufällig oder aus fehlerhaften Beziehungen und Berechnungen entstanden sein, die sich bei Dionys auch an anderen Stellen finden. —

Eine Vergleichung indes der beiderseitigen aus dem Chronicon Edessenum geflossenen Berichte des Dionysius und des Bar Hebraeus beweist, dass die Quelle des letzteren, Michael, sowohl für seine Angaben über die Edessenischen Bischöfe als auch für die weiteren Mitteilungen, die auf die Edessenische Chronik

1) Michael, Praefatio zu seiner Chronik pg. 19, 20; vgl. Bar Hebraei Praefatio zur Syrischen Chronik.

zurückgehen, den Dionysius nicht benutzt hat, sondern (sehr wahrscheinlich) selbst dieselbe eingesehen haben muss, denn

1) weist Bar Hebraeus gegenüber dem Dionys eine grössere Reichhaltigkeit an Berichten über die Edessenische Kirche und ihre Bischöfe auf, so die den No. No. XII, XIV, XVIII der Edess. Chron. entsprechenden Berichte;

2) hat Dionys gegenüber dem Bar Hebraeus die den No. No XXII/XXIV d. Chr. Ed. entsprechenden Angaben.

Auch der Text des Bar Hebraeus steht dem der Edess. Chronik bei weitem näher als dem des Dionysius, vgl. z. B. No. XXXVIII: in dieser Zeit brachte man den Sarkophag u. s. w., wo Bar Hebraeus den Fehler macht, die Überführung des Sarkophags des Thomas dem Eulogius zuzuschreiben. Dieser Fehler kann durch die Fassung der Edess. Chron., nie aber durch die des Dionysius veranlasst sein. Dionysius und Bar Hebraeus stimmen überein gegenüber der Edess. Chron.: „die Orthodoxen zogen ein und nahmen von der Edessenischen Kirche Besitz (ܐܚܕܘ)“ in No. XXXIII „. . . . die Orthodoxen nahmen die Edess. Kirche in Besitz (ܚܛܦܘ)“.

So ergiebt hier denn die Untersuchung, dass Michael Syrus die betreffenden Stellen der Edessenischen Chronik im Dionysius von Tellmaḥrê zwar gekannt, die Edessenische Chronik aber unmittelbar benutzt hat.

B.

Abhängigkeitsverhältnis des Chronicon Edessenum, des Dionysius von Tellmaḥrê[1]) und des Bar Hebraeus (Chronicon syriacum) von der Chronik des Josua Stylites.

§ 8.

Wir senden behufs Vergleichung die entsprechenden Berichte der vier Chroniken voraus.

1) Die betreffenden Stellen des Dionys verdanke ich ebenfalls der gütigen Mitteilung des Herrn Prof. Guidi.

Chronicon des Josua Stylites. (ed. W. Wright.)	Chronicon Edessenum.	Chr. d. Dionysius von Tellmaḥrê.	Bar Hebraei Chron. Syriacum.
Pg. 26,8—10.— § XXXI. Im Jahre 809.... In diesem Jahre wurde ein Edikt des Kaisers Anastasius veröffentlicht, dass das Chrysargyron, welches die Handwerker alle vier Jahr einmal entrichteten, erlassen werden und dass sie von den Abgaben befreit sein sollten; nicht bloss für die Stadt Orhâi, sondern für alle Städte des römischen Reiches wurde dieses Edikt ausgegeben.	No. LXXIV. — Im Monat Jyar des Jahres 809 wurde das Chrysargyron den Werkleuten auf der ganzen Erde erlassen.		
§ XXXII pg. 27, 1—3. — In diesem Jahre aber, am 5. Ḥazîrân schied aus der Welt der Bischof Mâri Kyros und Petros folgte ihm nach.	LXXV. — Im Monat Ḥazîrân desselben Jahres entschlief Kyros, Bischof von Orhâi, es folgte ihm Petros nach, der am 12 Elûl desselben Jahres in Orhâi einzog.		
§ XXXIII pg. 27. 14 ff. — Im Jahre 810 .... kamen viele Heuschrecken aus dem Süden in das Land; aber sie verursachten bei uns in diesem	No. LXXVI. — Im Jahre 810 erschienen viele Heuschrecken, verursachten aber in diesem Jahre noch keinen Schaden, legten aber Eier.	Im Jahre 810 kamen viele Heuschrecken ins Land und vernichteten alles, wie von uns oben bereits berichtet ist; und in diesem Jahre fand ein	

Chronicon des Josua Stylites.	Chronicon Edessenum.	Chr. d. Dionysius von Tellmaḥrê.	Bar Hebraei Chron. Syriac. (pg. 79, 14 ff.)
Jahre weiter keinen Schaden, sondern legten in unserem Lande ihre Eier in nicht geringer Anzahl . . . . [Z. 17. furchtbare Erdbeben kamen über das Land . . . .]		heftiges, schweres Erdbeben statt und Nicopolis wurde vernichtet u. s. w. (siehe weiter unten.)	
§ XXXIV pg. 28, 3. Im Monat Elûl fand aber ein heftiges Erdbeben statt und ein starkes Getöse wurde vom Himmel her über der Erde gehört.	Ein heftiges Erdbeben fand statt.		
Z. 7 Ein wunderbares Zeichen zeigte sich am Euphratflusse und an der warmen Quelle von 'Âbarnê, deren Wasser an diesem Tage zu fliessen aufhörte.	Die heisse Quelle von 'Abarnê versiegte drei Tage lang.	und wiederum am Tage des Wunderzeichens und des Erdbebens versiegte die heisse Quelle von 'Abarnê drei Tage lang und kehrte dann an ihren Ort nach früherer Gewohnheit zurück.	
pg. 28, 17 ff. — und der Brief wurde vor der ganzen versammelten Gemeinde vorgelesen: Nicopolis sei plötzlich um Mitternacht zusammengestürzt und hätte in ihrer Mitte alle ihre Bewoh-	Die Stadt Nicopolis wurde zerstört und begrub in ihrer Mitte alle ihre Bewohner ausser dem Heiligtum, dem	Nicopolis wurde vernichtet und begrub alle ihre Bewohner ausgenommen die Kirche und das Bischofshaus	In dieser Zeit wurde Nicopolis zerstört und begrub alle ihre Bewohner ausser dem Bischof und zwei Syncellen.

Chronicon des Josua Stylites.	Chronicon Edessenum.	Chr. d. Dionysius von Tellmaḥrê.	Bar Hebraei Chron. Syriacum.
ner verschüttet .. .. ausser dem Bischof der Stadt und zwei anderen Leuten, die hinter der Apsis des Altars der Kirche geschlafen hätten.	Bischof und zwei Syncellen.		
§ XXXVII pg. 32, 16 ff. — [Im Jahre 811].... und wiederum sahen wir im Kânûn 'ḥerâi ein anderes Zeichen im südwestlichen Winkel des Himmels, das einem Speer glich.	Ein Zeichen, das einem Speere glich, wurde im Monat Kânûn 'ḷ erâi am Himmel viele Tage hindurch sichtbar.		Ein Komet war viele Tage hindurch sichtbar.
§ XXXVIII pg. 33, 1—4. — Im Monat Adâr dieses Jahres kamen über uns die Heuschrecken aus der Erde, so dass wir wegen ihrer Menge vermuteten, nicht bloss die Eier, die in unserem Lande gelegt waren, seien ausgekrochen.	LXXVIII. — Im Jahre 811 kamen viele Heuschrecken, verursachten grossen Schaden und frassen alles Getreide ab.		Wiederum kamen die Heuschrecken und richteten Verwüstungen an; eine grosse Hungersnot brach in Mesopotamien aus.
§ XLVII pg. 43 ult. — 44, 2. — [Im J. 813] Am 22. Ab dieses Jahres in der Nacht vom Donnerstag auf den Freitag war	LXXIX. — Am 22. Ab des Jahres 813 war ein grosses Nordlicht (wörtl. ein grosses Licht an der nördlichen Seite), das die	Im Jahre 813 war ein grosses Erdbeben und Ptolemais u. s. w. (siehe weiter unten) .... und in dieser Nacht, in	Wiederum war ein grosses Licht im Norden (Nordseite), das die ganze Nacht hindurch stark leuchtete, sichtbar.

Chronicon des Josua Stylites.	Chronicon Edessenum.	Chr. d. Dionysius von Tellmaḥrê.	Bar Hebraei Chron. Syriacum.
ein grosses Licht für uns sichtbar, indem es aufleuchtete im Norden die ganze Nacht hindurch — Z. 6 und in der Nacht, in welcher dieses grosse, flammende Licht schien, wurde die Stadt Ptolemais, d. i. Akko, zerstört und nichts blieb in derselben aufrecht stehen .. ..Z. 10.. an dem Tage, an dem das Licht erschien und Ptolemais zusammenstürzte, fiel [auch] die Hälfte der Städte, nämlich Ṣûr und Ṣidon. In Berytus stürzte nur die Synagoge der Juden zusammen.	ganze Nacht hindurch leuchtete, sichtbar.	der das Erdbeben stattfand, am 22. Ab, in der Nacht von dem Donnerstag auf den Freitag wurde im Norden (Nordseite) ein Zeichen in Gestalt eines Feuers, das flammte, sichtbar. .... und Ptolemais, Ṣûr und Ṣidon wurden zerstört und auch in Berytus fiel die Synagoge der Juden zusammen und in dieser Nacht, in d. (siehe oben).	
§ L pg. 46, 10—13. — [Im Jahre 814]. Der König der Perser Ḳawadh kam am Sonntag, den 5. Tešri ḳedem von Norden her und lagerte vor der Stadt Amid in Mesopotamien	No. LXXX. — Am 5. Tešrî ḳedem des Jahres 814 lagerte Ḳawadh vor Amid, bestürmte und nahm es nach 97 Tagen.	Im Jahre 814 eroberte Ḳawadh Amid und Theodosiupolis[1]), tötete und führte ihre Einwohner gefangen fort. In Amid gab es 85000 Getötete, die aus dem nördlichen Thor heraus ge-	

1) Vgl. Jos. Styl. § XLVIII.

Chronicon des Josua Stylites.	Chronicon Edessenum.	Chr. d. Dionysius von Tellmaḥrê.	Bar Hebraei Chron. Syriacum.
§ LIII pg. 51, 8 ff. und die Zahl derjenigen, die durch das nördliche Thor herausgebracht wurden, war grösser als 80000 ausser denen, die lebend weggeführt wurden.		bracht wurden, abgesehen von denen, die man aus den anderen Thoren heraustrug. — As. BO. I 273 Nota 5. — und in diesem Jahr kämpften Römer und Perser bei Tell Bešmâi[1]). Die Römer wurden geschlagen. [Die Perser] belagerten[2]) aber auch Tella und Orhâi und führten die Haraniten gefangen fort, wie wir bereits oben erzählt haben.	
§ LXII pg. 62, 1. — Er (Ḳawadh) kam abermals zu kämpfen wider Orhâi am Mittwoch, den 24 Elûl und er schloss die Stadt von allen Seiten ein ..... 63, 2 und sie legten Feuer an die Kapelle des Mâr[i] Sergi(o)s und an die der Bekenner und an alle Gebäude, die stehen geblieben waren.	LXXXI. — Im Monat Elûl desselben Jahres kam er (Ḳawadh) und belagerte Orhâi. Durch Gottes Gnade richtete er keinen Schaden an, ausser dass er die Märtyrerkapelle des Sergi(o)s und die nördliche Basilica der Bekennerkapelle in Brand stecken liess.		

1) Vgl. Jos. Styl. § LI.
2) Vgl. Jos. Styl. §§ LVIII und LIX.

W. Wright[1]) hat in seiner trefflichen syrischen Litteraturgeschichte bereits darauf hingewiesen, dass der Verfasser der Edessenischen Chronik das Werk des Josua Stylites benutzt und epitomiert habe. Die Chronik des Styliten liegt in einem kurzen Auszug vor in den No.No. LXXIV—LXXXI mit Ausnahme der No. LXXV (siehe weiter unten) und der No. LXXVII, welche die Entsetzung des Patriarchen Euphemius von Konstantinopel und die Einsetzung seines Nachfolgers Macedonius aus fremder Quelle enthält. Wenn nun auch die Angabe Wrights, dass Teile der Chronik des Josua in dem Chronicon Edessenum enthalten sind, durch eine Vergleichung aufs neue bestätigt wird, so ist doch das Urteil dieses Gelehrten, dass der Verfasser der Edessenischen Chronik selbst den Josua epitomiert haben dürfte, nicht über allen Zweifel erhaben. Im Gegenteil, es liegen Abweichungen vor, die wohl darauf hinweisen, dass die Chronik des Styliten nur mittelbar in unserer Chronik vorliegen kann. Dahin gehören die Übertreibungen der Edess. Chr. in No. LXXVI „versiegte drei Tage“ und „wurde am Himmel viele Tage sichtbar“ (doch kann letzterer Zusatz auch auf mündlicher Überlieferung oder auf Jugenderinnerung des Kompilatoren beruhen; an den Kometen, der die grossen Kriege einleitete, wird man noch lange gedacht haben), desgleichen auch das bei Josua fehlende „abgesehen vom Tempel“ derselben Nummer, obwohl hier die Annahme eines falschen Schlusses seitens des Chronisten noch möglich sein kann. Über den Zusatz in No. LXXXI „die nördliche Basilica der Bekennerkapelle“ anstatt des einfachen „Bekennerkapelle“ des Josua vgl. die Anm. in der Übersetzung. Mit Notwendigkeit müsste die bei Josua fehlende Angabe der No. LXXIV „im Monat Jyar“ auf die Benutzung einer zweiten Quelle hinweisen. Aber der uns vorliegende Josua-Text ist durchaus nicht gut erhalten, so dass auch hier die Möglichkeit eines Ausfalls immerhin zugegeben werden muss. Die No. LXXV ist trotz annähernd wörtlicher Übereinstimmung im ersten Teile mit Josua Stylites durchaus nicht aus dessen Chronik entlehnt; sie ist vielmehr ein Bestandteil der sich durch das Etteniḥ-Schema (vgl. pg. 53 f.) dokumentierenden Fortsetzung der edessenischen Bischofsliste.[2])

1) Vgl. Einleitung pg. 4, Nota 1.

2) Vgl. die Quellenuntersuchung § 20.

§ 9.

Wie schon die Vergleichungstafel zeigt, bietet Dionysius ebenfalls Angaben, die durchgehends mit denen des Josua Stylites, zum Teil mit denen des Chronicon Edessenum übereinstimmen. Da einerseits die Benutzung der Chronik des Josua Stylites seitens des Dionysius durch eine Vergleichung erwiesen wird, andrerseits das ganze Werk desselben von ihm seiner Chronik einverleibt und uns nur durch seine Vermittlung erhalten und überkommen ist[1]), so ergiebt sich hier die merkwürdige Thatsache, dass Josua zweimal in der Chronik des Dionysius enthalten ist, einmal als Epitome, sodann als vollständige, in sich abgeschlossene Arbeit. Wer ist nun der Verfasser der Epitome? Dionysius selbst? Offenbar nicht; denn es ist ein Unding anzunehmen, dass Dionysius, der den ganzen Josua seiner Chronik einfügte, denselben nochmals in einem von ihm selbst gefertigten Auszuge benutzt haben sollte. Ebenso wenig wird er die Angaben des Chronicon Edessenum, die er gekannt hat, aus dem Josua vervollständigt haben. Er muss vielmehr eine Epitome, die alle diese Angaben bereits enthielt, benutzt haben, ohne selbst zu wissen, dass sie ein Auszug des Josua Stylites gewesen ist. Dies wird auch durch die Notiz bei Dionys. (entspr. No. LXXX d. Ed. Chr.): ܐܝܟ ܡܐ ܕܡܢ ܠܥܠ ܪܫܝܡ ܗܘܐ ܠܢ „wie wir oben bemerkt haben“ bestätigt; denn mit „wir“ kann weder Josua Stylites, bei dem eine solche Angabe völlig fehlt, noch Dionysius selbst gemeint sein, da er vorher nichts von einer Aktion gegen Haran u. s. w. gesagt hat, sondern das „wir“ bezieht sich auf den Epitomator, der damit auf seine den No.No. LI und LII der Chronik des Styliten entsprechenden und entlehnten Angaben zurückweist. Die gleiche Bemerkung findet sich in der der No. LXXVI d. Ed. Chr. entsprechenden Stelle des Dionysius. Auch hier fehlt jede Beziehung auf Vorangehendes; doch lässt sich diese auf folgende Weise herstellen. Nach Josua haben im Jahre 810 die Heuschrecken dem Lande keinen Schaden zugefügt, sondern sie sind

1) Wright, Preface of his edition of the chronicle of Joshua the Stylite II pg. VIII.

gekommen und haben nur ihre Eier gelegt. Nach Dionys dagegen sind sie ins Land gekommen und haben in diesem Jahre (810) schon alles vernichtet und abgefressen. Da beide Schriftsteller sich widersprechen, dieser Widerspruch aber verschwindet, sobald man die Angabe des Dionys auf den Bericht Josuas in § XXXVIII, nach dem im Jahre 811 die ausgeschlüpften Heuschrecken gekommen sind und alles Getreide vernichtet haben, bezieht, so sind unseres Erachtens hier zwei Berichte des Epitomators, die den Heuschreckenberichten des Josua in §§ XXXIII und XXXVIII entsprechen, bei Dionysius zusammengefallen. Das beweist die von Dionys verständnislos übernommene Bemerkung des Epitomators, die sich nur auf das erstmalige Kommen der Heuschrecken im Jahre 810 (vgl. Josua Styl. § XXXIII) zurückbeziehen kann, wenn nicht, sinnlos ist.

§ 10.

Hinsichtlich der vier Angaben des Bar Hebraeus in seiner Syrischen Chronik ist nur das festzustellen, dass sie nicht aus der Chronik des Dionysius von Tellmaḥrê entlehnt sein können, denn die Angabe „es war ein Komet sichtbar“ fehlt bei Dionys. Somit wird auch hier das bereits oben gewonnene Resultat von dem Verhältnis des Bar Hebraeus [1]) zur Edessenischen Chronik gelten können, nämlich dass auch die aus der Chronik des Josua Stylites entlehnten Stücke der Edessenischen Chronik durch Michael in die Syrische Chronik des Bar Hebraeus gekommen sind, zumal die Angaben desselben die charakteristischen Eigentümlichkeiten der Edess. Chron. gegenüber dem Josua aufweisen, vgl. „viele Tage“ (LXXVI). Allein mit Sicherheit ist es nicht festzustellen; denn Bar Hebraeus liest nicht mit der Edess. Chron. die fehlerhafte Angabe „abgesehen von dem Heiligtum und dem Bischof und zwei Syncellen“, sondern mit Josua richtig „abgesehen von dem Bischof u. s. w.“; dass das jedenfalls auf einem Versehen eines Excerptors des Josua

1) Das „wiederum“ der dritten Angabe des Bar Hebraeus weist mit Notwendigkeit auf das Vorhandensein eines (vorangehenden) weiteren Heuschreckenberichtes in seiner Quelle hin.

beruhende . . . . ܘܥܕܬܐ „und die Kirche“ wieder aus Versehen ausgefallen sein sollte, wäre ein wunderlicher Zufall, und absichtlich hat gewiss kein syrischer Geistlicher die angebliche Rettung der Kirche wieder weggelassen [1]).

§ 11.

Wir haben bereits bei der Vergleichung der entsprechenden Stellen der Chroniken von Edessa und des Josua Stylites auf die charakteristischen Eigentümlichkeiten der ersteren hingewiesen. Dieselben Eigentümlichkeiten finden sich nun bei Dionysius von Tellmaḥrê, der eine Epitome der Chronik des Styliten benutzt hat. Vgl. „versiegte drei Tage lang“ und „ausser der Kirche“ [2]). Da es wenig wahrscheinlich ist, dass Dionysius diese Sonderheiten aus der Edessenischen Chronik in die Excerpte der von ihm benutzten Epitome eingetragen hat, so liegt die Ver-

1) Die bei Bar Hebr. Chron. syr. pg. 79, 12 vorangehende Notiz:

„In seinem achten Jahre (des Anastasius) erregte gegen Ḳawadh sein Bruder Zamasp einen Aufstand und war König zwei Jahre lang. Ḳawadh floh und zog nach Sammlung eines Heeres gegen seinen Bruder, schlug und tötete ihn. Darauf herrschte er 30 Jahre.“

stammt nicht aus der Chronik des Josua, wenn dieser auch über den gleichen Gegenstand (vgl. § XXIV) berichtet. Bar Hebr. Chr. syr. pg. 79 Z. 17 ff. folgte der dem syrischen, erweiterten Geschichtswerke des Zacharias entnommene Bericht über die Belagerung und Eroberung der Städte Theodosiupolis und Amid durch Ḳawadh: ein dürftiger, aber in seiner Dürftigkeit doch wörtlicher Auszug, vgl. Land, Anecd. III 203, 13 bis 210. 23, Michael pg. 174, Zeile 3 ff., wozu indes zu bemerken ist, dass nach der Quelle der Hunneneinfall zur Zeit der Regierung des Anastasius stattfand, (im 13. Jahre, vgl. Land, Anecd. III, 203, 16) nicht, wie Bar Hebraeus fälschlich angiebt, unter der Regierung des Zeno. Zu bemerken ist hier, dass diese Partien bei Land Anecd. III auf keinen Fall aus dem griechischen Zacharias stammen, sondern aus einem Âmidener syrischen Originalbericht, vermutlich durch Joh. von Ephesus vermittelt (vgl. Theodor Nöldeke, Tabari-Übersetzung pg. 146 Note 1; anders G. Krüger, Monophysitische Streitigkeiten im Zusammenhang mit der Reichspolitik, Jena 1884 pg. 20—43). — Ob Dionys dem Zacharias folgt, ist nicht sicher, denn die bei Ass. BO. I 274 Nota 2 mitgeteilten Angaben weichen stark von Zacharias (aber auch von Josua Stylites) ab.

2) Dionysius hat eine gewisse Kongruenz hergestellt, indem er aus dem Bischof das „Bischofshaus“ macht!

mutung nahe, dass die sowohl der Edessenischen Chronik als auch der des Dionys zu Grunde liegenden Auszüge identisch gewesen sind.

§ 12.

Fassen wir jetzt kurz die Resultate zusammen, die wir durch unsere Untersuchung gewonnen haben, so sind es die folgenden:

1) Dionysius von Tellmaḥrê hat die Edessenische Chronik als Quelle für seine Angaben über die edessenischen Bischöfe bis zur Inthronisation des Nestorianers Ibas benutzt [1]).

1) Hiernach könnte es scheinen, als ob Dionysius nur die edessenische Bischofsliste oder den Teil derselben, der bis zur Erhebung des Ibas auf den Bischofsitz reicht, benutzt habe; allein Dionys hat die Edessen. Chronik in der Gestalt und dem Umfang, wie sie uns heute noch vorliegt, gekannt und benutzt, und dass er bei Ibas abbricht (gerade so auch Bar Hebraeus), hat gewiss andere, offenbar in seiner Gegnerschaft gegen den Nestorianismus resp. Katholicismus wurzelnde Gründe. Von den späteren Bischöfen, von denen unsere Chronik handelt, erwähnt er noch den Cyrus (vgl. BO. I 353, Nota 1), den Paulus und Asclepius, hauptsächlich wohl den Berichten des Johannes von Ephesus folgend; vgl. BO. I 409 ff. die Noten und Land. II, 289—298. — Nach W. Wright Syr. Lit. l. l. pg. 846 soll Dionys für den ersten Band seiner vierbändigen Chronik neben dem Chronicorum Canonum Liber des Eusebius, seiner Hauptquelle, unter andern auch die Edessenische Chronik benutzt haben. Wright hat, wenn wir richtig sehen, die Angaben von Gelzer und Siegfried in der Praefatio ihres Werkes: Eusebii Canonum Epitome ex Dionysii Telmaharensis Chronico petita (Leipzig 1884), pg. VII No. III: „Regum Edessenorum seriem exhibet ex chronico fortasse Edesseno, quam publici juris fecit J. S. Assemanus in primo Bibliothecae Orientalis tomo“ verlesen. Sein Urteil ist falsch; denn abgesehen von der geringen Anzahl der in Betracht kommenden Angaben (10) der Edessenischen Chronik — der bei Ass. BO. I 393, Note 3 mitgeteilte Flutbericht (der zweite) des Dionys ist in dem ersten Bande nicht mehr enthalten, auch überhaupt nicht aus der Edessenischen Chronik entlehnt — sind die für Dionysius, der doch die Königsliste von Edessa überliefert hat, wichtigsten Notizen unserer Chronik (V, IX) garnicht benutzt. Gewissermassen ähnelt die Angabe Dion. v. Tellm. ed. Tullberg I, 157, 10 ܘܒܫܢܬ ܫܬ ܕܡܠܟܗܘܢ ܩܪܒ ܠܘܩܝܘܣ ܠܦܪ̈ܬܝܐ ܘܫܥܒܕ ܐܢܘܢ „In ihrem (des Lucius und Aurelius) sechsten Jahre bekämpfte und unterjochte Lucius die Parther“ der

2) Michael Syrus hat, obwohl er die Angaben der Edessenischen Chronik bei Dionysius von Tellmaḥrê gekannt hat, unmittelbar die Edessenische Chronik für sein Werk benutzt.

3) Bar Hebraeus hat vermutlich die Edessenische Chronik nicht gekannt, jedenfalls aber hat er die Angaben derselben aus der Chronik des Michael Syrus entnommen.

4) Die der Chronik des Josua Stylites entsprechenden Angaben der Chroniken von Edessa und des Dionysius von Tellmaḥrê sind wohl nicht unmittelbar ans der Chronik des Styliten, desgleichen auch die des Dionysius nicht aus den der Edessenischen Chronik entlehnt, sondern sie gehen vermutlich auf eine Epitome dieser Chronik des Josua zurück.

5) Die der Chronik des Josua Stylites entsprechenden Angaben des Bar Hebraeus in seiner syrischen Chronik zeigen Berührungspunkte mit der Edessenischen Chronik und dem Josua Stylites, doch ist das Abhängigkeitsverhältnis unklar.

No. VII der Edessenischen Chronik, aber an eine Entlehnung ist durchaus nicht zu denken, schon wegen der Zahlangabe, die mit dem Armenier des Euseb übereinstimmt. Vgl. auch die Überschwemmungsberichte der beiden Chronisten; Chr. Edess. I — Dionysius von Tellmaḥrê ed. Tullberg I p. 162, die einander völlig widersprechende Thatsachen berichten; so redet z. B. der klare authenische Bericht der Edessen. Chron. von der Zerstörung der westlichen Mauer, Dionysius (ebenso auch der zweite [?] desselben, dessen Angaben fast wörtlich mit den des ersten übereinstimmen) von der Zerstörung der östlichen Mauer.

II.

Die Quellen der Edessenischen Chronik.

§ 13.

Neben der inneren Kritik der Berichte, die die wichtigste Grundlage jeder Quellenuntersuchung ist, tritt bei unserer auf ihre Quellen hin zu untersuchenden Chronik die Chronologie in den Vordergrund, und zwar ist sie in unserem Falle von um so grösserem Werte, als gerade der Orient und besonders Syrien überreich an Zeitrechnungen sind und fast jede Stadt sich einer eigenen bedient.

Da die edessenische Chronik das Werk eines Edesseners und in Edessa selbst entstanden ist, so darf man voraussetzen, dass die Ära dieser Stadt, welche die Edessenische oder gemeinhin die seleucidische oder Graecorum genannt wird, den Zeitangaben der Chronik zugrunde liegt. Thatsächlich ist diese Zeitrechnung, die mit dem 1. Oktober 312 ihr erstes Jahr beginnt, in den No. No. XXXI und CIV angewandt. In jener ist der September 373, in dieser der September 532 gemeint, wie durch andere Berichte erhärtet wird (vgl. die Noten zur Übersetzung). Inwieweit diese Ära auch in den übrigen Berichten der Edessenischen Chronik vorliegt, wird im Folgenden untersucht werden.

§ 14.

Schon äusserlich erkennbar folgt eine kleine Anzahl von Berichten gegen das Ende dieser edessenischen Ära nicht. Sie rechnen nach den Regierungsjahren der Kaiser, denen an zwei Stellen die Rechnung nach den laufenden Jahren der Griechen

und einmal sogar die nach Indictionen beigefügt sind. Diese Rechnungsweise liegt vor in den No. No. LXXXIII. LXXXV. LXXXVII. XCVI, denen sicher auch No. XCV beizuzählen ist [1]), und dieser Wechsel in der Rechnung führt auf die Vermutung, dass ein Quellenwechsel vorliegt, zumal auch nach No. XCVI, in der ein Bericht aus dem Jahre 850 Gr. vorliegt, der folgende ein Ereignis des Jahres 837 zur Darstellung bringt. Man beachte ferner, dass es sich in den No. No. LXXXVII und XCV um die Anerkennung der vier Synoden handelt, in LXXXVIII aber nur die Anerkennung der Synode von Chalcedon verlangt wird.

Wie gesagt findet sich neben der Rechnung nach den Regierungsjahren der Kaiser bei den No. No. LXXXVII und XCVI die nach laufenden Jahren d. Gr. und bei letzterer noch die nach Indictionen, welche Zeitrechnung hier allein in der Chronik gebraucht ist. Bereits in den Anmerkungen zu den Übersetzungen der einzelnen Berichte ist auf die Widersprüche zwischen den verschiedenen Zeitrechnungen derselben hingewiesen, die mit scheinbarer Notwendigkeit zu der Annahme führen, die Rechnung nach den laufenden Jahren der Griechen und nach Indictionen sei ein Zusatz unseres Chronisten. Allein dann ist es doch merkwürdig, dass der Chronist nur diesen beiden Angaben diese Berechnungen hinzugefügt hat. Vielmehr lösen sich diese Widersprüche sehr leicht, wenn wir die Regierungsjahre der Kaiser mit Anfang jeder Indiction, also am 1. September unseres Jahres, beginnen lassen, wie wir bereits bei No. LXXXVII nachgewiesen haben [2]).

---

1) Ob No. LXXXIV ebenfalls zu dieser Quellenschicht gehört, ist nicht ganz sicher; doch scheint sie zu der voraufgehenden No. zu gehören. In diesem Falle gehört auch No. LXXVII noch zu dieser Quellenschicht, da beide m. E. nicht zu trennen sind.

2) Auch No. LXXXV spricht für diese Rechnung. Danach rebellierte Vitalian im vierundzwanzigsten Jahre des Anastasius. Nach Theophanes ist der Aufstand bereits im 23. Jahr des Kaisers, indem er nach üblichem Gebrauch das 23. Jahr vom 11. April 513/4 zählt, ausgebrochen. Da nun nach Zacharias von Mitylene Vitalian nach dem Tode der Kaiserin Ariadne † 824 Gr. = 512/3 D.) sich gegen Anastasius erhob, so wird auch hier der 1. Sept. 513 als der Beginn des 24 Jahres des Anastasius gelten müssen (vgl. hierzu die Ausführungen Loofs' in seinem Werke, Leontius von Byzanz, — Texte und Untersuchungen u. s. w. von v. Gebhardt und Harnack Bd. III Heft 1 u. 2, Leipzig 1887 pag. 245/6, — der auch die Quellenverhältnisse einer Untersuchung unterzogen hat).

Mit diesem Resultat sind wir zugleich auch über die Herkunft unserer Quelle im Reinen. Sie kann nicht das Werk eines edessenischen Historikers oder Chronisten sein, geschweige denn authenische Aufzeichnungen des edessenischen Archivs enthalten; dafür spricht auch, dass sie specifisch edessenische Berichte garnicht hat. Die Rechnung mit dem Jahresbeginn am 1. September weist auf Antiochien hin, wo sie, unter dem Einfluss der Indictionenrechnung entstanden, einzig und allein heimisch war, vgl. Ideler, Handb. der mathemat. und techn. Chronologie I p. 454. Auch die ursprünglich griechische Form zeigt sich noch besonders klar in der Zeitangabe der No. XCVI. Der Ausdruck ܕܐܦܛܘܡܣܝܣ ܕܕܘܬܪܢܐ „zweite Indiction" ist wörtlich aus dem Griechischen übertragen; specifisch syrisch würde er einfach ܡܘܬܪܢܐ oder ܒܐܦܛܘܡܣܝܣ ܕܕܘܬܪܢܐ lauten.

Ob die wenigen Berichte, die unser Chronist giebt, ein Auszug aus einem grösseren antiochenischen Geschichtswerk sind, oder ob der Chronist sie aus einer Chronographie nur abgeschrieben hat, muss dahingestellt bleiben. Wahrscheinlich hat die Quelle die Geschichte der Regierungszeiten des Anastasius, Justin und teilweise auch des Justinian umfasst. Unser Chronist bricht zwar mit dem Bericht über die Vertreibung des Severus von Antiochien und Philoxenus von Mabbog, den er dieser antiochenischen Quelle entnommen hat, ab, um erst, nachdem er in fortlaufender Erzählung die edessenische Kirchengeschichte bis zum Jahre 838 behandelt hat, dieselbe wieder aufzunehmen. Allein dieser Übergang zu der edessenischen Kirchengeschichte ist u. E. dadurch bedingt, dass der Name des Patriarchen Paulus Judaeus von Antiochien, mit dem die antiochenische Chronik sicherlich ihre Berichte fortgesetzt haben wird, unserem Chronisten Gelegenheit bot, wieder zur Kirchengeschichte von Edessa zurückzukehren und mit Paulus von Edessa [1]) fortzufahren. Dass es sich durchaus nicht empfiehlt, mit Assemani die No. XCV auf LXXXVII folgen zu lassen, beweist einmal, dass eine so plötzliche Veränderung des Namens „Justinê" in „Justinianê" wenig glaubwürdig ist, sodann dass an anderer Stelle Justinianus der

1) Zu bemerken ist, dass auch die armenische Übersetzung des Michael Syrus den Paulus Judaeus von Antiochien und den Paulus von Edessa zusammenwirft.

„gottliebende“ genannt wird, während dem Justin dieses Lob nirgends gespendet ist. Sprachlich ist im übrigen die Beziehung des Wortes „Justinianê“ auf Justin statthaft, ebenso wie sie geschichtlich berechtigt ist; denn Justin wie Justinian waren Eiferer für die chalcedonische Orthodoxie.

Was die dogmatische Stellung des Verfassers dieser antiochenischen Quelle betrifft, so ist er ein Anhänger der justinianischen Kirchenpolitik. Zum Beweise braucht man sich nicht auf das Prädicat, das dem Justinian zuerkannt wird, zu stützen, da es nicht feststeht, ob es vom Verfasser herrührt, oder nicht vielmehr von dem Verfasser der Edessenischen Chronik hinzugefügt ist. Klar tritt seine Orthodoxie zu Tage in der No. LXXXIII, wo er über die vom Kaiser Anastasius angeordnete, aber durch ein übernatürliches Wunder vereitelte Verbrennung der Akten des chalcedonischen Concils berichtet, desgleichen in No. XCV, die über den Eifer des Justinian für die Anerkennung der vier öcumenischen Concilien handelt. Es ist sehr bedauerlich, dass uns von dieser Quelle in unserer Chronik nicht mehr erhalten ist. Sie ist die älteste Quelle aus antiochenischen Kreisen, die der chalcedonischen Rechtgläubigkeit huldigt, während die chronographischen Arbeiten eines Domninus, der nach Zenos Tode schrieb, und Theophilus (?), der bis zum zweiten Consulat des Justinian das Werk des Domninus fortführte, monophysitische gewesen sind[1]).

§ 15.

Ein weiterer Bericht unserer Chronik, der die gleiche Ära nach der Weise der Antiochener mit dem Jahresanfang am 1. September hat, möge an dieser Stelle gleich angefügt werden.

---

1) Beide Schriftsteller sind von Malalas für seine Chronographie benutzt, vgl. Mal. 266, 10. 428, 17. Über ihren Monophysitismus, der freilich an einigen Stellen von Mal. plump verdeckt worden ist, vgl. Mal. 381, 2 ff. 407, 4 (*καθὼς ἐν ταῖς ἀνατολικαῖς πόλεσιν λέγουσιν*) 415 ult. ff. das *λεγομένων* (416, 2) ist ein Zusatz des orthodoxen Überarbeiters. So mit Freund, Antiochenische und Constantinopol. Stadtchronik, trotz Malalas eigenem Zeugnis, s. Patzig, Unerkannt und unbekannt gebliebene Malalasfragmente (Programm der Thomasschule, Leipzig 1890).

Es ist der Bericht No. LXIX über den Todestag Simeons des Styliten, Mittwoch den 2. Elûl 771. Nach Assemanis Berechnungen (BO. I, 405 Nota 3), denen Ideler, Handbuch der Chron. I p. 455 beistimmt, ist der 2. September 459 gemeint, welcher Tag auf den Mittwoch fiel. Daraus ergiebt sich hier ebenfalls der freilich keineswegs durchgängige Gebrauch der antiochenischen Zeit-Rechnung mit dem Jahresbeginn am 1. Sept. statt des gewöhnlichen am 1. October. Dass aber diese Notiz in keinem Verhältnis zu der obengenannten antiochenischen Quelle steht, beweist das Fehlen des dieser Quelle eigentümlichen Schemas der Zeitangabe. Die No. LXIX dürfte vielmehr einem Martyrologium entstammen.

§ 16.

Unterziehen wir die dieser antiochenischen Quelle folgenden Angaben, die über das Erdbeben, die Feuersbrunst in Antiochien und den Tod des Patriarchen Ephrasius handeln, einer Prüfung, so weist uns der Inhalt derselben ebenfalls nach Antiochien. Vergleichen wir zunächst die Angaben unserer Chronik mit den Parallelberichten des Johannes Malalas (419, 5—421, 21. 423, 19 ff. 442, 18 ff.) und bei Euagrius IV cp. 5/6, Johannes von Ephesus (Land, Anecd. II 299—302) und der Fragmente des Chronicon Paschale (bei Freund, antiochen. und konstantinopolitan. Stadtchronik, Jena 1882, p. 39, No. 5 ff.), so ergiebt sich betreffs der No. XCVIII unserer Chronik als ein Grundirrtum dieses Berichtes die Angabe einer Feuersbrunst in dem besagten Jahre, dem gegenüber die der übrigen von einem heftigen Erdbeben allein Anspruch auf geschichtliche Wahrheit machen kann. Ja, Johannes von Ephesus berichtet sogar (Land, Anecd. II 302, 13 ff.): „. . . . das Erbarmen und die Gnade Gottes wurden offenbar, welche nicht zuliessen, dass das Feuer sie (die Stadt) ergriffe und verbrenne, wie in der früheren Zerstörung“. Dagegen wissen wir von einer 30—40 Tage währenden Feuersbrunst, welche infolge des grossen Erdbebens vom Jahre 526 entstand und welcher samt den Trümmerhaufen auch die noch erhaltenen Baulichkeiten der Stadt zum Opfer fielen (Mal. 420, 3 ff. Johann v. Ephesus pg. 300 unten), und ferner von einer Feuersbrunst, welche diesem Erdbeben bereits

voraufging und sechs Monate hindurch in häufigen Bränden viel Schaden in der Stadt anrichtete (Malal. 417, 9 ff., Johann. von Ephes. 299, 1 ff.). Da nun aber erstere, wenn auch nicht wörtlich mitgeteilt, so doch inhaltlich in Nr. XCVII unserer Chronik (vgl. Mal. 419, 5 ff. Johannes von Ephes. 299, 9 ff. Euagrius IV, 5) enthalten ist, so bedarf es nur einer Vergleichung mit der zuletzt genannten.

Malalas 417, 9 ff.	Johannes v. Ephesus Land, Anecd. II 298 ult.	Chronicon Edessenum. No. XCVIII.
Τῷ δὲ αὐτῷ χρόνῳ, Ἀνατολίου τοῦ Καρίνου ὄντος κόμητος ἀνατολῆς, συνέβη ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐμπρησμὸν μέγαν γενέσθαι ὑπὸ θεϊκῆς ὀργῆς· ὅστις ἐμπρησμὸς προεμήνυσε τὴν τοῦ θεοῦ μέλλουσαν ἔσεσθαι ἀγανάκτησιν. … ἐγένοντο δὲ καὶ μετὰ ταῦτα ἐμπρησμοὶ πολλοὶ εἰς διαφόρους γειτονίας τῆς αὐτῆς πόλεως, καὶ ἐκαύθησαν πολλοὶ οἶκοι καὶ ἀπώλοντο πολλαὶ ψυχαί, καὶ οὐδεὶς ἐγίνωσκε πόθεν τὸ πῦρ ἀνήπτετο.	Im Jahre 837 entstand plötzlich eine Feuersbrunst in der Stadt Antiochien, so dass deren grösster Teil in kurzem verbrannte, gleichsam wie durch den Zorn Gottes. ……. so plötzlich ergriff das Feuer allerorten die einzelnen Quartiere der Stadt fast sechs Monate lang. Die meisten Seelen der Stadt Antiochien giengen zugleich mit ihren übriggebliebenen Häusern zu Grunde. Niemand konnte in Erfahrung bringen, woher das Feuer kam u. s. w. ܘܠܐ ܡܫܟܚܝܢ ܗܘܘ ܒܢܝ̈ܢܫܐ ܠܡܕܥ ܡܢ ܐܝܟܐ ܐܬܝܐ ܗܘܬ.	Am 15. Thešrîn ʾḥerâi des Jahres 839 war eine grosse Feuersbrunst in Antiochia und sie verzehrte den grössten Teil von dem, was von dem Erdbeben übrig geblieben war. Woher das Feuer kam, blieb unbekannt. ܡܢ ܡܘܬܒܗ ܕܢܘܪܐ ܠܐ ܐܫܬܘܕܥ ܐܝܟܢܐ ܗܘ.

Da alle drei Berichte dasselbe Characteristicum: die Unkenntnis, wie das Feuer entstanden ist, haben, so weist

die Angabe der Edessenischen Chronik mit Notwendigkeit auf diese Feuerbrunst. Da sie aber bereits im Jahre 837 (Herbst 525) stattgefunden hat, die Jahreszahl 839 oder richtiger 840 auf das zweite bezw. sechste[1]) Erdbeben hinweist, so bleibt nur die Annahme einer Zusammenfassung dieser beiden Ereignisse als einziger Ausweg übrig[2]). Es unterliegt keinem Zweifel, dass die betreffenden Angaben der Edessenischen Chronik wie die entsprechenden des Malalas (Johannes Rhetor bei Euagrius), des *μέγας χρονόγραφος*, u. s. w. im letzten Grunde auf die officiellen Berichte des Stadthauses zu Antiochien zurückgehen; nur den Weg, auf dem sie in unsere Chronik gekommen, aufzuspüren ist eine Unmöglichkeit. Dass sie der Stadthaussammlung direct entnommen sind, ist wenig wahrscheinlich. Auch die uns erhaltenen Schriftsteller als Quellen anzunehmen hat wenig für sich. Die einzige Möglichkeit bliebe, an Malalas selbst (oder seine Quelle) zu denken (aber kaum an seinen Ausschreiber Johannes von Ephesus). Vgl. auch, was Land (Anecd. I p. 168, 12 ff.) in den Scholien über die Herkunft der beiden Berichte (über die Erdbeben in Antiochien vom Jahre 456 u. 460 Dom.) des Liber Chalipharum fol. 44 r—47 r sagt.

Die drei Berichte mit der ersten antiochenischen Quelle zusammenzubringen, ist unzulässig wegen der verschiedenen Zeitrechnung. Für die kirchliche Stellung ihres Verfassers geben sie keinen Anhalt.

---

1) Wir folgen hier im Interesse der Übersichtlichkeit der Zählung des **Malalas** (442, 18) und der von ihm abhängigen Historiker, im übrigen vgl. C. Odofredus Müller, de antiquitatibus Antiochenis, Abhdlg. I, 5 in Commentationes Societ. Reg. Scientiar. Gotting. recent. Tom. VIII (1841) pag. 217 ff.

1) Die Angabe der Edess. Chron. „und verbrannte den grössten Teil dessen, was von dem Erdbeben übrig gelassen war“ weist auf ein vorangegangenes Erdbeben hin. Es kann diese Angabe eine Stelle im Auge haben, welche der des Mal. 442, 20—22: *ὥστε τὰ ἀνανεωθέντα τίσματα ὑπὸ τῶν πρῴην γενομένων φόβων καταπεσεῖν κτλ.* vgl. Joh. v. Eph. Land II 302, 1 entspricht; besser aber scheint uns eine Beziehung auf eine Stelle etwa wie Malal. 420, 4—5: *καὶ ἕτεροι δὲ οἶκοι μὴ πεπτωκότες ὑπὸ τοῦ πάθους τοῦ θεϊκοῦ ὑπὸ τοῦ πυρὸς διελύθησαν ἕως θεμελίων.* In diesem Falle liegen also Reminiscenzen an drei Begebenheiten vor.

§ 17.

Einer dritten Quellenschicht begegnen wir in den Berichten No. No. CII—CV. Da sie alle die Einfälle der Hunnen in das Römische Gebiet und die Perserkriege des Chosrau, des Sohnes und Nachfolgers des Ḳawadh, nach dem Frieden des Rufin zum Gegenstand haben, so dürften sie einem grösseren Geschichtswerk über die Perserkriege entstammen, das nicht vor dem Jahre 542, vermutlich erst nach dem Abschluss des Waffenstillstandes 546 verfasst ist, aus dem unser Chronist aber nur die Angaben bis zur Belagerung von Edessa durch den Perserkönig benutzt hat, wie das gleiche Verfahren mit der Epitome der Chronik des Josua Stylites beweist.

Eine Ausbeute für die Beantwortung der Frage nach dem dogmatischen Standpunkt des Verfassers liefern die Angaben dieser Quelle nicht.

§ 18.

Ehe wir zu den aus edessenischen Quellen stammenden Nachrichten übergehen, liegt es uns ob, die Angaben vor No. LXXIV — hier setzen die Berichte aus der Epitome des Josua ein — einer Betrachtung zu unterziehen. Eine Quellenscheidung ist uns wenigstens nicht gelungen, da es an sicheren Anhaltspunkten gebricht. Wir begnügen uns daher mit der Aufzählung der uns aufgefallenen Eigentümlichkeiten.

Die Zeitangabe der No. III: „Im Jahre 266“ ist durch Berechnung mit dem Jahre 309 gewonnen, vgl. die Anmerkungen zur Übersetzung.

No. VII steht der Angabe des Hieronymus hinsichtlich der Fassung und Zeitangabe nahe.

Schwierigkeiten machen besonders die kirchengeschichtlichen Angaben von No. XXXVI—LXV, in welchen die Chronologie durchgehends fehlerhaft ist und um ein, zwei und mehr Jahre abweicht, vgl. die Noten zu den No. No. XXXVI, XLV, Ĺ, LIII, LVIII, LXIII, LXV. Einige No. No. entziehen sich endlich ganz unserer Kontrolle, so No. XLVI über die Abfassung der Kommentare Theodors von Mopsuestia, No. LV über den Pelagianis-

mus, No. LVI über den Episcopat des Andreas von Samosata, No. LVII über den Staubregen in Konstantinopel (vgl. die Anmerkungen zu den betreffenden NNo.), da sie durch keine anderen Mitteilungen zu belegen sind. Da aber gerade alle diese Angaben von grosser Wichtigkeit für die Lösung der Frage über die dogmatische Stellung des Verfassers der Chronik sind, so haben wir ins Auge zu fassen, ob nicht der Verfasser im Interesse seines und seiner Partei dogmatischen Standpunktes Veränderungen oder Versetzungen vorgenommen hat. U. E. unterliegt es keinem Zweifel, dass mit der Versetzung von No. LVII wenigstens der Verfasser sich eines Betruges schuldig macht.

Zu bemerken ist schliesslich noch, dass die Angaben von dem Bau von Amid und Tella (No. XIX u. XX), die sich in dem ebenfalls in Edessa entstandenen Liber Chalipharum finden[1]),

---

1) Die in Frage kommenden Stellen gehören dem einheitlichen Stück des Liber Chalipharum fol. 36r—37r 11 (Land, Anecd. I pag. 2—3, 16) an, das arianischer Herkunft ist, vgl. den ehrenden Beinamen des Arianers Leontius fol. 37r 4/5. ܓܒܪܐ ܢܟܦܐ „vir castus“ vgl. Hieronymus, Schöne, Eusebi Chron. Can. lib. II 192. Die Angaben dieses Stückes finden sich fast durchgehend in der Chronographie des Theophanes, worauf der Herausgeber Land in den Scholien bereits aufmerksam gemacht hat, und decken sich weiter annähernd mit den Berichten des Fortsetzers der Eusebianischen Canones, Hieronymus. Andere Stellen, die sich bei Theophanes nicht finden, stimmen mit den des Chronicon paschale, z. B.:

Chronic. pasch. pg. 526, 1—4.	Lib. Chalipharum. Land I p. 2, 1ff.
Κατ' αὐτὸν δὲ τὸν καιρὸν κατὰ τῶν πολεμίων τῆς τῶν Χριστιανῶν πίστεως στρατεύσας ὑπηγάγετο τῇ εὐχῇ τὴν νίκην. διὸ καὶ κυριακὰ πρὸς ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν κατὰ τόπους εἰς τιμὴν τοῦ ἐπὶ πάντων σωτῆρος Χριστοῦ τοῦ θεοῦ ἡμῶν πεποίηκεν.	Constantinus clementissimus contra eos, qui Christianorum fidem impugnabant, bellum paravit et victoriam a Deo precibus impetravit. Praeterea ecclesias conversionis Christianae ergo undique in Dei honorem condidit.
527, 9 (vgl. Theoph. 41, 1—3) *Δρέπανον ἐπικτίσας ὁ βασιλεὺς Κωνσταντῖνος ἐν Βιθυνίᾳ εἰς τιμην τοῦ ἁγίου μάρτυρος Λουκιανοῦ ὁμώνυμον τῇ μητρὶ αὐτοῦ Ἑλενούπολιν κέκληκεν κτλ.*	Drepanum in Luciani martyris, qui illic sepultus est, honorem instauravit et ex Helenae matris nomine Helenopolin vocavit.

Auch in dem Chronicon paschale ist die Benutzung einer arianischen Quelle nachweisbar vgl. 535, p. 14 *ὁ μακάριος Λεόντιος, ὁ ἐπίσκοπος*

offenbar auf griechische Quellen zurückgehen (vgl. die Anmerkungen zu den betreffenden No. No.). Desgleichen auch die No. XXVII über den Regierungsanfang des Valentinianus und Valens, da die syrische Transscription der Namen auf die griechischen Wörter zurückgeht, nicht nur wegen des „es" statt „ens" in ܘܠܝܣ (Walês), sondern namentlich wegen des „Waw (ܘ) = Οὐα" für „v", dessen eigentlicher Vertreter das Beth (ܒ, ܒ݂) ist.

§ 19.

Indem wir zur Prüfung der speziell Edessa betreffenden Berichte übergehen, beginnen wir mit dem ersten Überschwemmungsbericht (I), der schon, was den Umfang anlangt, ein selbständiges Stück unserer Chronik darstellt. Derselbe scheint die einzige Urkunde aus heidnischer Zeit gewesen zu sein, die im Bischofsarchiv aufbewahrt worden ist. Zu seiner Erhaltung dürfte die Erwähnung des „Heiligtums der Kirche der Christen" nicht wenig beigetragen haben (vgl. Nestle in den Götting. Gel. Anz. 1880 p. 1525). Die Abfassung des Berichtes kann nicht, wie bisher durchgängig, aber irrtümlich, angenommen worden ist, unmittelbar nach dem schrecklichen Ereignis stattgefunden haben. Die Angabe, dass König Abgar seinen von dem schweren Unglück betroffenen Unterthanen die Steuer erliess, und dass „die Leistung derselben fünf Jahre lang unterblieb, bis dass sich die Stadt wieder bevölkert hatte und mit Gebäuden geschmückt war", d. h. bis zum Jahre 517 der Griechen (= 206 uns. Z.) incl., setzt einen längeren Zeitraum seit der Katastrophe voraus. Die Vollendung des Winter- und des Sommerpalastes, in denen Abgar nach unserem Berichte Wohnung nahm, fand erst im Jahre 517 d. Gr. (= 205/6) statt (vgl. No. IX, auch die Note). Der Überschwemmungsbericht ist also frühestens im Sommer 517 (= 206) abgefasst worden.

Ἀντιοχείας τῆς Συρίας, ἀνὴρ κατὰ πάντα πιστός τε καὶ εὐλαβὴς καὶ ζηλωτὴς ὑπάρχων τῆς ἀληθοῦς πίστεως κτλ. — vgl. 547 ult. Μελέτιος ὁ ἐπὶ ἀσεβείᾳ καὶ ἑτέροις κακοῖς καθῃρημένος κτλ. Alfr. v. Gutschmid (Theol. Litteraturzeit. 1880 pg. 83a Note) will unter dieser arianischen Quelle den Philostorgius verstehen, allein beide Berichte weichen so sehr von einander ab, dass sie unmöglich derselben Hand entstammen können.

Die Schlussnotiz steht sichtbar mit den voraufgehenden Angaben in keiner Beziehung und ist inhaltlich nur eine Wiederholung der vier Überschwemmungsberichte. Eine Vergleichung der Schlussnummer mit den Parallelberichten (No. I, XI, LII, XC) zeigt, dass sie verhältnismässig genauere Zeitangaben hat, insofern sie gegenüber der No. XI den Monat und gegenüber der No. LII Monats- und Wochentag der Überschwemmung mitteilt, auch hinsichtlich der letzteren die regierenden Kaiser richtig angiebt. Daraus erhellt, dass diese Zusammenfassung der vier Überschwemmungsberichte nicht auf die vier Einzelberichte zurückgeht, sondern vermutlich von dem Verfasser der Chronik als Ganzes aus einer Quelle herübergenommen ist. Doch liegen den sich entsprechenden Überschwemmungsberichten offenbar dieselben Quellen zu Grunde; so geht die erste Angabe von No. CVI auf den authentischen Bericht No. I zurück. Da nun die Hinzufügung des jeweiligen Bischofs von Edessa bei den beiden letzten Angaben der Schlussnummer auf die Mitwirkung kirchlicher Kreise bei der Abfassung der Berichte hinweist, — auch die Angabe der Ferie in dem 3. Überschwemmungsbericht der No. CVI zeigt den christlichen Einfluss — so haben die authentischen Berichte dieser beiden Nummern jedenfalls auch im Bischofsarchiv der Stadt Edessa gelegen. Woher stammen die beiden anderen Berichte? haben sie auch an demselben Orte gelegen?

Die Beantwortung der vorliegenden Fragen macht es uns zur Notwendigkeit, über das edessenische Bischofs- oder Kirchenarchiv einige kurze Bemerkungen hier einzuflechten. Dass in der That ein derartiges Archiv in Edessa bestanden haben muss, bestätigen der Liber Chalipharum [1]) und Eusebius [2]), dessen An-

1) Vgl. Land Anecd. I p. 167: „Im Jahre 309 nach der Ära des Alexander von Macedonien erschien unser Heiland in der Welt und verweilte 33 Jahre auf Erden nach dem Zeugnis, welches wir in den authentischen Büchern des Archivs von Orhâi (ܟܬܒ̈ܐ ܡܗܝ̈ܡܢܐ ܕܒܝܬ ܐܪ̈ܟܐ ܕܐܘܪܗܝ) gefunden haben.

2) Histor. eccl. I, 13: *ἔχεις καὶ τούτων ἀνάγραπτον τὴν μαρτυρίαν, ἐκ τῶν κατὰ Ἔδεσσαν τοπηνικάδε βασιλευομένην πόλιν γραμματοφυλακείων ληφθεῖσαν. Ἐν γοῦν τοῖς αὐτόθι δημοσίοις χάρταις τοῖς τὰ παλαιὰ καὶ τὰ ἀμφὶ τὸν Ἄβγαρον πραχθέντα περιέχουσι, καὶ ταῦτα εἰσέτι καὶ νῦν ἐξ ἐκείνου πεφυλαγμένα εὕρηται. Οὐδὲν δὲ οἷον καὶ αὐτῶν ἐπακοῦσαι τῶν ἐπιστολῶν, ἀπὸ τῶν ἀρχείων ἡμῖν ἀναληφθεισῶν καὶ τόνδε αὐτοῖς ῥήμασιν ἐκ τῆς Σύρων φωνῆς μεταβληθεισῶν τὸν τρόπον.*

gaben nicht in Zweifel gezogen zu werden brauchen [1]). Seit wann existiert in Edessa ein solches kirchliches Institut? Nach Eusebius (Kirchengesch. V 23, 4.) Zeugnis bestanden bereits in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts christliche Gemeinden „in der Osroëne und den dortigen Städten“ [2]), die sich an dem durch Victor von Rom (188—198) veranlassten Osterstreite beteiligten, und wir dürfen bestimmt annehmen, dass um diese Zeit eine Christengemeinde in der Hauptstadt dieser Landschaft, in Orhâi, der ersten Bildungsstätte Syriens, bestanden hat, welcher jenes in dem ersten Überschwemmungsbericht nur so nebenbei erwähnte „Heiligtum der Kirche“ als Gotteshaus gedient hat. Aber dieser Bericht selbst ist, wie sein ganzer Inhalt beweist und die Unterschrift deutlich genug bestätigt, kein christliches Machwerk; er ist vielmehr der offizielle Bericht der königlichen Schreiber, dazu bestimmt, im königlichen Archiv [3]) niedergelegt

1) Vgl. Lipsius, Abgarsage, 1880, p. 14; v. Gutschmid, Berichte über die Verhandl. d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch., 1876, „Über die Glaubwürdigkeit der Armen. Geschichte des Moses von Khoren“ p. 22.

2) Vgl. Tixeront, Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar, Paris 1888, Cap. I, dazu Daschian, zur Abgarsage, in der Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes IV Heft I p. 21. Lipsius, Apocryphe Apostelgesch. u. Ap.-leg. Ergänzungsband p. 105 f.

3) Seit wann und bis zu welcher Zeit ein königliches Archiv in Edessa bestanden hat, ist schwer zu entscheiden. Vermutlich ist es nicht alt gewesen und nicht alt geworden; mit der Beseitigung des edessenischen Königtums (216) durch die Römer wird gewisslich jegliche offizielle Registrierung aufgehört haben. — Zu bemerken ist hier noch, dass bei Moses von Chorene an mehreren Stellen (L. II, 10 = ed. le Vaillant de Florival Tom. I pg. 168—171; II, 27 = pg. 208/209; II, 36 = pg. 238/239; II, 38 = pg. 244/245; Lib. III, 53 = Tom. II pg. 136/137; III, 62 = II pg. 168/169) von edessenischen Archiven (դիւան) die Rede ist. Mit glänzendem Scharfsinn hat Baumgartner in seiner Arbeit über das Buch „die Chrie“ (Z. D. M. G. B. XL pg. 457—515) gegen Alfred von Gutschmid (vgl. „über die Glaubwürdigkeit der Armenischen Geschichte des Moses von Chorene“ in den Berichten über die Verhandlungen d. kgl. sächs. Gesellschaft d. Wissensch., Philol.-hist. Cl. 1876 pg. 1 ff. und Encyclop. britan. T. XVI pg. 861 f.) die Echtheit der Geschichte des Moses verteidigt. Aber selbst mit Benutzung dieser neuesten Resultate — immerhin bedarf noch das Verhältnis des Verfassers der sogenannten Geographie des Moses zu dem der Geschichte und der Rhetorik einer gründlichen Prüfung, wenn wir völlige Klarheit haben wollen — bleibt für unsere Zwecke trotz alledem eine grosse Un-

zu werden. Der damalige König von Osroëne, Lucius Aelius Septimius Megas Abgarus IX bar Maʿnu, ist erst nach 202

---

sicherheit bestehen. Untrüglich ist Mos. II, 27 von dem königlichen Archiv die Rede, auch wohl II, 10, wenn Moses berichtet, dass Julius Africanus Auszüge über die edessenische Königsgeschichte aus dem Material des Archivs (ի կս ըտէսս դիւանին) gemacht habe; aber wenn er einige Zeilen weiter sagt, dass „wir mit unseren eigenen Augen dieses Archiv gesehen haben“, so kann doch nur an das Kirchenarchiv gedacht werden; denn ein königliches Archiv hat zur Zeit der Anwesenheit des Moses in Edessa (c. 433) gewiss nicht mehr existiert. Zudem weist die Berufung auf die Kirchengeschichte des Eusebius als Gewährsmann zu deutlich auf ein kirchliches Institut hin. III, 53 müsste bei der Erwähnung des heidnischen Rhetors Platon als des Vorstehers des Archivs (ի չխան դիւանին) an ein städtisches gedacht werden. An einem solchen konnte um diese Zeit noch ein Heide angestellt gewesen sein; denn für das Vorhandensein eines heidnischen Elementes in Edessa spricht die Stelle in der Vita des Rabbulas, dass dieser während seines Episkopats vier Götzentempel habe zerstören lassen. Aber wenn nach Gutschmids Meinung (üb. d. Glaubwürd. d. Gesch. d. Mos. v. Ch. pg. 16) „weder Platon, noch Mesrob, noch Moses einen besonderen Anstoss daran genommen haben, dass Platons ehemaliger Lehrer Epiphanes, der weggegangen war, um Christ zu werden, bei seinem Weggange die Bücher über die Redekunst aus der edessenischen Bibliothek (? auch hier steht դիւան = Archiv) mitgenommen hat“, so beweist das nur, dass ein wirkliches Institut, das der offiziellen Registrierung der städtischen Ereignisse diente, überhaupt nicht mehr dagewesen ist; sonst würde eine Plünderung desselben unbegreiflich sein, und damit ist wieder die Existenz eines Archivs in Frage gestellt. Uns scheint die Erzählung auf durchaus christliche Verhältnisse zugeschnitten; denn gerade um diese Zeit feierten die christlichen Schulen in Edessa, aus denen ein Lucian hervorgegangen war, ihre höchste Blüte, und das goldene Zeitalter der syrischen Übersetzungslitteratur begann damals. Was hätte denn eine Rhetorik in einem städtischen Archiv für einen Zweck? welches Interesse hat ein heidnischer Rhetor an der Herstellung eines armenischen Alphabets mit dem ausgesprochenen Zweck, christlichen Armeniern die Schriften der Kirchenväter in armenischer Sprache zugänglich zu machen? Die ganze Erzählung erregt begründeten Zweifel. Wenn endlich III, 62 Moses und seine Reisegenossen „rasch durch die Tiefen des Archivs hindurchsegelten“, so kann nur an das bischöfliche Archiv gedacht werden; denn nach des Moses eigenem Zeugnis sind sie ausgesandt zum Studium der griechischen Sprache, um hernach als Übersetzer der griechischen Väter in ihrer Heimat thätig zu sein (III, 60 = Vaill. d. Flor. Tom. II pg. 164/165 und III, 61 = II pg. 166–169).

Christ geworden. Ziehen wir in Betracht, dass in der Schlussnotiz unserer Chronik erst in den Überschwemmungsberichten der Jahre 724 und 836 die Namen der derzeitigen Bischöfe beigefügt sind, während ein solcher bei dem des Jahres 614 noch fehlt, ferner, dass überhaupt bis 624 Gr. jede Angabe fehlt, deren Herleitung aus dem edessenischen Archive feststände, obwohl vor dem bei Gelegenheit der in diesem Jahre stattfindenden Grundlegung der edessenischen Kirche genannten Bischof Koinos noch drei andere Bischöfe, Palut, Abšelama und Barsamya sicher zu belegen sind [1]), so ergiebt sich, dass das edessenische Kirchenarchiv vor dem Jahre 313 nicht bestanden hat. Da nun Eusebius seine Kirchengeschichte vor dem Nicaenischen Konzil abgefasst hat (c. 324), so fällt die Errichtung des edessenischen Bischofsarchivs wahrscheinlich zwischen 313 und 324; es ist also wohl zugleich mit der Kirche, deren Bau durch das Toleranzedikt des Constantin (313) oder bereits durch das des Galerius (311), vgl. Euseb. H. eccl. VIII, 17, 9, ermöglicht wurde, entstanden. Dass dieses Archiv gar bald mit Material der verschiedensten Gattungen der Litteratur ausgestattet worden ist, beweist wiederum Eusebius' Angabe, das im Archiv befindliche Apokryphon von dem Briefwechsel Abgars mit Jesu — „die Legende ist unter dem ersten

---

1) Assemani (B. O. I pg. 394 Note 1) sucht die Schwierigkeiten, die dadurch entstehen, dass in der Edess. Chron. Koinos der erste Bischof von Edessa genannt wird, durch die Annahme zu beseitigen, alle Vorgänger des Koinos seien nur Vorsteher (Antistites) gewesen. Allein Palut wird von dem antiochenischen Bischof Serapion zum Bischof von Edessa geweiht und ist als solcher der erste historisch beglaubigte Bischof dieser Stadt, vgl. Doctr. Addai ed. Philipps (pg. 50 d. Übers.) — Wright, Catal. of the syr. manusc. II, 600; Journal of society lit. 1867 p. 430; Bickell Conspectus pg. 16 Note 7; Lipsius, Abgarsage pg. 9. Sein Nachfolger ist Abšelâmâ, vgl. die fehlerhafte Angabe des Abd'išô bei A. B. O. I, 169b. f. Hier wird ein Abšelâmâ, der Schwestersohn des Ephraim — eine Verwechslung mit Absamya, vgl. No. XLVII u. Chr. — als Bischof unter den elf Gegnern des Athanasius auf dem Nicaenischen Konzil genannt. Abšelâmâ war aber gerade 100 Jahre früher Bischof; er dürfte ein Sohn des Königs Abgar gewesen sein, vgl. Cureton, Anc. Syr. Docum. pg. 61, 12. 13 und 83, 2. 3 der Übersetzung. Der dritte Bischof von Edessa ist Barsamya, der in der Decischen Verfolgung Konfessor wurde; ihm folgt Koinos nach, der um 300 schon Bischof gewesen ist. Wann Edessa zum Metropolitansitz erhoben ist, ist uns unbekannt.

christlichen Könige von Edessa Abgar bar Maʿnu entstanden" [1]) — benutzt zu haben, und dass der Überschwemmungsbericht sich wirklich in dem Archiv befunden hat [2]), beweisen die zahlreichen Nachahmungen seiner Unterschrift in den apokryphen Litteraturerzeugnissen der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, die alle edessenischen Ursprungs sind, der Doctrina Addai [3]), der Akten des Šarbil [4]) und der Akten des Barsamya [5]).

Es sei aber an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass der Verfasser der Chronik sein Quellenmaterial durchaus nicht dem edessenischen Kirchenarchive, sondern nur der edessenischen Kirchenbibliothek entnommen haben kann, die sehr umfangreich und reichhaltig gewesen sein muss; denn das geistige Leben der östlichen Kirche hat sich bis in die Zeiten der islamitischen Herrschaft hinein in dieser Stadt konzentriert, eine Reihe von theologischen Schulen [6]), vor allen die als Pflanzstätte des Nestorianismus so bedeutende persische Schule, hatte in Edessa ihren Sitz, und durch die edessenischen Übersetzer ist lange Zeit das Wissen der Griechen dem Morgenlande mitgeteilt worden [7]). Dass für die ganze Chronik die im bischöflichen Archiv aufbewahrten Quellen nicht in Frage kommen, haben u. E. schon die bisherigen Resultate der Quellensichtung bewiesen und wird durch die nachfolgende Untersuchung über die Bischofsliste vollauf bestätigt werden.

§ 20.

Wir haben zum Schluss die edessenische Bischofsliste einer Prüfung zu unterziehen. Vergleichen wir die Todesnachrichten der Bischöfe, die mit No. XXII (Tod des Bischofs Abraham) beginnen, und im Zusammenhange mit diesen die Angaben über

1) Alf. v. Gutschmid in „über die Glaubwürdigkeit der Arm. Gesch. des Moses von Chorene" l. l. p. 22, vgl. Lipsius, die edess. Abgarsage, p. 11.
2) Siehe oben pg. 48.
3) ed. Philipps, London 1876, p. 50 d. Ü.
4) Cureton, Ancient Syr. Docum. p. 61, 15 d. Ü.
5) ibid., p. 71 d. Ü.
6) Vgl. Hoffmann, Die syrischen Acten der zweiten Ephesinischen Synode, p. 12 Z. 39f.
7) Vgl. Wright, Syriac lit. l. l. pg. 830—831. Translations from Greek.

die jeweiligen Nachfolger, so können wir zwei Schemata unterscheiden, deren ersteres in den Angaben bis zum Tode des Rabbulas (No.No. XXII/(XXIV), XXXII/XXXIV, XLI/XLII, XLIII/XLIV, IL/IIL, LIX) und letzteres in den Angaben vom Tode des Ibas bis zum Tode des Paulus (LXVIII, LXXI, LXXV, LXXXII, XCIII/XCIV) vorliegt. Wir lassen je ein Beispiel der Schemata folgen.

No.No. XLI/XLII.

Im Jahre 707, am 22 Tammûz schied aus der Welt (ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ) Mâr[i] Ḳûrê, Bischof von Orhâi. Im Jahre 708 wurde (ܗܘܐ) Mâr[i] Sîlvânê Bischof in Orhâi.

No. LXXV.

Am 6. Ḥazirân entschlief (ܐܬܬܢܝܚ) Ḳûrê, Bischof von Orhâi, und Peṭrê folgte ihm nach (ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ) und zog (ܥܠ) in Orhâi ein am 12. Elûl selbigen Jahres.

Die Fassung des ersten Schemas ist breit; die des zweiten knapper und leichter. Auch sei hier schon bemerkt, dass die Angaben des letzteren Schemas, zu dem trotz Gebrauchs verschiedener Vokabeln die No.No. XCI und C gehören [1]), sich allgemein durch genauere Datierung [2]) auszeichnen. Die charakteristischen Merkmale der beiden Schemata sind folgende:

1) Das erste Schema gebraucht für unser Wort „sterben" den Eulogismus „aus der Welt scheiden", das letzte den Eulogismus „entschlafen". Der Kürze halber nennen wir in der Folge die beiden Schemata das Nefaḳ- und das Ettenîḥschema.

2) Das zweite Schema berichtet über den Einzug des neuernannten jeweiligen Bischofs in Edessa mit genauer Zeitangabe [3]), während in dem ersten eine solche Angabe überhaupt ganz fehlt.

Da nicht abzusehen ist, warum der Chronist in seiner Berichterstattung von einem zum anderen Schema übergegangen

---

1) In No. XCI steht die Vokabel „sterben", in No. C der dem ersten Schema eigentümliche Ausdruck „aus der Welt scheiden"; doch stimmen alle übrigen Wendungen zu den stereotypen Phrasen des zweiten Schemas.

2) In der ersten Schicht fehlt das genaue Todesdatum in den No.No. XXII und XXXII, während der Episkopatsantritt ganz allgemein durch die Jahreszahl gegeben wird (doch mit Monatsangabe No. XLIV). Bei Mâr[i] Ḳûrê I fehlt die Angabe des Episkopatsantrittes, bei Diogenes die seines Todes.

3) Ausgenommen ist nur No. LXXXII.

sein sollte, so ergiebt sich mit Notwendigkeit, dass beide einen verschiedenen Verfasser haben.

Welchem dieser beiden Verfasser sind die Angaben, welche zwischen den Todesnachrichten des Rabbulas und Ibas liegen, d. h. die No.No. LX, LXI und LXIV zuzuweisen?

Während die erste Hälfte der No. LIX (über den Tod des Rabbulas) noch dem Nefaḳschema angehört, ist die Fortsetzung (= LIXb), wie leicht erkenntlich an dem dem Etteniḥschema eigentümlichen ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ „und folgte ihm nach“, durch die zweite Schicht beeinflusst. Auf diese weist ebenfalls die Ausdrucksweise [1]) ܥܠ ܚܠܦܘܗܝ „zog an seiner statt ein“ der No. LXIV hin. Vergleichen wir aber diese beiden Nummern mit einander, so zeigt sich deutlich, dass sie nicht aus derselben Quelle stammen können. Der Verfasser von LXIV kennt nur eine Kirche, wie seine Angabe „er machte das Hierateion in der Kirche“ beweist, und stimmt darin mit allen Stellen sowohl des Nefaḳ-, als auch des Etteniḥschemas überein [2]); der Verfasser der Angabe über den Bau des Bêth Šelîḥê (= LIXc) und der aus dem nachfolgenden Grunde nicht von ihr zu trennenden No. LX dagegen zwei Kirchen, die „alte“ und die „neue“, beth Šelîḥê. Somit sind No.No. LIXc und LX und wegen des gleichfalls auf Verherrlichung von Ibas' Episkopat abzielenden Berichtes über das Geschenk des Anatolius auch No. LXI — Bestandteile einer dritten Schicht. Das bestätigt eben ihr Inhalt; denn während die zweite Schicht für Ibas weder ein Wort des Lobes noch des Tadels hat, sondern ganz objektiv über seinen Episkopat berichtet [3]), wird dieser Nestorianer in der dritten als der „grosse Ibas“ und der „ausgezeichnete Ibas“ gepriesen.

Der Entstehungsprozess der edessenischen Bischofsliste unserer Chronik ist also folgender: Der Verfasser der ersten Schicht (des Nefaḳschemas) stellte aus den offiziellen Berichten des Kirchenarchivs die Reihe der Bischöfe bis Rabbulas (seine letzte Angabe berichtet über den Tod desselben), d. h. bis auf seine

1) Vgl. auch den Bericht über Paul von Edessa, Schluss der No. LXXXVIII.

2) Siehe genauer darüber in § 23.

3) Man vgl. auch die Angaben dieser Schicht mit denen des Johannes von Ephesus bei Dionysius B.O. I pg. 411 Note 2, 412 N. 2. Land Anecd. II, 289—294.



Zeit — er hat also unter Ibas gelebt — zusammen, gab kurz das Datum ihres Regierungsantrittes und ihres Todes an und fügte eine Bemerkung über die von jedem Bischof ausgeführten Bauten, wo solche zu verzeichnen waren, hinzu. Zu welchem Zwecke der Verfasser die Bischofsliste angefertigt hat, mag dahingestellt bleiben; doch soviel steht fest, dass er nicht mit der Sorgfalt gearbeitet hat [1]) wie sein Fortsetzer. Dieser, der unter dem Episkopate des Addai (533—543) geschrieben hat, setzte den Auszug, den er in der Kirchenbibliothek vorfand, fort bis auf seine Zeit, indem er sich ziemlich genau an seine Vorlage hielt und aus dem Material des Kirchenarchivs für seine Angaben den Einzug des jeweiligen Bischofs hinzufügte [2]). Ein dritter endlich bereicherte diese Bischofsliste durch Einfügung der den Episkopat des Ibas betreffenden Berichte; auch überarbeitete er vermutlich die Angaben seiner Vorgänger, so z. B. schob er wohl in No. XCII die Worte „der gepriesene, Gott liebende" ein, doch ohne durch solche Veränderungen u. dgl. die Angaben seiner Vorgänger zu entstellen und zu entwerten [3]).

Wir haben in dem eben Gesagten bereits vorgegriffen, wenn wir behaupteten, der Verfasser habe nicht die authentischen Berichte des Kirchenarchivs selbst mitgeteilt, sondern nur Auszüge aus denselben gegeben. Durch die Präzision in den Zeitangaben und durch die völlige Objektivität, die über den kirchlichen Standpunkt des Verfassers auch nicht den leisesten Aufschluss giebt, durch Form und Fassung ähneln die Angaben der Bischofsliste sehr den Konsultafelannalen. Gerade diese Ähnlichkeit der Berichte der Liste und der Annalen nach so verschiedenen Seiten hin mag uns ein Fingerzeig sein, dass beide auf ähnliche Weise entstanden sein müssen. Verrät nun jene streng durchgeführte

1) Vgl. pg. 54 Note 2. Bei No. XXIV unterlässt er zu erwähnen, dass Barses das grosse Baptisterium gebaut hat, vgl. No. XXIX. — Auslassungen anzunehmen geht schwer an, da die Angaben der zweiten Schicht solche nicht aufweisen.

2) Vgl. No. LXVIII. Hier weist die Häufung der Berichte über die Bauthätigkeit des Nonnus deutlich auf die Nachahmung der Vorlage. — Dass mit dieser Nummer die Bauberichte gänzlich aufhören, wird seinen Grund in den wirklichen Verhältnissen haben, vgl. die Anmerkung zu No. LXXIII.

3) Vermuthlich fällt auch dem Überarbeiter die Verwirrung in No. LXIV (vgl. d. Anmkg.) zur Last.

Schematisierung der Angaben [1]) in den Konsulartafelannalen die Hand eines nach feststehender Methode und altherkömmlichen Formen arbeitenden Redaktors, so kann es nicht zweifelhaft sein, dass unseren Angaben ein gleiches Verfahren zu Grunde liegt. Dafür sprechen vor allem die einfachen, summarischen Bemerkungen über die Bauthätigkeit der Bischöfe, verglichen mit den Bauberichten, wie sie uns ebenfalls in unserer Chronik in No. XVI und No. XXIX erhalten sind. Da nun alle offiziellen Angaben des Archivs Einzelberichte gewesen sind, so ergiebt sich mit Sicherheit, dass uns nur Redaktionen der Archivsakten vorliegen.

§ 21.

Wer hat die übrigen Berichte der Edessenischen Chronik geliefert? Wir haben bereits zu mehreren Malen den Unterschied zwischen den Verfassern der Bischofsliste und ihrem Überarbeiter charakterisiert; jene geben ihre Angaben mit völliger Objektivität; dieser ist Parteimann. Verallgemeinern wir dieses Resultat, so müssen mindestens alle Angaben, die jene Unparteilichkeit vermissen lassen, von dem Überarbeiter hinzugefügt sein; Chronist und Überarbeiter sind also identisch. Dahin gehören jedenfalls die Berichte der in dem Absatz über die Quellenuntersuchung unter § 14 angegebenen Quelle, die chalcedonisch-orthodoxe Gesinnung zeigt, und somit notwendigerweise alle dieser Quelle sich anschliessenden Angaben (No. C ausgenommen); ferner die Angaben kirchengeschichtlichen Inhalts von No. XXXVI—LXVI, deren wir bereits in dem vorangehenden Abschnitte (§ 18)

1) Vgl. Holder-Eggers Worte über die Konsultafelannalen, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde I, 238 f: „Wie eigentümlich ist schon die Form, in welche die Nachrichten dieser Annalen gekleidet sind! Für jedes Ereignis existiert gewissermassen ein Schema des Ausdrucks, welches in dem einzelnen Falle nur mit Namen, Datum u. s. w. ausgefüllt wird. Die Satzbildung und Ausdrucksform ist die einfachste, welche man sich denken kann: stets kurze Sätze, fast durchgängig in passiver Konstruktion, werden koordiniert neben einander gestellt, sie werden mit einander entweder gar nicht verbunden, oder nur durch das einfach anknüpfende „et". Kausal-, Konditional-, Konsekutiv- und sonstige einfache Satzverbindungen, durch Konjunktionen oder Partizipialkonstruktionen oder Relativsätze, selbst Temporalverbindungen und Antithesen kommen niemals vor . . ."

Erwähnung gethan haben, vgl. auch in No. LXIII „der grosse Flavian". Wenn dem so ist, kann es keinem Zweifel mehr unterliegen, dass auch alle übrigen Berichte von dem Chronisten gesammelt sind; nur hinsichtlich der auf Edessa zwar bezüglichen, aber nicht zur Bischofsliste an und für sich notwendig gehörenden, wie die Überschwemmungsberichte und die einzeln stehenden Baunachrichten, wird die Frage eine offene bleiben müssen. Als ein Bestandteil der Fortsetzung der Bischofsliste erweist sich mit Sicherheit der vierte Überschwemmungsbericht. Somit dürften mit einiger Wahrscheinlichkeit auch die vorangehenden drei wenigstens für diesen gesichert sein. Betreffs der Bautenberichte XIII, XVI, XXIX und vermutlich der No. XXXVIII ergiebt sich, dass sie nicht der ersten Schicht angehören. In No. XIII nämlich ist die Angabe „in den Tagen des Bischofs Aitallaha, im Jahre vor der grossen Synode in Nicaea" offenbar ein Zusatz, da durch die Vergleichung mit No. XVI und No. XXIX die kurze, knappe Form gesichert ist. Dieser Zusatz kann nur bedingt sein durch die Angabe in No. XIV: „. . . . Aitallaha, der den Kirchhof und die Ostseite der Kirche baute". Dass der Verfasser der ersten Schicht, welcher die Bischofsliste im Auszug behandelte und bei jedem die von ihm unternommenen kirchlichen Bauten erwähnte, daneben noch dieselbe Notiz nur mit einer anderen Zeitangabe hinzugefügt haben sollte, ist unmöglich; vielmehr zeigt No. XXIV, dass er die Angabe in No. XXIX nicht gekannt hat; denn sonst würde er auch bei Barses erwähnt haben, dass unter seinem Episkopate das grosse Baptisterium in Edessa gebaut wäre.

III.

Die Abfassungszeit der Edessenischen Chronik.

§ 22.

Als Abfassungszeit der Edessenischen Chronik hat bislang die Mitte des sechsten Jahrhunderts gegolten. So setzt Alfred von Gutschmid (Könige von Osroëne l. l. pg. 19) ihre Entstehung in das Jahr 539, W. Wright in das Jahr 540, während Assemani, Rev. Salmon und die Herausgeber der Kirchenchronik des Bar-Hebraeus, Abbeloos und Lamy, als runde Zahl das Jahr 550 angeben [1]. Es leuchtet ein, dass diese Ansätze, die sich alle auf die in das Jahr 539 fallende, zeitlich späteste Notiz der Chronik stützen, nachdem wir die Quellenbestandteile der Chronik nachzuweisen unternommen haben, wenn überhaupt einen, so doch nur Wert für die Quelle besitzen können, der die Angabe angehört. Es liegt uns daher ob, die Frage nach der Entstehungszeit einer erneuerten Prüfung und zwar unter Berücksichtigung der gewonnenen Resultate der Quellenuntersuchung zu unterziehen.

An zwei, indess aus verschiedenen Quellen stammenden Stellen [2] unserer Chronik (No.No. LXXXI und CV) ist bei Gelegenheit der Belagerungen Edessas durch die persischen Grosskönige darauf hingewiesen, dass der Feind der Stadt Edessa „durch die Gnade Gottes (ihres Schutzherrn) keinen Schaden zufügte“. Soll damit die Uneinnehmbarkeit Edessas durch Feindeshand ausgesagt sein, so ist freilich der Ausdruck „durch Gottes Gnade“ gemessen an dem des Josua Stylites, der die Unbesiegbarkeit der Stadt auf das dem König Abgar gegebene Versprechen

1) Vgl. die Einleitung § 1.

2) No. LXXXI stammt aus der Epitome des Josua Stylites, vgl. § 8, No. CV aus der Quelle über die Perserkriege unter Justinian, vgl. § 17.

zurückführt[1]) und demgemäss, obwohl er sonst viel von der Milde, Gnade und Langmut Gottes (pg. 67, 15 u. a. St.) und von seiner erbarmenden Liebe (pg. 40, 17 u. a. St.) redet, in diesem Falle nur den Ausdruck „Verheissung Christi" (pg. 7, 11; 59, 21) gebraucht, doch sehr matt und wenig prägnant. Auch ist um die Mitte des sechsten Jahrhunderts, den Angaben der beiden bedeutendsten Geschichtschreiber der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts, Procopius von Caesarea (schreibt um 560) und Euagrius (schreibt 593), nach zu urteilen, der Glaube an die Verheissungen bereits sehr ins Wanken geraten. Procop nämlich erwähnt die Sage von den die Uneinnehmbarkeit Edessas verbürgenden Schlussworten des Briefes Jesu an Abgar, und fügt hinzu, dass die Edessener diesen Brief über dem Stadtthore als Amulet angebracht hätten, bezweifelt aber die Echtheit der Schlussworte mit Hinweis darauf, dieselben bei keinem Schriftsteller aufgezeichnet gefunden zu haben. Nichtsdestoweniger berichtet er, was um so merkwürdiger erscheinen muss, dass Chosrau gerade um den Ruhm der Stadt, uneinnehmbar zu sein, zunichte zu machen, sie, freilich vergeblich, belagert habe. Euagrius erzählt seinem Gewährsmann Procopius die Belagerung nach, beruft sich aber für seine Zweifel auf das Zeugnis des Eusebius Pamphili. Allein wir dürfen nicht vergessen, dass die Skepsis dieser Schriftsteller besonders in kirchlichen Dingen nicht so sehr eine Eigentümlichkeit ihrer Zeit — will man ein dem damaligen Zeitgeist entsprechendes Geschichtswerk nennen, so ist es der leichtgläubige, wundersüchtige Malalas mit seinen Klatschgeschichten — als vielmehr der Schule, welcher sie angehören, und deren Stifter und ältere Vertreter Heiden gewesen sind. Wir dürfen daran also festhalten, dass in den betreffenden Stellen auf die Uneinnehmbarkeit Edessas hingewiesen werden soll, und um so mehr, als feststeht, dass die Angaben der No. LXXXI auf Josua zurückgehen, und dass unter dem Gott, dem Schutzherrn der Stadt, in No. CV nur Christus wird verstanden werden können, beweist eine Stelle in dem Briefe des Jacob von Sarug an die Homeriten (Cureton,

1) Bei Josua steigert sich die Verheissung Christi von der Uneinnehmbarkeit Edessas zu der Meinung, gegen jedes Unglück, das die Stadt als Ganzes trifft und ihren Bestand in Frage stellt, gefeit zu sein, vgl. § XLVII (vgl. § V).

Anc. Syr. Doc. pg. 154 aus Cod. Add. 14,587 d. B. M. fol. 47 v.): „Moreover God promised to King Abgar the Faithful, that the enemy should not prevail against his city for ever [1]).“

Mithin ergiebt sich für die Entstehungszeit unserer Chronik als terminus ad quem das Jahr 610, d. h. das Jahr, in dem Edessa von den Persern unter Chosrau Parvêz erobert wurde, vgl. Lib. Chal. Land An. I, 16, 1. Theophanes Chronogr. 461, 8 ff., während als terminus a quo das Jahr 539 gelten mag.

§ 23.

Nun ist bereits in dem vorangehenden Abschnitte gelegentlich der Quellenscheidung der einzelnen Bestandteile der Bischofsliste auf den Widerspruch hingewiesen, in dem sich der Überarbeiter mit seinen Angaben von der alten und neuen Kirche zu denen der ersten und zweiten Schicht, die beide nur eine Kirche nennen, befindet. Ziehen wir weiteres Material in Beratung, so zeigt sich, dass die (syr.) Verhandlungen der zweiten Kirchenversammlung zu Ephesus (vgl. pg. 10, 33; 11, 9. 12; 30, 3; 36, 9 u. a. St.) und Josua Stylites denselben Gegensatz der beiden Schichten gegen den Überarbeiter teilen. Der um 507 u. Z. schreibende Josua redet schlechthin von der „Kirche“ (ܥܕܬܐ) oder von „der Kirche in Orhâi“ (ܥܕܬܐ ܕܐܘܪܗܝ) und meint damit den grossen Tempel des Apostels Mâr[i] Thomas, dessen Fundament der Bischof Koinos gelegt hat (XII)[2]). Von dieser Kirche sind säuberlich die Märtyrerkirchen (*μαρτύρια*) unterschieden, im Syrischen „Haus des und des“ (ܒܝܬ ܕ . . .) oder Märtyrerhaus des (ܒܝܬ ܣܗܕܐ ܕ . . .) genannt[3]). Procopius (de aedificiis II, 7) kennt

1) Vgl. auch Verhandl. d. 2. Kirchenversammlung zu Ephesus ed. Hoffmann pg. 11 Z. 28 ff. „Ehedem hat von Anbeginn durch Gottes Gnade diese unsere Stadt sich im Glauben ausgezeichnet, zwar erstlich wegen des Segens, mit welchem sie der, welcher den Himmel und die Erde erschaffen hat, gesegnet hat u. s. w.

2) Vgl. die Nota Wrights, Josua Styl. p. 22 d. Übersetz. u die Anm. zu XII.

3) Dagegen nennt Josua Styl. die Kirche der kleinen Ortschaft Negbath in der Nähe von Edessa wieder ܥܕܬܐ ܕܢܓܒܬ Jos. Styl. § LXII gegen Ende.

nur die Kirche der Christen (ἥ τε τῶν Χριστιανῶν ἐκκλησία) in Edessa, die, in der vierten Überschwemmung des Daizan zerstört, auf Kosten des Justinian wieder hergestellt wird. Johannes von Ephesus (Land Anec. II, 292, 2) endlich berichtet von der Kirche in Orhâi (ܥܕܬܐ ܕܐܘܪܗܝ), in welcher die Mönche des Klosters der Orientalen das Abendmahl zu nehmen pflegten. Dem gegenüber teilt Dionysius von Tellmaḥrê († 845) mit, dass am Sonntag, dem 3. April 679[1]) infolge eines Erdbebens die alte Kirche von Edessa (ܥܕܬܐ ܥܬܝܩܬܐ ܕܐܘܪܗܝ) eingestürzt sei und viele Menschen im Sturze begraben habe. Weiter heisst es bei Bar-Hebraeus (Chron. Eccl. I 359): „Im Jahre 1136 der Griechen (= 824/5 u. Z.), als der Emir Abd 'Allaha (ibn Ṭahir) nach Ägypten zog, zerstörte sein Bruder Muḥammed jegliches neue Gebäude, das er an den Kirchen (ܥܕ̈ܬܐ) von Orhâi vorfand: er zerstörte von Grund aus die Kirche (ܥܕܬܐ) der vierzig Märtyrer, das Diaconium und das Sacrarium der grossen Kirche, die nördlichen Gemächer des Baptisteriums, die Basiliken und das Kloster der chalcedonischen Frauen, und man baute eine Moschee in dem vor der alten Kirche gelegenen Tetrapylon, an dem „bethšabta“ genannten Platze u. s. w.“

Obwohl Bar-Hebraeus in den aus der Edessen. Chron. entlehnten Stücken der Bischofsliste die Kirche von Edessa die ܥܕܬܐ ܪܒܬܐ „die grosse Kirche“ nennt (XII, XXXIII), unterscheidet er an dieser Stelle von der alten Kirche, die offenbar jener Kirche des Apostels Mar[i] Thomas entspricht, die grosse Kirche. Schon der Gegensatz beweist hier, dass die grosse Kirche auch die jüngere an Alter ist, und wir vermuten daher, dass sie identisch ist mit der in No. LIXc genannten neuen Kirche. Natürlich kann diese Kirche nicht von Ibas gebaut sein, wie die obigen Erörterungen beweisen; ebensowenig kann sie erst in späterer Zeit „Haus der Apostel“ benannt sein, denn schon bei dem zuverlässigen Josua führt eine Märtyrerkapelle, die im Südosten der Stadt in der Nähe des grossen Thores gelegen war, den Namen „bêth Šelîḥê“; sondern da, wie Bar-Hebraeus (Chr. eccl. I, 220) mitteilt, der Bischof der Chalcedonier, Amazonius, die grosse Kirche in Edessa gebaut und geschmückt hat, wird u. E.

1) Die Zeitangabe stimmt, vgl. Ass. B. O. I, 426 a.

die Sache so liegen, dass Amazonius[1]) die bereits von Ibas gebaute Märtyrerkapelle der hlg. Apostel zur Kirche ausgebaut hat[2]). Da nun der cr. 569 schreibende, mit den Verhältnissen seiner syrischen Heimat vertraute Johannes von Ephesus[3]) nur eine Kirche von Orhâi kennt, so kann dieser Ausbau der Märtyrerkapelle nicht vor diesem Jahre stattgefunden haben.

Hiermit ist auch die Abfassungszeit der Edessen. Chronik noch genauer als bisher möglich bestimmt. Früher als 570 u. Z. lässt sich die Abfassung nicht ansetzen, ebenso gut kann ihre Entstehung noch ein paar Jahrzehnte später fallen, am wahrscheinlichsten gegen Ende des Jahrhunderts. Daraufhin weist die Bezeichnung des Johannes von Konstantinopel mit dem Beinamen „Chrysostomus“ in No. XLV der Edessen. Chronik.

§. 24

Nach Bredow[4]) soll sich der Name Chrysostomus zuerst bei Johannes Moschus[5]), nach Burk, Herzog-Plitt, R. E. 3, 225 zuerst bei Isidor von Sevilla[6]) († 636) finden.

---

1) Der Name des edessenischen Bischofs Amazonius findet sich auch in den Unterschriften der Teilnehmer des fünften ökumenischen Koncils, vgl. Ass. B. O. I, 559b, vgl. B. O. II, 325b.

2) Aller Wahrscheinlichkeit nach ist die Angabe von dem Bau des Märtyrerhauses der hl. Apostel schon von dem Verfasser der zweiten Schicht gebracht, wie die Bauberichte der No.No. LXIV u. LXVIII beweisen dürften. Der Chronist, der wusste, dass die Märtyrerkapelle zur Kirche ausgebaut war, hat die Baunachricht umgearbeitet und in die Fassung gebracht, in der sie uns vorliegt.

3) Über die Abfassungszeit des zweiten Bandes der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus vgl. den Anhang zu diesem Abschnitt.

4) G. G. Bredovii Dissertatio de Georgii Syncelli Chronographia, ed. Bonn. II, 13, vgl. auch H. Gelzer, Sext. Jul. Africanus u. d. Byzant. Chronographie II, 188.

5) Johannes Moschus schreibt gegen 620 - 30. Die Stelle (de Prato cp. 157) lautet: „*Ἔλεγον περὶ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου Κωνσταντινουπόλεως τοῦ δικαίως ἐπονομασθέντος Χρυσοστόμου, διὰ τὸ τοῦ διδασκαλικοῦ λόγου καθαρὸν καὶ διαυγές*. Cotelerii monumenta Eccl. Graec. Tom. II, 439.

6) De viris illustribus. — Migne Patr. VII, § 150 (Cap. XIX) und § 180 pg. 1109.

Wenn diese Aufstellung neuerdings auch bestritten ist [1]), so glauben wir dennoch mit Bredow, dass der durchgängige Gebrauch des Beinamens Chrysostomus für Johannes kaum früher anzusetzen ist als gegen die Wende des 6. zum 7. Jahrhundert. Denn vorausgesetzt, er wäre viel früher allgemein in Gebrauch gewesen, wie erklärt sich dann der bei allen Schriftstellern dieser Zeit übliche Zusatz „der genannt wird" *ὀνομασθείς κτλ.*? Das beweist genugsam, dass der Name Chrysostomus noch nicht völlig Gemeingut geworden ist. Bei den Schriftstellern syrischer Zunge findet er sich zuerst in dem Werke des Zacharias von Mitylene [2]), das, da er den Johannes von Ephesus benutzt, nicht vor 569 entstanden sein kann. Ebenso in einer Handschrift des 6. oder 7. Jahrhunderts vgl. Wright, Cat. 71 b: „Das Evangelium . . . . das ausgelegt wurde von Johannes, dem Bischof von Konstantinopel, der von den Leuten gewöhnlich ‚Chrysostomus' genannt wird." Der Liber Chalipharum dagegen redet an einer Stelle von „Johannes Chrysostomus" (Land I, pg. 7, 27). Diese Stelle ist in einer Quelle des um 642 schreibenden Fortsetzers der Canones des Eusebius, des Presbyters Thomas [3]) enthalten, die

1) Vgl. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, in Fleckeisens Jahrbücher für class. Philol., Suppl.-Bd. XIV. pg. 100 Note 1. Jeep eifert mit Unrecht gegen Burks Artikel in der R. E., der, obwohl er den Sozomenos zitiert, dennoch angiebt, der Name Chrysostomus finde sich erst bei Isidor. Jeep zitiert selbst falsch; denn die Stelle Sozomen. VIII, 10: „*ἀλλ' ὁ μὲν εὐκόλως καὶ μάλα εὐήχως ἔλεγεν, ὡς καὶ Χρυσόστομος πρός τινων ὀνομάζεσθαι*" bezieht sich nicht auf den Patriarchen Johannes von Konstantinopel, sondern auf Antiochus, den Bischof von Ptolemais in Phönizien, einen Zeitgenossen des Johannes. Vgl. noch die Ausgabe der Kgesch. d. Socrat. u. Sozom. von Valesius-Reading, Cantabrigiae 1720, unt. Socr. pag. 310 Nota b u. unt. Sozom. pag. 326 Nota 3.

2) Land Anecd. III, 116, 15: „Die Leiche des hl. Johannes, des Bischofs von Konstantinopel, der Chrysostomus genannt wird, wurde zurückgebracht." Die Handschrift des Z. v. M. stammt aus dem Ende des 6. oder dem Beginn des 7. Jahrhunderts, vgl. Wright, Cat. pg. 1046 und Syr. Lit. pg. 835, b.

3) Vgl. Land Anecd. I in den Scholien pg. 168. Dass der Presbyter nicht vor dem Jahre 641 geschrieben haben kann, ergiebt sich aus dem Titel, den wir mit Rücksicht auf die letzte Zeitangabe (fol. 43 v): „Heraclius (regierte) 30 Jahre" so lesen: [ܣܟ]ܡܐ ܕܐܘܣܒܝܘܣ ܡܦܫܩܐ ܥܠ ܗܘܦ].
ܠܫܢܝܐ ܕܡ]ܢ ܐܕܡ ܠܫܢܬ ܠ[ܡܠ]ܟܘܬܐ]ܕܗܪܩܠܝܘܣ ܡܠ[ܟܐ ܕܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܡܩܕܘܢܝܐ

sich mit Kaisergeschichte (fol. 37 r, 11—42 v event. 43 r, 8) befasst[1]), aber von dem ebengenannten Thomas noch bis auf Heraclius († 11 Adar 952 = 641) fortgeführt ist (— fol. 44 r, 2). Zu den zahlreichen Einschüben, die mit der Kaisergeschichte durchaus nichts zu thun haben, gehört auch eine Bischofsliste, die fast nur die Konstantinopolitanischen Bischöfe enthält, aber sehr ungenau, fehler- und lückenhaft ist, und, da sie ebenfalls in der Fortsetzung des Thomas vorkommt, frühestens von ihm verfasst sein kann (vgl. Land, Anecd. I, pg. 168)[2]). Ebenso steht in der Handschrift vom Jahre 874 u. Z. bei Wright p. 1000 b „der heilige Johannes Chrysostomus".

Offenbar wird nach dem beigebrachten Material der Gebrauch des nackten Beinamens ohne Hinzufügung der Worte „der genannt wird" u. dgl. kaum früher als um 600 angesetzt werden können, mithin die Edessenische Chronik nicht vor dieser Zeit entstanden sein.

---

1) Diese Kaisergeschichte macht sich kenntlich schon äusserlich durch stereotype, häufig wiederkehrende Wendungen, wie: „Er schlief ein auf dem Ruhebett und starb ehrenvoll und wurde begraben in dem Grabmal der gerechten Könige" fol. 37 v, 11; 38 r, 14; 40 r, 3; 41 v, 4; 43 r, 8 und: „und er that, was schön (was gut und schön) vor dem Herrn ist und wandelte in den Wegen (Spuren) des . . ." fol. 38 v, 9; 39 v, 12; 40 r, 8. v, 5; 41 r, 4 etc.

2) Auch das Glaubensbekenntnis des Jacob Baradaeus (Z. D. M. G. XXX, 453) hat „und ich nehme an die Homilien des Johannes Chrysostomus, des Patriarchen von Konstantinopel". Da es aber erst nach 1000 u. Z. aus dem Arabischen ins Äthiopische übertragen ist, so ist dieser Angabe kein Gewicht beizumessen. — Von den späteren syrischen Historikern hat Dionysius den Beinamen nicht, vgl. B. O. I, 400 Nota 2; auch Michael (Chr. pg. 144) nicht: Il (Arcadius) fit venir auprès de lui Jean d'Antioche. Bar Hebr. (Chron. eccl. I, pg. 99) nennt ihn „Mar[i] Joh. Goldmund" und pg. 123 „Chrysostomus d. i. Goldmund", in der Hist. Dynast. stets „Johannes Goldmund" (pg. 143/4). — Die syrische Transcription des Wortes *Χρυσόστομος* ist verhältnismässig sehr jung und nicht vor dem 11. Jahrhundert zu belegen; vgl. die Stellen bei Wright, Catal.; Elias von Nisibis bei Bar Hebr., Chron. eccl. I, pg. 132 Note 2. — In einer syrischen Handschrift des 12. Jahrhunderts fehlt der Name „Johannes" ganz: „Brief des Chrysostomus, des Bischofs von Konstantinopel." Nach Bredow soll zu Photius' Zeiten (ca. 888 u. Z.) der Beiname Chrysostomus (ohne Johannes allgemein gewesen sein.

Anhang.

Die Entstehungszeit des zweiten Bandes der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus ist gegeben durch die beiden Data: die Abfassungszeiten des Malalas und des syrischen Zacharias von Mitylene; sie liegt also zwischen den Jahren 565—570. Johannes von Ephesus hat die Chronographie des Malalas (bis zum Tode des Justinian) benutzt und zeigt sich auch, was die Chronologie anbelangt, als ein würdiger Schüler des Antiocheners. Er zitiert den Namen desselben in der „[Erzählung] über die Zerstörung und Vernichtung der Städte und über die schreckliche Erscheinung und den Stern, welcher vorher erschien im Jahre 836", in dem Bericht über das fünfte Erdbeben zu Antiochien (Land, Anecd. II, pg. 300 Zeile 17): „wie Johannes der Antiochener, der hierüber ein Buch verfasst hat, schreibt." Wir führen hier nur folgende Parallelstellen an, die sich noch vermehren lassen, indem wir zugleich Belege aus der Chronik Michaels des Grossen und aus der syrischen Chronik des Bar Hebraeus heranziehen.

Johann. Malal.	Johann. von Ephesus
411, 11 ff. (Theophan. de Boor. 166, 6)	Land, Anecd. II, 298, 18 ff.
417, 11 ff. (Theoph. 172, 1 ff.)	298 ult.—299, 9
419, 5—421, 14	299, 9—301, 2
436, 17—437, 2 (Theoph. 216, 17)	301, 3—18
442, 18—443, 7 (Theoph. 177, 22)	301, 19—302, 5
421, 14/5	302, 6—8
443, 8—15	303, 8—20
482, 12/13	303, 21 ff.

Joh. Malal.	Joh. v. Ephesus	Michael d. Gr.	Bar Hebraeus
485, 8 ff.	Land, An. II, 326, 15 ff.	194, 25 ff.	84 d. Übers. z. 13
486, 23 ff.	325, 23 ff.		84, 21
488, 20 ff.	328, 18 ff.	195, 9 ff.	85, 1—7
484, 17 ff.		199, 20 ff.	
490, 6 ff.		189, 19 ff.	85, 7—13

Zu beachten ist, dass der Text des Johannes von Ephesus mehr mit dem der Malalas-Stellen bei Theophanes als mit dem der uns nur im Auszuge vorliegenden Chronik übereinstimmt.

Die bereits von Nöldeke (Tabari-Übersetzung 119, Nota 1; 146, Nota 1) und W. Wright (Syr. Liter. l. l. 835b u. Nota 31) vermutete Abhängigkeit des syrischen Zacharias von Mitylene von Johannes von Ephesus wird durch das Zeugnis des Michael Syrus zur Thatsache erhoben. Der von ihm mit Nennung der Quelle aus Joh. von Ephesus entlehnte Bericht über die Vertreibung der monophysitischen Bischöfe zur Zeit der Wiederherstellung des Chalcedonense durch Kaiser Justin findet sich ebenfalls bei Zacharias Lib. VIII, Cap. V (Land, Anecd. III, p. 247, 13 ff.), vgl. Michael 176, 22—178, 25. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 195—198.

IV.

Die dogmatische Stellung des Verfassers der Edessenischen Chronik.

§ 25.

Die orthodoxe Gesinnung, die in mehreren Einzelberichten und Quellen unserer Chronik zu Tage tritt, und der wir bereits gelegentlich der Quellenuntersuchung unsere Aufmerksamkeit geschenkt haben, macht es uns nicht schwer, die dogmatische Stellung des Verfassers derselben zu bestimmen. Es ist offenbar dieselbe, welche die erste antiochenische Quelle am deutlichsten zeigt, wenn sie von der grossen Sorge und dem Eifer des Kaisers Justinian für die Eintragung der vier ökumenischen Synoden in die Diptychen der Kirche (No. XCV) und von dem durch ein göttliches Wunder vereitelten Versuch des Kaisers Anastasius, die Beschlussakten der vierten Synode aus dem Grabmal der Euphemia entfernen und verbrennen zu lassen (No. LXXXIII), berichtet — die chalcedonensische Orthodoxie.

Als im Jahre 519, um das Schisma zwischen Orient und Occident zu beseitigen, das Chalcedonense wiederhergestellt wurde, da lag es nahe, dass mit der Wiederherstellung desselben auch der Einfluss der römisch-occidentalen Kirche, der sich schon im Jahre 451 bei der Abfassung des Symbols als so schädlich und dem Geiste der orientalischen Kirche durchaus widersprechend erwiesen hatte, erneuert würde. Seit Nicaea hatte die alexandrinische Theologie den Entwicklungsgang der Kirche in allen wesentlichen Punkten bestimmt. Dass dieser Einfluss, wenn auch nicht geradezu aufgehoben, so doch durch die Einfügung eines völlig heterogenen Elements paralysiert wurde, war ein verhängnisvoller Schritt kaiserlicher Politik gewesen, die den

schweren Fehler beging, dass sie, um den stolzen und anmassenden Patriarchen von Alexandrien, der dem Kaiser die Anerkennung verweigerte, zu stürzen, das Kind mit dem Bade ausschüttete. Die Kirchenpolitik Justinians hat sich von diesem Fehler ferngehalten; dieser grosse kaiserliche Dogmatiker hat versucht, dem Chalcedonense eine cyrillisch-alexandrinische Deutung zu geben; er hat es erreicht und dadurch den Einfluss der alexandrinischen Theologie wiederhergestellt. Offenbar ist infolgedessen die Orthodoxie des sechsten Jahrhunderts, wenn auch nicht formell, so doch materiell eine andere als die des fünften. Der Unterschied zeigt sich am deutlichsten in ihrer beiderseitigen Stellung zu den Antiochenern. Während z. B. die Synode zu Chalcedon einen Ibas und einen Theodoret, die (mit Recht) auf dem zweiten Koncil zu Ephesus verdammt waren, für rechtgläubig erklärt, verhält sich die Orthodoxie des sechsten Jahrhunderts ablehnend gegen dieselben. Freilich hat sie sich gehütet, ihre Persönlichkeit gleich der des Theodorus von Mopsuestia zu verdammen — das widersprach den Beschlüssen von Chalcedon —; sie hat sich begnügt, das Anathema über die anticyrillischen Schriften des Theodoret und das Sendschreiben des Ibas an Maris auszusprechen. Wie aber die Verdammung einer Schrift, um so mehr, wenn sie der tiefste und wahrste Ausdruck der religiösen Gesinnung und Überzeugung eines Mannes ist, mit der Unverletzlichkeit seiner Person zu vereinen ist, wie eine solche möglich sein kann, ohne die Orthodoxie des Mannes ernstlich in Frage zu stellen, ist schwer zu fassen. Der Schlag, den man mit der Anathematisierung der Schriften dieser beiden gegen das Chalcedonense geführt hat, ist von den Geistesverwandten und Anhängern eines Leo nicht minder empfunden worden, als von denen der Antiochener, und ihr Widerstand gegen das kaiserliche Edikt vom Jahre 543 besagt genugsam, dass die Orthodoxie des sechsten Jahrhunderts eben eine andere als die des fünften gewesen ist.

Wir werden gut thun, hier einzuhalten, um die Beantwortung der Frage in Angriff zu nehmen, die für uns von Wichtigkeit ist: „Wie stellt sich unser Chronist zu der Orthodoxie des sechsten Jahrhunderts? Ist er ein Anhänger der Justinianischen Kirchenpolitik?“

§ 26.

An zwei Stellen unserer Chronik belobt der Verfasser den Justinian. Einmal redet er von der Sorge und dem Eifer des gottliebenden Kaisers Justinian (No. XCV), ein andermal von dem Briefe des gepriesenen und gottliebenden Patrizius Mâr[i] Justinianus (No. XCII). Diese Belobigungen bezeugen ein Interesse des Verfassers an dem Kaiser, und namentlich die Hervorhebung seiner Gottesliebe kann sehr wohl auf eine religiöse Übereinstimmung desselben mit dem Kaiser gedeutet werden. Somit stände nicht in Frage, dass unser Chronist ein Anhänger der justinianischen Kirchenpolitik gewesen wäre. Berücksichtigen wir nun das weitere Material der Chronik, so ergiebt sich, dass derselbe Verfasser, der dem Kaiser zugethan ist, auch für den Antiochener Ibas Sympathien verrät. Von allen Bischöfen allein erkennt er dem Ibas den Titel und die Auszeichnung „gross“ (vgl. No. LIX) und „trefflich, praestantissimus“ (No. LX) zu und erzählt mit besonderer Genugthuung, was unter seinem Episkopate der Kirche von Edessa zugewendet wurde (No.No. LX und LXI). Als Ibas infolge der Bestimmungen des zweiten Ephesinum Edessa verlassen muss, zieht sein Nachfolger Nonnus nur für ihn ein (ܥܠ ܡܚܠܦܘܗܝ); das sonst dem Chronisten (zweite Schicht) charakteristische ܗܘܐ ܡܚܠܦܘܗܝ „es folgte ihm nach“ fehlt hier (vgl. aber hierzu No. LXXXVIII gegen Schluss) und erst in No. LXVIII zeigt unser Verfasser, dass mit dem Tode des Ibas der Episkopat des Nonnus Giltigkeit erlangt, indem er berichtet: ܘܐܬܐ ܚܠܦܘܗܝ ܢܘܢܐ „und es kam an seiner Statt“. Das ist geschichtlich falsch; denn Ibas ist auf der zweiten ephesinischen Synode rechtmässig abgesetzt und zu Chalcedon wieder restituiert worden. Unser Verfasser aber betrachtet den ersten Episkopat des Nonnus als ein Interimisticum, und die Restitution des Ibas verschweigt er ganz.

§ 27.

Dass diese Hervorhebung, die dem Ibas zuteil wird, und die in dem Masse kein Gesinnungsgenosse desselben gefunden hat, mehr sein will als nur ein Sympathieerguss für den Bischof von

Edessa, beweist weiter die Anführung des Theodorus von Mopsuestia (No. XLVI) und des Andreas von Samosata (LVI)[1], desgleichen die Angabe der No. LV, falls deren gegebene Lesart sich als richtig herausstellen sollte. Der vorliegende Text liest: „Im Jahre 739 wurde die Haeresie derer, welche lehren, die Sünde sei der Natur [des Menschen] eingepflanzt, bekannt." Diese offenkundig pelagianische Anschauung verratende Notiz hat Assemani (Nota 4 d. B. O. pg. 402) durch eine sehr einfache und feine Konjektur ändern zu müssen geglaubt. Er schiebt ein einfaches ܠܐ = „nicht" ein, liest also „die sagen, der Natur sei die Sünde nicht angeboren" u. s. w. und rechtfertigt seine Konjektur mit dem Hinweis auf des Verfassers Rechtgläubigkeit, der die erste ephesinische Synode anerkannt habe. Bekanntlich wurde auf dieser Synode mit dem Nestorianismus der Pelagianismus verworfen. Es fragt sich, ob wir auf Grund beigebrachter geschichtlicher Beweise — denn der von Assemani gebrachte genügt allein nicht — die Konjektur gutheissen können.

Der pelagianische Streit wurde durch die Übersiedlung seines Urhebers nach Palästina auch auf den Orient übertragen. Er hat hier aber nicht die Erregung hervorrufen können, wie in Nordafrika und Italien, einmal, weil der Osten kein rechtes Verständnis von der augustinischen Sünden- und Gnadenlehre hatte, dann auch, weil denselben im hohen Grade die christologische Frage beschäftigte, und wenn damals Theodor von Mopsuestia mit seinen (fünf verloren gegangenen) Büchern *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους* gegen „diese im Abendland aufgekommene Krankheit" Stellung zu nehmen sich veranlasst fühlte, so geschah es doch weniger aus dem besonderen Bedürfnis heraus, für den angegriffenen Pelagius

---

1) Über Andreas von Samosata vgl. A Dictionary of Christian Biography ed. by Smith & Wace I. — Von den Monophysiten ist er immer als Ketzer verworfen worden, vgl. die Epistola synodica des Paulus von Antiochien (vgl. Kleyn, Jacobus Baradaeus p. 176). Er verwirft ... Paulus von Samosata, Photinus, Diodorus, Theodorus, Nestorius, Andreas, Ibas, Theodoretus, Eutherius von Tyana, Irenaeus Digamus (von Tyrus), Alexander von Mabbog, Cyrus. — Dieselbe Liste findet sich auch bei Wright, Catal. of the Syriac Manuscr. II, pg. 701 und bei Zacharias von Mitylene (Land, Anecd. III, pg. 296) mit wenigen Abweichungen, vgl. auch Bar Hebr., Chron. eccl. I, pg. 153/4 und Michael Syrus, Chronik pg. 148.

eine Lanze zu brechen, als vielmehr aus dem Grunde, dass die Anschauungsweise des Orientalen, der in diesem Punkte mit der des Britten übereinstimmte, ja den Maximen des Pelagius längst gehuldigt hatte, ehe es überhaupt zur Erörterung und zum Streit gekommen war, sich selbst durch Hieronymus angegriffen sah, so dass, wie die Pelagianer im Orient thatsächlich ihre Stütze und Zuflucht fanden, Cassianus (c. Nestor. I, 3 ff.) die Nestorianer nicht mit Unrecht mit den Pelagianern als „cognata haeresis" zusammengestellt hat und Marius Mercator den Pelagianismus sogar aus der Lehre des Theodor hat ableiten wollen [1]). Man darf auch dreist behaupten, dass das ganze Morgenland nie zu einer wahren Würdigung und zum vollen Verständnis der augustinischen Sündenlehre durchgedrungen ist [2]); dafür lassen sich Beispiele genug beibringen, vgl. z. B. Loofs, Leontius von Byzanz (pg. 231—236) über den Antipelagianismus der skythischen Mönche: „Ein tiefgehendes antipelagianisches Interesse im Orient ist schwer begreiflich; zufällige Gründe müssen es veranlasst haben, wenn Orientalen sich für Augustins Sündenlehre interessiert haben" [3]) — und andererseits Stellen aus dem Glaubensbekenntnis des Jacobus Baradaeus: „Und als er (der dreieinige Gott) sah, dass die Sünde viel wurde und die Kreaturen verderbte und dass die ganze Schöpfung dem Satan diente und ihre Herzen verkehrt wurden, indem sie ihrer Abgötterei nachtrachteten und dass dieses Gemächte mit Füssen getreten wurde und ihre Gemeinschaft sich zerstreute und ihre Hoffnung erlosch: da züchtigte er sie zuerst durch ihre Vertreibung aus dem Garten der Wonne, auf dass die Kinder Adams sich zu ihrem Gott wenden sollten, um bei ihm Vergebung zu suchen" [4]).

Auf Grund dieser Thatsachen erweist sich die auch nach einfachen philologischen Grundsätzen höchst bedenkliche Kon-

1) Vgl. Möller, Kirchengesch. I, 471 ff. Harnack, Dogmengesch. II, 151 ff.; III, 154 Note 2.

2) Schon der alte Dialog „de fato" aus der Schule des Bardesanes zeigt, wie selbstverständlich dem Orientalen die sittliche Freiheit des Menschen erschien.

3) Loofs, Leont. v. Byz. pg. 231.

4) Vgl. Z. D. M. G. XXX, pg. 444 Z. 3 ff. — Kleyn, Jacob. Baradaeus, pg. 92 Note 2, pg. 93 Note 2 und pg. 144. — Vgl. auch, was Harnack, Dogmengesch. III, pg. 162 Note 1, sagt.

jektur Assemanis als hinfällig. Unseres Erachtens bezieht sich die Angabe der Chronik: „die sagen, der Natur sei die Sünde eingepflanzt“ auf die obengenannte Schrift Theodors: πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει κτλ. Der Ausbruch der Häresie resp. des Streites ist offenbar zu spät angesetzt; er findet schon 412 statt, im Orient 415. Auch die Schrift des Theodor ist früher anzusetzen, da sie veranlasst ist durch des Hieronymus, des eigentlichen Züchters des Antipelagianismus im Morgenlande, dialogi adversus Pelag. und epist. ad Ctesiph. (415). Wir vermuten, dass mit dieser Angabe eine Beziehung auf Theodor beabsichtigt ist, der um diese Zeit, 428, verstorben ist[1]).

Alle diese Angaben weisen, wenn auch nicht gerade auf nackten Nestorianismus des Verfassers — er erkennt ja die vier ökumenischen Synoden an — wohl aber auf nestorianisierende Tendenzen[2]) innerhalb seines chalcedonensisch-orthodoxen Glaubens, die, wie sie in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts und darüber hinaus einen weiten Raum in der Entwicklungsgeschichte der Kirche einnehmen[3]), somit auch noch für die Wendezeit des sechsten gegen das siebente Jahrhundert zu belegen sind.

Nun ist aber doch klar, dass einerseits die Zuneigung des Verfassers zum Antiochenismus bezw. Nestorianismus und seinen namhaftesten Vertretern, Theodor von Mopsuestia, Andreas von Samosata und Ibas von Edessa, andrerseits das dem Kaiser Justinian gespendete Lob, welches durch die Hervorhebung der Gottesliebe eine Anerkennung seiner Kirchenpolitik in sich zu schliessen scheint, im Hinblick auf die geschichtlichen Verhältnisse sich nicht mit einander vertragen, sondern einen Widerspruch des Verfassers mit sich selbst begründen. Danach schliesst die Billigung der justinianischen Kirchenpolitik unbedingt jede nestorianische Neigung der Orthodoxie aus, ebenso umgekehrt kann der nestorianisierende Chalcedonismus die justinianische Kirchenpolitik nicht anerkennen.

1) Vgl. die Übersetzung No. LV Note.

2) Vgl. noch die Bemerkung zu No. LVII unserer Chronik.

3) Vgl. darüber Loofs, Leontius von Byzanz pg. 274 ff. — Der in unserer Chronik genannte Patriarch, Ephraim von Antiochien, war einer der Hauptvertreter dieser Richtung.

Halten wir an einer nestorianischen Tendenz unseres Chronisten als dem jedenfalls mehr gesicherten Resultate unserer Untersuchung fest, so müssen es andere Gründe als die Anerkennung der kaiserlichen Kirchenpolitik sein, die unseren Chronisten bewogen haben, trotz seiner nestorianisierenden Tendenzen dem Kaiser Justinian Sympathien entgegenzubringen.

§ 28.

Bereits Assemani (siehe Einleitung) hat darauf hingewiesen, dass der Chronist dort abgebrochen habe, „ubi Pastores Jacobitae Ecclesiam illam [Edessenam] invadere coeperunt". In der That ist der Abbruch der chronologischen Berichte so abrupt, und die Schlussnotiz steht so völlig unvermittelt da, dass man sich der Anschauung nicht verschliessen kann, der Verfasser habe absichtlich hier innegehalten; und dieselbe gewinnt um so grössere Wahrscheinlichkeit, wenn wir bedenken, dass die Chronik nicht vor c. 600 verfasst sein kann. Thatsache ist, dass mit obiger Festlegung der chalcedonensisch-nestorianisierenden Orthodoxie unseres Verfassers seine antimonophysitische Richtung genugsam dokumentiert ist. Klar und deutlich spricht er sie ferner aus in der No. LIII: „der Mönch Eutyches leugne die Menschwerdung". Den Dioscurus freilich lässt er unbehelligt und begnügt sich mit dem einfachen Berichte seiner Inthronisation als Bischof von Gross-Alexandrien (LXII), doch tritt seine feindliche Gesinnung gegen ihn klar in der folgenden Nummer zu Tage, wenn er meldet, dass Dioscurus auf der zweiten Synode zu Ephesus den „grossen Flavian" u. s. w. mit dem Anathema belegt habe [1]). Er verwirft also diese Synode, die den grossen Flavian verdammt hat, wie sich auch schon indirekt aus der Anerkennung der vier Synoden von Nicaea, Konstantinopel, der ersten zu Ephesus und von Chalcedon ergiebt. Zu beachten ist, dass der Chronist in seinem Werke alle monophysitischen Kirchenfürsten und -Lehrer übergeht, so z. B. den gefeierten Bischof Jacob von Sarug, „die Flöte des heiligen Geistes und die Cither der rechtgläubigen

1) Schon die Mitteilung der Namen der Verdammten an dieser Stelle gegenüber dem Fehlen derselben in den übrigen Berichten über Koncilien erweckt gerechte Bedenken.

Kirche", und nur orthodoxe, wie Symeon Stylites (vgl. Euagr. II, 10) oder solche Männer nennt, die gleicherweise die chalcedonensische Orthodoxie zu den Ihrigen zählt, wie Jacob von Nisibis, Ephraim, Isaac von Antiochien, Cyrill, Johannes Chrysostomus. Sicher auch ist die Nennung des Leontius [1]) und Vitalian [2]) — desgleichen auch der Patriarchen Euphemius und Macedonius, die von dem monophysitenfreundlichen Anastasius vertrieben wurden — weiter nichts als eine Sympathieäusserung für dieselben [3]), während er den Aufstand des Gegenkaisers des Zeno, Basiliscus, der sich anfangs auf den Monophysitismus stützte und zu dessen Gunsten das Ἐγκύκλιον erliess, später aber dieses Rundschreiben im Interesse seines Thrones widerrief, mit Stillschweigen übergeht [4]). Alle diese Thatsachen, die in dem Punkte des Antimonophysitismus unseres Verfassers zusammentreffen, rechtfertigen durchaus die Vermutung Assemanis; allein bevor wir derselben voll und ganz beistimmen können, bedarf es noch

1) Mit dem Aufstand des Leontius war zugleich die Reaktion des orthodox-nestorianisierenden Patriarchen Calandio in Antiochien gegen den Monophysitismus verbunden. Vgl. Bar Hebr., Chr. eccl. I, pg. 183/4. Euagr. III, 16.

2) Der Aufstand des Vitalian ist geradezu von religiösen Ideen getragen, vgl. Loofs, Leontius von Byzanz, Erstes Buch pg. 244 ff. — die monophysitische Quelle des Malalas (Theophilus ?) sieht die religiösen Gründe als vorgeschobene an.

3) Anzuerkennen ist, dass der Chronist geschichtlich wahr von den „Aufständen" des Leontius u. s. w. redet, obwohl er in seinen Angaben über Ibas nicht ganz objektiv geblieben ist. — Auffällig ist auch die Nüchternheit und Leidenschaftslosigkeit in der Polemik gegen seine Gegner, weswegen ihn schon W. Wright gelobt hat (vgl. Einleitung pag. 4 Nota 1). Gerade der Umstand, dass er in seiner Bekämpfung des Monophysitismus nicht gerade offen und frei heraustritt und die Grenze nicht überschreitet, welche die gemässigten Anhänger desselben gegenüber den Extremen z. B. in der Verwerfung des Eutyches innegehalten haben, bezeugt eine Vorsicht, die wohl dadurch erklärlich wird, dass der Chronist zu einer Zeit geschrieben hat, wo der Monophysitismus die herrschende Kirche und Macht im Orient gewesen ist und er selbst sich des Schutzes der Staatskirche nicht mehr erfreuen konnte.

4) Umgekehrt verfährt Michael in seiner Chronik. Er übergeht den Leontius mit Stillschweigen und erwähnt den Basiliscus, der freilich wegen seiner Apostasie von der Einnaturenlehre das Verdammungsurteil über sich ergehen lassen muss, vgl. pg. 170. — Bar Hebr., Chron. syr. pg. 78 (76 der Übersetzg.).

einer Untersuchung der edessenischen Bischofsreihe, um mit Sicherheit festzustellen, dass der Verfasser, von seinem dogmatischen Standpunkte aus, mit Addai abzubrechen ein Recht hatte.

§ 29.

Schon in der ersten Hälfte des fünften Jahrhunderts war ein Monophysit Bischof von Edessa gewesen; Rabbulas war aus einem Antiochener ein scharfer Parteigänger des Cyrill und der Alexandriner geworden. Mit seinem Tode war der Bischofsstuhl wieder an die Antiochener, an seinen heftigsten Gegner, Ibas, zurückgefallen. Erreichte unter diesem hervorragenden Theologen auch die sogenannte „Persische Schule", die Pflanzstätte des östlichen Nestorianismus, ihre höchste Blüte, wer sich der geringen Mühe unterzieht, die syrischen Akten des zweiten Ephesinum (ed. Georg Hoffmann) durchzulesen, wird sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass die Macht der antiochenischen Theologie gebrochen, dass ihre Vertreter jedenfalls als praktische Geistliche ihren Einfluss beim Volke verloren hatten. Der alexandrinischen Hochflut musste er das Feld lassen. Was ihn nach seiner Wiedereinsetzung hielt, das war die kaiserliche Macht, der auch sein Nachfolger, bereits von 449—51 als Monophysit Inhaber des bischöflichen Thrones, nach Ibas' Tode nur gegen Anerkennung des Chalcedonense seine Restitution verdankte (Ass. B. O. I, pg. 258; Nota zu LXVIII). Der Tod des Nonnus († 471) brachte eine Veränderung. Wie bereits seit dreizehn Jahren die monophysitische Partei in Ägypten triumphiert hatte, so auch jetzt in Syrien. 471 bestieg der Monophysit Petrus Gnapheus den Patriarchenstuhl von Antiochien; mit ihm wurde in Edessa sein Parteigenosse Cyrus II. erhoben, dessen Werk die Zerstörung der Persischen Schule war (489). Fast fünfzig Jahre konnte sich der Monophysitismus in Edessa unter den Cyrus II. (471—498), Petrus (498—510) und Paulus (510 bis 522) des ungestörten Besitzes des Episkopats erfreuen und sich mehr und mehr befestigen, da brachte das Jahr 518 mit der Thronbesteigung des Justin die Restauration des Chalcedonense. Wer dasselbe nicht anerkennen wollte, wurde entfernt und die zahlreichen Vertreibungen von Bischöfen, deren Namen uns durch Zacharias von Mitylene (Lib. VIII, cp. 5) und ebenso

durch Michael Syrus in seiner Chronik (pg. 176, 22 ff.) aus Johannes von Ephesus glücklicherweise erhalten sind, belehren uns, von welchem Umfange die Austreibung und Verfolgung gewesen sein muss, zugleich aber auch — eine wie grosse Macht der Monophysitismus in jener Zeit schon gewesen ist. Auch Edessa blieb von der Umwälzung nicht verschont. Der damalige Metropolit Paulus, der dieses Amt seit dem Jahre 510 bekleidete, wurde auf seine Weigerung, das vierte Koncil anzuerkennen, aus der Taufkapelle, wohin er sich geflüchtet, gewaltsam herausgerissen und nach Seleucia abgeführt. Diese Gewaltmassregel des Patricius fand indess die Billigung des Kaisers nicht. Paul wurde noch im Laufe desselben Jahres (519) restituiert und man gab sich am Hofe der Hoffnung hin, dass er die Opposition gegen das Chalcedonense nunmehr aufgeben werde, und konnte sich dessen um so mehr versehen, als Paul bereits einmal seine Farbe gewechselt hatte [1]) und aus einem Chalcedonianer

1) Vgl. Zachar. v. Mit. bei Land Anecd. III, p. 243, Z. 10 ff.: „.... Paulus, welcher zeigte das Gesicht der Orthodoxen. Er war aber ein Mann schön (stolz) von Körper und fein gebildet. Und als er Bischof in Edessa in den Tagen des Flavianus vor dem Asclepius wurde, verfasste er ein Schriftstück an ihn, dass er die Synode [von Chalcedon] nicht anathematisiere; denn er war sein Syncellos gewesen. Dieses Schreiben geriet in die Hände des hlg. Severus, des Nachfolgers des Flavianus. Als nun dieser Paulus hinaufzog, ihn zu begrüssen, gab er (Sev.) ihm dasselbe und erliess ihm seine Thorheit in göttlicher Liebe, da er nämlich bekannte, gläubig zu sein, und nicht deckte dieser weise Mann die Schande dessen auf, der die Gesinnung verbarg, wie geschrieben steht. Er hielt sich im Anfange wacker, dass er nicht annähme die Synode in den Tagen dieses Kaisers (Justin), indem ihn die Edessener unterstützten und auch seinetwegen tagtäglich Mangel und Schimpf erlitten. Als er aber nach Euchaïta verbannt war, gab er nach und kehrte nach Orhâi zurück, und als er dort eine kurze Zeit verweilt hatte, empfand er Reue und starb bald.“ — Fälschlich hat Assemani unserem Paulus im ersten Bande seiner Bibl. or. (pg. 409 Nota 2) den Titel „Interpres librorum“ zuerteilt, während er denselben im zweiten Bandes seines Werke dem Paulus von Callinicus zuspricht, der, im Jahre 519 aus seinem Bischofssitze vertrieben, sich nach Edessa wandte und sich daselbst mit der Übersetzung der Schriften des Severus ins Syrische befasste, so allein richtig, vgl. W. Wright, Syriac Lit. l. l. pg. 834 col. a. u. Nota 15 u. 24. Der in der Z. D. M. G. XXXI, pg. 400 von Schröder namhaft gemachte Paul (Bischof von Edessa), der die Hymnen des Johannes Psaltes während seines Aufenthaltes auf Cypern, wohin er vor den Persern geflohen war, ins Syrische übertrug, ist der

ein Monophysit geworden war. Allein man täuschte sich in seinen Erwartungen. Der Brief des Jacob von Sarug (vgl. die Bemerkungen zu No. LXXXVIII) giebt uns einen Einblick, wie im monophysitischen Lager der Akt des Kaisers aufgefasst wurde. Zudem hatte Paul selbst an der edessenischen Bürgerschaft einen festen und sicheren Rückhalt. So blieb denn Paulus noch zwei und ein halbes Jahr unbehelligt im Amte, ohne in Sachen des Glaubens kaum mehr als eine gewisse formelle Nachgiebigkeit gezeigt zu haben [1]). Da schritt endlich der Kaiser und zwar auf Grund einer Intrigue, die ein Presbyter des Paulus wider

---

100 Jahre später lebende Abt Paul von Kennešrin, der auch den Octoëchus des Severus ins Syrische übersetzte.

1) Unsere Chronik und Zacharias lassen den Paulus gar keine Konzession machen, anders dagegen berichtet Johannes von Ephesus (Land Anecd. II, 291, 25 ff.): „Das grosse, sogenannte Kloster der Orientalen war seit den Tagen des Paulus, als sie gesehen hatten, dass er an der Wahrheit krankte, von ihm abgefallen; sie hatten sich abgesondert und ihre Gewohnheit unterlassen, das Abendmahl aus der Kirche von Orhâi zu empfangen, und beschlossen, das Abendmahl in ihrem Kloster zu feiern. Nicht empfingen sie also mehr aus der Kirche die Eucharistie; ebenso thaten auch die übrigen Edessener und Amidener. Sie forderten von Jedermann, gross und klein, mit eigenhändiger Unterschrift, die Synode von Chalcedon und den Tomus Leonis, sowie auch Jeden, der die zwei Naturen in dem Messias nach der Vereinigung bekannte, zu verdammen.“ Sollte sich diese Angabe des Joh. v. Eph. in dieser Schroffheit — zeitlich liegt sie ebenfalls vor der Ersetzung des Paul durch Asclepius — als richtig erweisen, so fällt die von Dionys mitgeteilte Anschwärzung beim Hofe in ein Nichts zusammen. Dann steht aber wieder die zweite Vertreibung des Paulus völlig unvermittelt da und man müsste zu dem Auskunftsmittel seine Zuflucht nehmen, den Bischofsverfolgungen eine Zeit der Reaktion zu Gunsten des Monophysitismus folgen zu lassen, wozu die Angabe des Theophanes 167, 20 (de Boor): *Εὐφράσιος δὲ ὁ Ἀντιοχείας τὴν ἐν Χαλκηδόνι σύνοδον ἐξέβαλε τῶν διπτύχων καὶ τὸ ὄνομα Ὁρμίσδα τοῦ πάπα Ῥώμης. μετὰ δὲ ταῦτα φοβηθεὶς τὰς τέσσαρας συνόδους ἐκήρυττεν* nicht übel stimmen würde. — Die Angabe des Johannes, in der wohl der Hass des Monophysiten gegen den Apostaten etwas zu früh zum Ausdruck kommt, wird das Wahre enthalten, dass in einer gewissen formellen Nachgiebigkeit des Paulus, die vielleicht schon die Voraussetzung seiner Wiedereinsetzung gewesen ist, und die darin bestanden haben mag, die Synode von Chalcedon nicht expressis verbis zu verfluchen, die Eiferer, die sich nach einem Martyrium sehnten, einen direkten Abfall sahen und sich deswegen vom Abendmahlsgenuss in der Kirche zu Edessa fernhielten.

ihn angezettelt hatte, abermals gegen ihn ein. Paul nämlich hatte diesen, Asclepius, bereits zum Bischof für den erledigten Sitz von Haran designiert, ihn dann, offenbar seiner chalcedonensischen Gesinnung wegen, übergangen und einen andern zum Bischof gemacht[1]). Asclepius benutzte nun die näheren Beziehungen, welche er durch seine, die Stellung von Eparchen bekleidenden Brüder[2]), Demosthenes und Andreas, zum kaiserlichen Hofe hatte, um gegen Paulus wegen seiner Heterodoxie zu schüren, und setzte auch die gewaltsame Entfernung des Paulus — er wurde nach Euchaïta verbannt — durch den General Pharesmanes und seine eigene Ernennung zum Bischof durch, um als solcher eine traurige Berühmtheit infolge seiner schrecklichen und rücksichtslosen Mönchsvertreibungen und -Verfolgungen, die er unter Beistand der römischen Generale Pharesmanes und Liberius vollführt hat, zu erlangen[3]). Nicht volle drei Jahre hielten diese heftigen Verfolgungen an. Im Frühjahr 525 hatte eine schwere Überschwemmung des Daizan wieder einen grossen Teil der Stadt, zerstört, und viele Bewohner waren in der Verheerung zu Grunde gegangen. Da brach der Sturm gegen den Unterdrücker des wahren Glaubens los, dem man schuld gab, durch seine Massregeln gegen die Frommen das Gottesgericht heraufbeschworen zu haben[4]). Asclepius konnte

1) Vgl. Dionysius v. Tellm. Ass. B. O. I. 411 Nota 1.

2) Vgl. Zacharias v. Mit., Land Anecd. III, 243, 9. 10. Dionys (vgl. oben Nota 1) nennt nur einen Bruder, der Praefectus Praetorio gewesen ist. Andreas ist aller Wahrscheinlichkeit nach der spätere Bischof von Edessa, der dem dritten Episkopat des Paulus nachfolgte; Demosthenes wohl der in No. No. CII u. CIII genannte römische Feldherr.

3) Vgl. Joh. v. Ephes. Land Anecd. II 292, 10ff. bis 294, 5. — Zacharias v. Mit., Land Anecd. III 243, 22 ff.: „. . . Er (Asclepius) war ein Nestorianer, rechtschaffen in seinen Thaten, voll Liebe und Herablassung gegen die Landleute, ohne Sucht nach Geschenken, züchtig an seinem Leibe; er förderte die Kirche mit dem, was ihm gut schien, und tilgte ihre Schäden; aber er eiferte auch heftig gegen die Gläubigen. Viele wurden von ihm verfolgt und durch viele Leiden gepeinigt, oder sie starben unter den Händen des rauhen Generals, des Gothen Liberius, der den Beinamen ‚Stierfresser' trug." — Asclepius heisst Land Anecd. III, pg. 243, 9 „Sohn der Schiffer" = der Schiffer; gerade so heisst sein Zeitgenosse, Euphrasius bar mallache (?), Patriarch von Antiochien, vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I. pg. 197.

4) Vgl. auch Assem. B. O. I, 412, Nota 2.

sich der Volksjustiz nur durch schleunige Flucht nach Antiochien entziehen, wo er bald darauf verstorben ist. Indessen hatte auch Paul in Euchaïta Zeit und Gelegenheit genug gehabt, die Unannehmlichkeiten der Verbannung in jenem entlegenen Winkel der Erde durchzukosten; sie hatten ihn bald mürbe gemacht, sodass er, als er den Tod des Asclepius erfuhr, bei dem Patriarchen von Antiochien und bei dem Neffen des Kaisers, dem Patricius Justinian, vorstellig und gegen Anerkennung der vierten Synode zum dritten Mal in das bischöfliche Amt eingesetzt wurde. Er starb schon innerhalb Jahresfrist. Nach ihm hat das Staatskirchentum unter den Bischöfen Andreas und Addai, unter dem sich die Mönchsverfolgungen nochmals mit aller Strenge wiederholten (536) [1]), sich noch in dem unbestrittenen Besitz des edessenischen Bischofsstuhles behauptet, bis er im Jahre 543 durch den Einfluss der Kaiserin Theodora an die Monophysiten fiel.

Mag dem sein, wie ihm wolle, der Monophysitismus ist seit der Mitte des fünften Jahrhunderts, wo er zu Ephesus (449) zum ersten Male seine Macht geltend machte, die geistige Macht des römischen Orients gewesen und geblieben. Trotz aller Verfolgungen und Bedrückungen, die seine Anhänger erfahren mussten, trotzdem dass im Jahre 543 die mit Monophysiten besetzten Bischofssitze bis auf drei zurückgegangen waren [2]), hat er unter Justin und Justinian nicht minder wie unter Zeno und Anastasius die Herrschaft geführt, und wir müssen uns füglich hüten, von der Thatsache aus, dass die Bischofssitze von Orthodoxen besetzt sind, auf die allgemeine Gesinnung der Bevölkerung zu schliessen. Wenn im Orient, besonders in Syrien, die Bischofsstühle so häufig mit Chalcedonianern besetzt wurden, so lag es in den dortigen Verhältnissen. Gerade diese Provinzen des Römerreiches waren fast immer in der unglücklichen Lage, den römischen Truppen als Stand- und Winterquartiere zu dienen, da die ewigen Reibereien an der Ostgrenze, die nie zu tilgende Eifersucht der Perserkönige, die alle Augenblicke zu ernsteren Verwicklungen und Kriegen führen konnten, eine fortdauernde Unsicherheit veranlassten und deswegen grössere Truppenansammlungen erforderten. Auch damals hat es neben dem ge-

1) Vgl. Joh. v. Eph., Land Anecd. II 210, 18ff.; 295, 19ff.
2) Vgl. Land Anecd. II 173, 14ff.; 369, 5ff.

waltigen Organisator des Monophysitismus, Jacobus Baradaeus, dessen Namen die späteren Monophysiten fortan trugen, dessen Einfluss von den Grenzen Arabiens und darüber hinaus bis tief in Kleinasien hinein vor die Thore Konstantinopels reichte, in Edessa noch Vertreter der Staatskirche gegeben. So wird unter den syrischen Teilnehmern der fünften ökumenischen Synode zu Konstantinopel vom Jahre 553 ein Bischof von Edessa, Amazonius [1]) mit Namen, genannt, dessen wir oben bereits als des Erbauers der neuen Kirche Erwähnung gethan haben. Allein sie kommen nur vereinzelt vor und verschwinden an Zahl wie an Einfluss und Macht ganz neben den monophysitischen Bischöfen, deren Reihe nirgends unterbrochen ist [2]). Die Macht-

1) Vgl. Assem. B. O. I, pg. 559 (Note zu pg 424), II, 325 col. b; Bar Hebr., Chron. eccl. I, 291 Nota 2.

2) Assem. B. O. I, 424 ff. giebt folgende Bischöfe an: Jacobus Burde'ana (543–578), Severus (578—603), Johannes, Jesaias (—628), Simeon (628—650), Cyriacus (651–677), Jacobus von Edessa (679 gewählt), Habib, — nach der Chronik des Dionysius von Tellmahrê. Allein die Zeitangaben sind ungenau und die Reihe nicht vollständig, da noch ein Bischof Sergius Armenus von Edessa (c. 593 und früher) — oder sollte sein Name nur verderbt sein aus Severus oder umgekehrt? — vgl. B. O. II, 333, BHebr. Chr. eccl. I, 259, und ein Bischof Daniel (669) vgl. Land, Anecd. I, p. 70 der Prolegomena genannt werden. Zu einer Kontrolierung fehlt bis jetzt das Material; nur so viel scheint u. E. festzustehen, dass alle Zahlangaben vom Tode des Severus (603) um 6—7 Jahre werden verschoben werden müssen und zwar aus folgenden Gründen. Dionysius (B. O. I, 425 col. a sub XXI) berichtet: „Im Jahre 914 (603 Dom.) eroberte Narsê, der General der Perser, Orhâi, zog in die Stadt ein, liess den Bischof dieser Stadt ergreifen und steinigen, sodass er starb." Nun wissen wir weder von einem persischen Feldherrn Narses, der Edessa erobert haben soll, noch von einer Eroberung dieser Stadt im Jahre 603. Der Eroberer Syriens hiess Romiuzân (vgl. Michael pg. 217 u. Nöldekes Tabariübersetzg., pg. 290), und Edessa wurde im Jahre 610 von den Persern erobert (Lib. Chal. bei Land Anecd. I, 16, 2; Michael Chronik, p. 217; Theophan. [de Boor] 299, 15). Dagegen wissen wir von einem römischen Feldherrn Narses, der in Edessa kommandierte, sich aber c. 603 gegen Phokas auflehnte und den Chosrau herbeirief. Vermutlich sind bei Dionysius die Ereignisse von 604 und 610 zusammengeworfen. Die gleiche Differenz von 6—7 Jahren kehrt wieder zwischen dem Tode des Cyriacus (677) und der Ordination des Jacobus von Edessa, der nach Bar Hebr., Chron. eccl. I, 289 von dem Patriarchen Athanasius II. von Antiochien (684—87) geweiht worden ist. Dann könnte in der Angabe des Dionysius (B. O. I, 425/6 sub XXIII) nicht das Todesjahr Moawiyas I. (680) als Inthronisationsjahr des Jacob, sondern das des Moawiyas II.

stellung dieser Kirche wird dann besonders klar, wenn wir erwägen, dass Chosrau, als er im Jahre 610 ganz Syrien seinem Scepter unterworfen hatte, ganz im Gegensatz zu der sonst bei den Perserkönigen beliebten Praxis und Politik, die Monophysiten durch freundliches Entgegenkommen zu gewinnen suchte, um sich fortan unter ihrem Beistande im Besitze des eroberten Landes zu behaupten, dass er z. B. zu zweien Malen den Edessenern, welche den von ihm eingesetzten Nestorianer Aḥišma abgelehnt hatten [1]), einen Monophysiten als Bischof bestellte (ebenso auch in anderen Städten Syriens), dass endlich sein Leibarzt, der Monophysit Gabriel, in dem engeren Persien ungestört gegen die Nestorianer schüren und wüten konnte [2]).

§ 30.

Dass unser Verfasser bei seiner orthodox-nestorianisierenden Gesinnung ein gutes Recht hatte, die monophysitischen Bischöfe nicht mehr zu erwähnen, das ist schon an anderer Stelle klargelegt worden; hier übergeht er nun auch den Chalcedonianer Amazonius. Aus welchen Gründen? mit welchem Rechte? Es ist bekannt, dass gerade in dem Jahr (543), in welchem nach dem Tode des Addai Jacobus Baradaeus mit der Bischofswürde bekleidet wurde, der Schlag des Kaisers Justinian gegen die drei grossen Antiochener fiel, und dass zehn Jahre später das fünfte ökumenische Konzil in Konstantinopel, in Wahrheit be-

(Ende 683 oder Anfang 684) gemeint sein; allein die Regierung dieses Chalifen ist zu kurz und hat sich nicht über das Weichbild von Damascus erstreckt und ist auch in den Regentenlisten aus Syrien nicht anerkannt worden. Die Zeitangaben lauten dann: Severus (578–610), Johannes; Jesaias (– 635), Simeon (635—657), Cyriacus (658—684), Jacobus von Edessa (erster Episkopat 684—88), Habib (688—cr. Anfang 708), Jacob von Edessa (zweiter Episkopat 708, vier Monate lang † 5. Juni); — vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 293, 295 (Nota 3), Elias bar Shinâyâ bei Wright, Syr. Lit. l. l. 839 Nota 25.

1) Bar Hebr., Chron. eccl. I, 263 ff.

2) Bar Hebr., Chron. eccl. III, pg. 109—113. Vgl. auch Nöldeke, Aufsätze zur Persischen Gesch. pg. 125. — Ein kurzer, aber bedeutungsloser Rückschlag gegen den Monophysitismus erfolgte, als Heraclius nach der Wiedereroberung Syriens nach Edessa kam, vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 269 ff; Michael Chron. 226 ult. ff.

trachtet, nur deswegen berufen wurde, das kaiserliche Edikt nunmehr auch kirchlich durch ihr höchstes Institut sanktionieren zu lassen. Der Bischof Amazonius ist Teilnehmer an diesem Konzil gewesen, hat das Edikt des Kaisers unterschrieben und damit die Verdammung der drei Kapitel gutgeheissen. Berücksichtigen wir, was wir bereits oben über die Stellung unseres Chronisten zu diesen Männern gesagt haben, so wird es klar, dass er auch nach dieser Seite hin mit Addai abbrechen konnte. Der Verfasser steht also offenbar auf demselben Boden mit Ephraim von Antiochien und Petrus von Jerusalem, die anfangs die Unterschrift des Ediktes verweigert haben, und den Nordafrikanern und Italienern: Liberatus, Facundus und Fulgentius Ferrandus, die bei aller Sympathie für das Chalcedonense gegen die Neuerung der justinianischen Orthodoxie energischen, wenn auch dem gewaltigen Herrscher gegenüber für die Dauer erfolglosen Widerstand geleistet haben. Wenn bei der monophysitenfreundlichen Gesinnung des Kaisers Justinian das Edikt vom Jahre 543 ein Schlag gegen die Antiochener zu Gunsten der Monophysiten gewesen ist, so kann nach den Resultaten, die wir bis jetzt erlangt haben, kein Zweifel weiter darüber bestehen, dass der Chronist bei Abfassung seines Werkes lediglich vom Gegensatze gegen den Monophysitismus beherrscht worden ist. Vom Standpunkte seines orthodoxen, doch nestorianisierenden Glaubens aus versteht sich das von selbst; aber auch aus Gründen eben dieses Antagonismus hat er den Justinian trotz des Verdammungsurteils, welches er gegen seine Geistesverwandten geschleudert hatte, lobend erwähnen können.

Übersetzung der Edessenischen Chronik.

Erzählungen der Begebenheiten im Abriss.

I (VIII). Im Monat Tišrî 'ḥerâi des Jahres 513 [1]), unter der Regierung des Kaisers Severus und des Königs Abgar bar Maʿnu [2]), strömte die Wasserquelle [3]), die in dem grossen Palast des Königs

1) = November 201.

2) Abgar hiess mit seinem vollen Namen: *Λ. Αἴλιος Σεπτίμιος Μέγας Ἄβγαρος* IX. [bar Maʿnu], regierte von 179—214 und in Gemeinschaft mit seinem Sohn Severus Abgar X. bar Abgar bis 216. In diesem Jahre wurde Osroëne eine römische Provinz. Unter Abgars IX. Regierung wurde das Christentum in Edessa eingeführt (cr. 202/3), vgl. von Gutschmid: Die Könige von Osroëne. Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VIIe Série, Tome XXXV, No. 1.

3) Die Stadt Edessa liegt in einem von NW. nach SO. streichenden Bergeinschnitt, der sich gegen Südosten erweitert, in einem Gelände, welches nach Westen hin ansteigt: sodass der nordwestliche Stadtteil die übrige Stadt um 100—200 Fuss überragt. Im Südwesten trägt der (östliche) Vorsprung des Gebirges von Edessa, des heutigen Nimrûd Dâgh, die Burg, auf der der Winterpalast des Königs Abgar IX. lag, und zu der man auf der hohen Strasse, der sogenannten Beth Saḥrâyê, aus der Senke zwischen dem Burgberg und der nordwestlichen Stadt gelangte. Diese Senke, die ebenfalls WNW. zu OSO. verläuft, durchströmte der Daizan, ein Bergbach; desgleichen entspringen ihr südlich von dem Daizan zwei Quellen, die heute wenigstens erst zwei kleine Teiche bilden, dann ihr Wasser in kleinen, heute ʿAin al Khalîl und ʿAin Zilka genannten Bächen gen OSO. senden, sich aber bald in der Ebene verlieren. Zwischen diesen beiden Quellen (resp. Teichen, dessen nördlicher heute Birket Ibrâhîm heisst) lag der grosse Palast Abgars des Grossen, der nach seiner Wiederherstellung als Sommeraufenthalt des Abgar bar Maʿnu diente. An der

Abgar des Grossen [1]) entspringt, immer stärker hervor, stieg in herkömmlicher Weise, ward voll und lief nach allen Seiten hin über, sodass die königlichen Hallen, Säulengänge (*στοαί*) und Gebäude voll Wasser zu stehen anfingen. Als unser Herr, König Abgar, [dies] sah, zog er hinauf auf die [vor Überschwemmungen] sichere Örtlichkeit des Berges oberhalb seines Palastes, wo die königlichen Werkleute wohnten. Während nun die Sachverständigen prüften, wie sie das viele Wasser, das immer noch stieg, beseitigten, da wälzte sich infolge eines plötzlich eingetretenen starken und heftigen Regens in der Nacht der Daizanfluss [2])

Nordseite (jedenfalls seit 313) lag die Kirche des heiligen Apostels Mar' Thomas; vgl. Karsten Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien 1778 Tom. II, 406 f. Hoffmanns Karte bei Wright: Josua Stylites, 1882. Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien, 1883, pg. 195 ff. Ders., Edessenische Inschriften Z. D. M. G. 1882 (XXXVI), pg. 142 ff.; 158. — Nach Hoffmanns Angabe in der verbesserten Karte von Karsten Niebuhr hat der Palast des Abgar nördlich des Birket Ibrâhîm gelegen, wo heute freilich die grösste Quelle (vgl. Sachau, R. in Syr. u. M., pg. 197, Skizze) liegt; allein Procopius de aedific. II, 7 weist mit seiner Angabe darauf hin, dass die Kirche am *Ἀντίφορος* gelegen war; vgl. ferner Sachaus Skizze mit Bar Hebr. (Chron. eccl. I, pg. 220) Angaben und Sachaus Angabe, Edess. Inschr. in Z. D.M.G. 1882 (XXXVI) pg. 158.

1) Mit Abgar dem Grossen ist wahrscheinlich Abgar V. Ukkâmâ bar Maʿnu (4 v. Chr. bis 7 n. Chr.) gemeint; vgl. v. Gutschmid, Die Kön. v. Osr., pg. 24.

2) Vgl. Procop. de aedif. II, 7: *τὴν Ἔδεσσαν ποταμὸς παραρρεῖ το ῥεῦμα βραχύς, Σκιρτὸς* (= Daizan = der Springende) *ὄνομα, ὃς δὴ ἐκ χωρίων πολλῶν ξυνάγων τὸ ῥεῖθρον ἐπὶ τὴν πόλιν φέρεται μέσην. ἐνθένδε τε ἐξιὼν ἐπίπροσθεν ἴεται, ἐπειδὰν αὐτάρκη παρέχηται τῇ πόλει τὴν χρείαν τῶν τε εἰσόδων αὐτοῦ καὶ ἐκβολῶν δι' ὀχεταγωγίας κατὰ τὸ τεῖχος πεποιημένων τοῖς πάλαι ἀνθρώποις. οὗτός ποτε ὁ ποταμὸς, ὄμβρων οἱ ἐπιγενομένων πολλῶν, ὑπερπεφυκώς τε ὑψοῦ ἀνεῖχε καὶ ὡς καταλύσων τὴν πόλιν ἐπῄει* .... (sc. Justinian) *πορείαν γὰρ ἑτέραν πρὸ τοῦ περιβόλου τῷ ποταμῷ νεοχμοῦν ἴσχυσε, τοιᾷδε αὐτὸν περιελθὼν τέχνῃ. τὰ μὲν ἐν δεξιᾷ τοῦ ποταμοῦ ὕπτιά τε καὶ χθαμαλὰ πρότερον ἦν, τὰ δὲ δὴ ἐν ἀριστερᾷ ὄρος ἀπότομον, οὐκ ἐπιχωροῦν αὐτῷ ἐπικλίνειν που ἢ ἐκτρέπεσθαι τῆς ξυνειθισμένης ὁδοῦ, ἀλλ' ἐπὶ τὴν πόλιν αὐτὴν διορθούμενον ἀνάγκῃ τῇ πάσῃ. οὐ γὰρ ἦν τι αὐτὸν ἐπὶ δεξιᾷ ξυμποδίζον, ἡνίκα ἂν τῆς πόλεως εὐθὺ φέροιτο. τοῦτο οὖν τὸ ὄρος ἀποτεμὼν ὅλον κοῖλα μὲν τοῦ ποταμοῦ τὰ ἐν ἀριστερᾷ καὶ γλαφυρώτερα τῆς αὐτοῦ πορείας κατεσκεύαστο, ἐν δεξιᾷ δὲ τοῖχον ὑπερμεγέθη ἐκ λίθων ἁμαξιαίων συνέστησεν, ὥστε, εἰ μὲν κατὰ τὰ εἰωθότα ὁ ποταμὸς μέτριος φέρηται, μήποτε ἀποστεροῖτο τῆς ἐνθένδε ὠφελείας ἡ πόλις, ἐπειδὰν δὲ τύχῃ τινὶ ἐς ὕψος ἀρθεὶς ὑπερβλύζοι,*

samt fremden Wassermassen, sehr zur Unzeit [1]), einher, fand [aber] die Schleusen (*καταρράκται*) durch vorgeschobene grosse Eisenplatten und befestigte eiserne Riegel (*μοχλοί*) verschlossen und schwoll, da das Wasser keinen Zutritt [in die Stadt] hatte, ausserhalb der Stadtmauern zu einem grossen See an, dessen Wasser zwischen den Mauerzinnen in die Stadt einzudringen begann.

König Abgar sah von der Höhe des grossen sogenannten Perserturms beim Fackelschein das Wasser, und auf seinen Befehl wurden die Thore der acht Schleusen [2]) der westlichen Stadtmauer, von welcher her der Fluss fliesst, geöffnet; aber in demselben Augenblick durchbrachen schon die Fluten die westliche Stadtmauer, zerstörten den grossen und prächtigen Palast unseres Herrn Königs, rissen alles, was ihnen im Wege lag, weg, die schönen und herrlichen Bauten, alles, was dem Flusse im Süden und Norden nahe lag, und zerstörten auch das Heiligtum der christlichen Kirche. Hierdurch kamen mehr als 2000 Menschen um [3]); viele aber von ihnen hatte das Wasser bei Nacht plötzlich im Schlaf überrascht, und sie ertranken.

μετρία μέν τις αὐτοῦ ἐκροὴ ἐπὶ τὴν πόλιν κατὰ τὰ ξυνειθισμένα χωροίη, τοῦ δὲ ῥοθίου τὸ ἐπιγιγνόμενον ἐς τὴν Ἰουστινιανοῦ ἐπιτέχνησιν ἀναγκαστὸν ἴοι, ἐς τοῦ ἱπποδρόμου τὰ ὄπισθεν οὐ μακράν που ὄντος τέχνῃ τε ἀνθρωπείᾳ καὶ γνώμῃ προμηθεῖ παρὰ δόξαν νενικημένον. ἀλλὰ καὶ τῷ ποταμῷ τῆς πόλεως γινομένῳ ἐντὸς ὀρθήν τινα πορείας ἀνάγκην ἀπεργασάμενος, ὕπερθέν τε οἰκοδομίαν ἑκατέρωθι ἐπικρεμάσας, ὡς μὴ ἐκτρέπεσθαι τῆς ὁδοῦ δύναιτο, καὶ τὴν χρείαν τῇ πόλει ἐσώσατο καὶ δέους αὐτὴν τοῦ ἐνθένδε ἀπήλλαξεν.

1) Wörtlich „nicht an seinem Tage und in seinem Monat". Wie sich aus den weiteren Überschwemmungsberichten (XI. LII. XC vgl. CVI) ergiebt, traten diese gewöhnlich im Frühjahr (Ende März bis Mitte Mai) ein.

2) Die Handschrift liest: die Thore und die Schleusen (ܬܪ̈ܥܐ ܘܡܥܠܢ̈ܝܐ). Will man das ܘ behalten, so sind auf Grund der Darstellung des Procop, vgl. pg. 85 Nota 2, die Sejâmê über dem ܬܪ̈ܥܐ zu streichen und nur „das Thor und die Schleusen" zu lesen, da höchstens das ܬܪܥܐ ܕܟܐ̈ܦܐ „Steinthor" (vgl. Wright, Josua Styl., pg. 18 d. Übersetzg. Nota) in Frage kommen kann. Wir ziehen die Lesung ܬܪ̈ܥܐ ܕܡܥܠܢ̈ܝܐ vor. Vgl. auch Cureton, Anc. Syr. Docum., pg. ܟܒ 22 (83, 2. 3 d. Übers.): „und sie führten ihn durch das westliche Bogenthor".

3) Vgl. den Überschwemmungsbericht des Dionys. v. Tellmahrê, ed. Tullberg, I pg. 162/63, übersetzt bei v. Gutschmid, Kön. v. Osr.

Da nun die Stadt von Jammergeschrei voll war, und der König Abgar die eingetretene Vernichtung sah, befahl er, dass alle Handwerker der Stadt ihre Buden aus der Nähe des Flusses entfernen sollten, und Niemand mehr sich an dem Flusse eine Bude baue; und auf den Rat der Ingenieure (Geometer) und Sachverständigen wurden die Buden entsprechend der [natürlichen] Breite des Flussbettes, dessen frühere Masse man noch vergrösserte (wörtlich: so wie die Br. d. Fl. war, und sie vergrösserten), errichtet; denn obschon das Wasser reichlich und stark floss, war die Breite des Bettes, welches das Wasser von 25 Bachläufen von allen Seiten her in sich aufnahm, nur klein.

König Abgar befahl [ferner], dass alle, die in den Hallen (*στοαί*) längs des Flusses ihr Handwerk trieben, vom Tišrî ḳedem (Oktober) bis zum Nisân (April) nicht in ihren Buden übernachten, sondern dass fünf von den Polizeisoldaten, welche die Stadt zu bewachen hatten, während der ganzen Winterszeit auf der Mauer, [gerade] über der Stelle, wo das Wasser in die Stadt hineinfliesst, übernachten sollten, und wenn sie [es] bei Nacht bemerkt und das Geräusch der sich sammelnden fremden Wassermassen, die in die Stadt zu fliessen anfiengen, vernommen hätten . . . .[1]) und wenn [überhaupt] irgendwer das Geräusch gehört, aber unterlassen hätte herauszukommen [mit dem Rufe]: „das Wasser [kommt]“, den würde die Strafe treffen für die Vernachlässigung, dass er des Königs Befehl gering geachtet hätte. Und dieser Befehl sollte von dieser Zeit an dauernde Gültigkeit haben.

Unserem Herrn aber, König Abgar, wurde auf seinen Befehl ein Gebäude als königliche Winterwohnung auf Beth Tabârâ[2]) aufgeführt. Dort wohnte er die ganze Winterszeit, und im Sommer zog er in den neuen Palast, der ihm über der Quelle gebaut war. Auch seine Grossen errichteten sich Wohnhäuser in der Nähe [wörtlich Nachbarschaft], wo der König wohnte, an der hohen Strasse, die beth Saḥrâyê[3]) heisst.

---

1) Hier ist wohl eine Lücke im Text.

2) ܒܝܬ ܛܒܪܐ Beth Tabârâ (?), ein freier Platz auf der Burg, vgl. Doctrina Addai ed. Philipps pg. ܟܗ (17 d. Übers.) „der Platz, Beth Tabârâ mit Namen, der weite Raum des Hauses (vor dem Hause) des Avida bar Abd-naḥad.

3) Vgl. Josua Styl. ed. Wright, 18 d. Übers., Note **.

Damit der frühere Wohlstand der Stadt wiederhergestellt würde, wurden auf König Abgars Befehl die schuldigen Steuern sowohl den Bürgern der Stadt, als auch den Insassen der Dörfer und Gehöfte erlassen, und die [Leistung der] Steuer unterblieb fünf Jahre, bis dass sich die Stadt wieder bevölkert hatte und mit Gebäuden geschmückt war.

Mar-jabh bar Šemeš[1]) aber und Ḳâyômâ bar Megerṭaṭ (?), Stadtschreiber von Orhâi, haben diese Begebenheit aufgezeichnet auf Befehl des Königs Abgar. Bardîn und Bôlidaʿ[2]), die Vorsteher des Archivs (ἀρχεῖον) von Orhâi, haben [das Schriftstück] in Empfang genommen und im Archiv niedergelegt als Commissare (šarrîrê) der Stadt.

II (I)[3]). Im Jahre 180 begannen die Könige von Orhâi zu regieren.

= 133/2 v. Chr. G. Der erste Fürst in Edessa arabischer Herkunft war Arjau (? Arju ارْيو Orröe?) 132—127. Vgl. Phillips Doctr. Add. pg. 47 d. Übers. Dionysius von Tellmaḥrê (ed. Tullberg I, pg. 65, 17) setzt den Beginn der Herrschaft dieser Fürsten fünf Jahre später an und nennt als ersten derselben Orhai bar Ḥewja — Orhai Sohn der Schlange — ein Eponym, vgl. hierzu Alfr. von Gutschmid, die Könige von Osroëne in den „Mémoires de l'Académie impériale des Sciences de St. Pétersbourg, VIIe Série, Tome XXXV No. 1.

III (II). Im Jahre 266 erlangte Kaiser Augustus die Herrschaft.

= 44/3 v. Chr. Geb. Mit Zugrundelegung der Jahrdifferenz von 312/1 Jahren, um es auf unsere Zeitrechnung zu bringen,

---

1) Mar-jabh bar Šemeš ist wohl die in der Doctr. Addai als Gesandter des Königs Abgar (vgl. pg. 1/2 u. 39 d. Übers.) genannte hoch angesehene Persönlichkeit, die bei der Christianisierung Edessas wie der ebenfalls in der Doctr. Add. u. bei Philippus, „Buch der Gesetze der Länder" (Cureton Spicileg.) genannte Samešg(e)ram eine hervorragende Rolle gespielt haben wird.

2) So zu lesen statt des handschriftlichen Bôlid. Der Name Bôlidaʿ kommt sonst noch vor und so andere mit dem Gottesnamen Bôl und einem Perfect.

3) Die eingeklammerten Zahlen geben die alte Zählung bei Assemanni Bibl. Orient. an.

ergiebt sich hier freilich das Jahr 46 v. Chr. Geb. Es ist aber mit der Zahl 309 zu rechnen, vgl. No. IV.

IV (III). Im Jahre 309 wurde Unser Herr geboren.

Die Geburt Jesu wird von den Syrern allgemein in das Jahr 309 aer. Gr. = 3/2 v. Chr. Geb. gelegt, vgl. Acta Baršamyae bei Cureton, Anc. Syr. Docum. pg. 72 der Übers., Scholia in Lib. Chaliph. bei Land Anecd. I, pg. 167, Dionys. von Tellmaḥrê I, 73, 4 u. a. St. Da nun ebenfalls nach ihrer Ansicht die Geburt Jesu in das Jahr 44/3 des Kaisers Augustus fällt (vgl. Chron. de Michel le Grand, ed. V. Langlois, Venise p. 87; Bar Hebr., Chr. eccl. I, pg. 29/30; Dion. v. Tellm. vgl. Assem. B. O. I zur Stelle), so ergiebt sich das Jahr 266 Gr. für den Regierungsanfang des Kaisers Augustus.

V (IV). Im Jahre 400 erbaute sich König Abgar sein Mausoleum.

= 88/9 Chr. Der Erbauer ist Abgar VI. (71—91). Nach Dionys. v. Tellm. Abgar VII., vgl. dazu Alfr. v. Gutsch., Kön. v. Osr., gp. 25.

VI (V). Im Jahre 449 schied Marcion aus der katholischen Kirche aus.

= 137/8 Chr. Vgl. Lib. Chaliph. Land Anecd. I, 18, 8. „Im Jahre 448 (136/7) wurden die Häretiker Marcion und Montanus in Phrygien bekannt. So auch Joh. Malalas 279, 21 der ed. Bonn. Dagegen setzen um diese Zeit Hieronymus (ed. Schöne II, 169i) und das Chronic. Paschale mit mehr Recht das Auftreten des Syrers Cerdo, des Lehrers des Marcion. — Marcioniten finden sich noch zu Rabbulas Zeit in Edessa, vgl. die Lobrede auf Rabbulas (Overb., Opera sel. pg. 193 Z. 17 ff.): „Auch mit vielen Worten könnte ich nicht zeigen, wie gross sein Eifer wider die Anhänger Marcions gewesen ist! Dieses faulende Krebsgeschwür der Irrlehre der Marcioniten heilte er mit der Sorgfalt jenes grossen, in allem ausgezeichneten Arztes (Christi), unter dem Beistande seines Gottes, voller Langmut gegen sie; denn Gott sandte zu ihnen Furcht vor dem heiligen Rabbulas, und sie nahmen gläubig die Wahrheit an, indem sie ihren Irrtum ableugneten." Vgl. auch Johann. v. Ephes. Lib. Narrationum Actor. Beat. Homin. Orientalium: Leben des Simon von Beth-Aršâm, Land II, pg. 77 oben.

VII. Kaiser Lucius (Lucius Caesar) aber unterjochte in Gemeinschaft mit seinem Bruder die Parther den Römern im fünften Jahre seiner Regierung.

= Da die Regierung des Marc Aurel mit dem 7. März 161 beginnt (Clinton, fasti Rom.) und sein Schwiegersohn, Lucius Verus, noch vor dem 25. Juli desselben Jahres Mitregent wird, so zählt das fünfte Jahr des Lucius effektiv gerechnet also vom Frühling 165 an, und entspricht dem Seleucidenjahr 475/6, nach der einfachen Kaiserberechnung des Eusebius dagegen vom Jahre 166 (= 476/7) an. Hieronymus, dessen Wortlaut sich fast mit dem unserer Chronik deckt: „Lucius Caesar de Parthis cum fratre triumphavit", giebt auch als Zeitpunkt das fünfte Jahr des Lucius an; Eusebius (Arm.) dagegen und Dion. v. Tellm. pg. 157, 10: „in ihrem (Lucius und Aurelius) sechsten Jahre bekämpfte und unterjochte Lucius die Parther." Vgl. Gutschmid l. l. pg. 29.

Die Umstellung der No. VII und VIII (VI), welche Assemani nach historischen Gesichtspunkten vornahm, ist an und für sich gerechtfertigt. Doch weist das „aber" unserer No. VII vermutlich auf die Zugehörigkeit zu No. VI und stammt deswegen wohl aus derselben Quelle.

VIII (VI). Am 11. Tammûz des Jahres 465 wurde Bardesanes geboren.

= 11. Juli 154; so auch Bar Hebraeus (Chr. eccl. I, pg. 47), der berichtet: „Bardesanes lebte 68 Jahre und starb im Jahre 533", vgl. Clinton, fasti Rom. I, 143. Hinsichtlich der Meinung Lamys und Abbeloos' (Bar Hebr., Chr. eccl. I, pg. 47 Nota), die mit Hahn nach dem Zeugnis des Elias von Nisibis die Geburt des Bardesanes auf den 11. Juli 445 Gr. (134 Chr.) ansetzen, vgl. Alfr. v. Gutschmid, Rhein. Museum, N. F. XIX u. d. Kön. v. Osr.: „Die Zurückversetzung in eine frühere Zeit findet ihre Erklärung in der Verwechslung zwischen den früheren und späteren Antoninen", vgl. Möller, Kirchengesch. I, 157. — Land I, 18, 9 setzt sein Auftreten in das Jahr 479, auch das Fiḥrist en-Nedin (Flügel, Mani pg. 85) lässt ihn 30 Jahre nach Marcion wirken. — Die Bardesanitische Gnosis bestand zu Rabbulas' Zeiten noch in Edessa, vgl. die Lobrede auf R. pg. 192 . . . In Edessa blühte besonders die schlechte Lehre des Bardesanes, bis dass sie von ihm (Rabbulas) überwunden und besiegt wurde. Denn ehedem

hatte dieser verfluchte Bardesanes durch seine List und durch die Süssigkeit seiner Gesänge alle Grossen der Stadt an sich gezogen, dass er sich durch sie wie durch starke Mauern (wörtl.: statt starker M.) schütze . . . . Statt also des furchtbaren Schalles der Posaunen Josuas und seines Heeres, die die Mauern von Jericho anbliesen, dass sie einstürzten, und statt dass er die Menschen vernichtete und ihren Besitz dem Herrn weihte (wörtl.: bannte), vermochte es dieser berühmte Feldherr Jesu Christi durch das besänftigende und friedfertige Wort in der Kraft Gottes, ihr Versammlungshaus widerstandslos (ruhig) zu zerstören und ihren ganzen Schatz seiner Kirche zuzuführen, sodass er auch ihre Steine zum Bau nehmen konnte.

IX. Im Jahre 517 baute Abgar die Palatien in seiner Stadt.

= 205/6. Trotzdem dass die Handschrift ܦܠܛܝ̈ܐ = Paläste, so auch bei Assemani B. O. I, 393, liest, wird mit und seit Assemani an die Vollendung des Palastes auf Beth Tabârâ gedacht, vgl. Alfred von Gutschmid, die Könige von Osroëne. Auch Ed. Sachaus (Z. D. M. G. 1882 pg. 157) Übersetzung: „Abgar baute eine Citadelle in seiner Stadt (Festung)“ löst die Schwierigkeit nicht, vergrössert sie vielmehr. Derselben widersprechen m. E. schon die Angaben in No. I von dem Vorhandensein des Perserturms und der königlichen Magazine auf dem Burgberg, dann auch die Thatsache, dass eine Burg für die Städte in jener Zeit Voraussetzung und Bedingung ist. Offenbar ist die Vollendung des Winter- und des Sommerpalastes gemeint, von denen in No. I die Rede ist. Das erzählende Tempus in der Stelle des Überschwemmungsberichtes: „dort wohnte er die ganze Winterszeit, und im Sommer zog er in den neuen Palast u. s. w.“ zeigt, dass bereits ein beträchtlicher Zeitraum verflossen ist seit jener entsetzlichen Katastrophe; denn unmöglich konnte dem Abgar in der kurzen Winterszeit — und die Winter sind in Syrien bekanntlich sehr streng — eine königliche Winterwohnung, die er dann in dieser Zeit selbst noch bezogen hätte, und ein Sommerpalast gebaut werden.

X. Im Jahre 551* wurde Mani geboren.

= 239/40. Gerade so berichtet Elias von Nisibis (vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I, pg. 59 Nota 1): er sei 551 geboren und habe 579 Gr. (267/8 Chr.) seine Irrlehre zu verbreiten begonnen. Die

Angaben sowohl der Edessenischen Chronik als auch des Elias von Nisibis sind hinfällig. Mani ist nach einer alten manichäischen Quelle 215/6 n. Chr. geboren (Al-Birûni 118, 15; Nöldeke, Tabari-Übersetzg. 47 Note 5). Nun setzt eine andere alte manichäische und durchaus glaubwürdige Angabe den Beginn seines öffentlichen Auftretens auf den Krönungstag des Šapur I. von Persien, auf den Sonntag den 1. Nisan = 20. März 242 u. Z. (vgl. Fiḥrist 328 und Nöldeke, Tab.-Üb. 412/3. 413 Note 3). Hierzu könnte die Notiz unserer Chronik stimmen, wenn nur die eine ebenso einfache wie wohl zu rechtfertigende Correctur des ܐܬܝܠܕ „wurde geboren" in ܐܬܝܕܥ „wurde bekannt, trat auf" vorgenommen werden dürfte. Trotzdem scheint uns diese Correctur hier gewagt. Die meisten Quellen setzen das Auftreten des Mani in den Beginn des letzten Viertels des 3. Jahrhunderts, so Elias von Nisibis in das Jahr 579, Eusebius, Chron. (Schöne, II, pg. 184) in das 4. Regierungsjahr des Probus (279), Hieronymus in das 2. des Probus (277), der Lib. Chaliph. (Land Anecd. I, 18, 15) in das Jahr 573 Gr. (261/2). In diese Zeit fällt der Tod des Mani nach Jaʿqûbî, Hamza, Ṭabarî, Masudî, vgl. Nöldeke, Tab.-Üb. pg. 47 Note 5. Da nun Mani bald nach seinem ersten Auftreten vor Šapur fliehen musste und sich auf Reisen begab, die nach dem Fiḥrist 40 Jahre gewährt haben, — 40 Jahre bezeichnen im Orient eine runde Zahl — so beziehen sich offenbar die Angaben des Elias u. s. w. auf das zweite Auftreten Manis nach seiner Rückkehr unter der Regierung des schwachen Fürsten Bahrâm I. (c. 274—277), wo er es wagen durfte, sein Haupt wieder zu erheben. So lüftet sich meines Erachtens auch der Schleier. Während im übrigen das Gedächtnis seines ersten Auftretens und seiner lang andauernden Reisen schwand, erhielt sich die Angabe, dass er als junger Mann (von 26—28 Jahren) aufgetreten sei; diese wurde dann mit dem zweiten Auftreten des Gnostikers verknüpft; denn die Differenz von 551—579 ergiebt die Zahl 28. — Zu Rabbulas' Zeiten finden sich noch Manichäer in Edessa, vgl. Overbeck, pg. 193, 25: „So geschah es durch seine göttliche Weisheit, dass er auch die wahnsinnigen Manichäer zu ruhiger, verständiger Einsicht und Überlegung brachte, so dass sie bekannten, wie er wollte, und an die Wahrheit glaubten, auf Christum getauft und zu seinem Volke hinzugefügt wurden."

XI. Im Jahre 614, in den Tagen des Kaisers Diocletian, stürzten die Mauern von Orhâi zum zweiten Male ein.

Diese Überschwemmung fand nach der genaueren Angabe des Schlussberichtes unserer Chronik (CVI) im Mai 303 statt. So auch Dionys. von Tellmaḥrê (siehe Ass. B. O. I, 393 Nota 3).

XII. Im Jahre 624 legte der Bischof Ḳûnê (*Κοῖνος*) den Grund zur Kirche von Orhâi. Sein Nachfolger Šaʿad baute und vollendete sie.

Assemani sieht in dem ܩܘܢܐ, das bei Bar Hebr., Chron. eccl. I, 63 zu ܢܘܢܐ „Nonnus" verstümmelt ist, den griechischen Namen *Κόνων*; mit Unrecht. Gr. *Κόνων* entspricht syr. ܩܘܢܘܢ cf. Joh. v. Ephesus Comment. de beat. Orient, Land Anecd. II, 253, 17; 255, 24; 370, 16. Histor. eccl. Lib. V cp. 1. 2. 3. Pseudo-Johann. bei Land Anecd. II, 293, 10. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 225. 227 u. a. St. Also nur *Κόνος* oder *Κοῦνος*, wie Wright, Chron. of Josua Stylite pg. 33 Nota ‡ vorschlägt, oder besser noch *Κοῖνος*. In den älteren griechischen Acten heisst er *Κοννᾶς*. Metaphrastes nennt ihn in der Vita SS. Guriae, Samonae et Abibi „Cognatus". Für Šaʿad liest Bar Hebr., l. l. ܣܥܘܬ Šaʿûth.

Die Kirche, deren Grundlegung und Ausbau hier mitgeteilt wird, ist die einzige Kirche der Stadt Edessa gewesen, jedenfalls bis zu den Zeiten der arabischen Herrchaft, „die grosse Kirche des Apostels Mar[i] Thomas", „die grosse Kirche", „die Kirche von Orhâi", auch schlechthin „die Kirche" genannt (so bei Josua Stylites), in welcher der Sarkophag des St. Thomas beigesetzt wurde (vgl. No. XXXVIII). Da Josua Stylites von dieser „Kirche" ܥܕܬܐ die übrigen kirchlichen Bauten, die er mit ܒܝܬ ܣܗܕܐ „Märtyrerhaus, Märtyrerkapelle" oder nur mit ܒܝܬ „Haus" bezeichnet, trennt, so ist unter dem bei Josua Stylites (ed. Wright, pg. 39, 8) genannten ܒܝܬ ܡܪܝ ܩܘܢܐ „Haus des Mar[i] Koinos" entweder eine Kapelle oder besser wohl ein Teil der Kirche, der den Namen „St. Koinos-Bau" führt, zu verstehen, sodass von diesem Bischof dann doch etwas mehr als nur das Fundament der Kirche herstammen dürfte. Über die Lage der Kirche vgl. pg. 84 Nota 3. In der sogenannten vierten Überschwemmung (525) zerstört, wurde sie auf Kosten Justinians wiederhergestellt, vgl. Procop. de aedif. II, 7. Später wurde sie eine Moschee (Khallî Errahmân).

XIII. Im Jahre 635 (324) wurde der Kirchhof (*κοιμητήριον*) von Orhâi gebaut, in den Tagen des Bischofs Aitallaha, ein Jahr vor der grossen Synode in Nicaea.

Dieses Coemeterium ist gewiss dasselbe, von dem Josua Styl. spricht § XLIII (pg. 39, 7): „und als die Gräber des Fremdenkirchhofs (*ξενοδοχεῖον*) und der Kirche voll waren, schritt der Statthalter zur Öffnung der alten Gräber an der Seite des St. Koinosbaues, die von den Vorfahren mit viel Mühe errichtet waren, und sie füllten sie an.“ Vor dieser Zeit begrub man die Leichen der verstorbenen Christen in den Felshöhlen des Nimrûd Dagh, „des Gebirges von Edessa“, im Westen der Stadt, vgl. Cureton, Anc. Syr. Docum. pg. 61 u. 83 d. Übersetzg., vgl. Ed. Sachau, Edess. Inschriften, Z. D. M. G. 36 (1882) pg. 142 ff. 162 f.

XIV. Im Jahre 636 (325) wurde Aitallaha Bischof in Orhâi; er baute den Kirchhof (*κοιμητήριον*) und die Ostseite der Kirche.

Der Schwierigkeit, welche die Entfernung der Widersprüche in den Zeitangaben der No. XIII und XIV bietet, ist Assemani dadurch aus dem Wege gegangen, dass er unter Berücksichtigung von No. XV die Jahreszahl 636 in 635 verändert und sie der Zahlangabe in No. XIII angepasst hat. Allein die Korrektur Assemanis ist ganz willkürlich. Wäre die Zahl „6“ nur ein Abschreiberversehen statt „5“, so begreift man kaum, wozu der Verfasser No. XIII anführt, da dieselbe Angabe in No. XIV enthalten ist. Zudem wird das Jahr 636 durch die Angabe des Dionys. von Tellmaḥrê (B. O. I, 394 Nota 2): „Im Jahre 646 wurde Aitallaha Bischof in Orhâi“ gehalten. Nur das wird fraglich sein können, ob im Jahre 635 (324) das Bistum Edessa eine Sedisvakanz aufgewiesen hat, oder ob Saʿad erst im Jahre 636 verstorben ist. Für letzteres spricht, dass der Chronist ebensowenig den Tod des Koinos und des Aitallaha mitteilt. Es ist klar, dass beide aus verschiedenen Quellen hergenommen sind, zumal die in beiden vorliegende ungleichartige Form der Berichterstattung noch an anderen Stellen angetroffen wird (vgl. darüber in der Quellenuntersuchung § 21).

Aitallaha hat als Bischof an der Synode zu Nicaea teilgenommen, vgl. Liber Chaliph. fol. 53 v. 10. Land I, 20, 13. — Sein Name steht mit unter den Subskriptoren des Konzils in der lateinischen Ausgabe der Canones (ex interpretatione Isidori Mer-

catoris, vgl. Mansi Coll. Conc. II, 692 ff. unter Provinciae Mesopotamiae episc.). Ob der bei Bar Hebr., Chron. eccl. I, 65 genannte „Kirchhof der Fremden“ die „Gräber des ξενοδοχεῖον“ (Josua Styl. 39, 6 § XLIII) sind (für diese Zeit sehr fraglich?) und somit die Angabe in No. XIV auf den Bau eines zweiten Kirchhofs (ܩܘܡܝܛܪܝܢ ܕܟܣܢܘܕܘܟܝܢ „Kirchhof des ξενοδοχεῖον“) zu beziehen ist, ist bei der Flüchtigkeit, mit der Bar Hebr. gearbeitet hat, schwer nachweisbar. Dies ist auch wenig glaubwürdig; denn offenbar ist der Bau des Kirchhofs, auf den nach Jos. Styl. Angabe viel Sorgfalt von den Altvorderen verwandt ist, nicht schon im Jahre 635, sondern erst unter Aitallahas Episkopat vollendet (vgl. auch die Quellenuntersuchg. § 21). Über den Namen „Aitallaha“ giebt Land Anecd. I, pg. 176, 4 ff. eine falsche und eine ganz verkehrte Etymologie. Es kann nicht wohl etwas anderes sein als אֲיתִי אֲלָהָא „Gott hat gebracht“, vgl. איתיבל „Bel hat gebracht“ Zeitschr. f. Assyr. V, 290. (Der Herausgeber dieser nabatäischen Inschrift, M. J. Lagrande, erklärt das Wort ebenfalls falsch = „Bel est avec moi“.)

XV. In dem nachfolgenden Jahre versammelte sich zu Nicaea die Synode von 318 Bischöfen.

Das Datum knüpft offenbar an No. XIII an.

Das Koncil zu Nicaea (genauer die Feststellung des nicaenischen Glaubensbekenntnisses) fand am 19. Ḥazîrân (Juni) 636 Ind. XIII statt, vgl. Lib. Chaliph. f. 53 v. 2; Mansi VI col. 956.

XVI. Im Jahre 639 wurde die Kirche von Orhâi durch einen Anbau vergrössert (wörtl.: fand ein Bau und Vergrösserung an d. K. v. O. statt).

= 326/8 Chr. Dieser Anbau ist die in No. XIV genannte Ostseite der edessenischen Kirche.

XVII. Im Jahre 649 starb Mar[i] Jacob, Bischof von Niṣîbîn.

= 338 Chr., so auch Dion. v. Tellm. (B. O. I, p. 17 Col. b unten), Lib. Chal. (fol. 38 r, 8 = Land Anecd. I, p. 4, 13), Elias von Niṣîbîn (Bar Hebr., Chron. eccl. III, 31/2) vgl. Bickell, S. Ephraëmi Syri Carmina Nisibena, introductio p. 20; und die der zweiten Quelle des Abu'lfaraǵ in seiner Hist. Dynast. p. 136 (85 d. Übers.) angehängte Schlussnotiz über den Tod des Jacobus. Nach Philostorg III, 23 dagegen und Theodoret (Hist. eccl. II, 30.

Histor. rel. cp. I), dem wieder Bar Hebr. in seinem Chron. syr. (p. 66 = 63 d. Übers.), wenn auch mit einigen wesentlichen Abweichungen folgt, machte Jacobus noch die dritte schwere Belagerung von Nisibis durch Šapur 350 mit. Allein Theodoret hat die einzelnen Belagerungen zusammengezogen und erwähnt daher den Jacobus noch bei der Belagerung, die, abgesehen von der Erscheinung auf der Mauer, dem Chronic. Paschale 536, 18 bis 539, 3 (vgl. die Schlussworte über den Brief des nisibenischen Bischofs Vologeses), und nach demselben Theophanes ad ann. 5841 (ed. Bonn. 58, 16 bis 60, 17) entspricht.

Die Gebeine des Jacobus sind bei der Übergabe von Nisibis an die Perser nach dem Frieden des Jovian von der auswandernden Bevölkerung mitgenommen, vgl. Faustus Buzandatsi III cp. 10: „Jacobs Gebeine wurden der Stadt der Amidier (Amidener) geschenkt, als er mit anderen Midsbinern (Nisibenern) von Midsbin nach Amid in den Kriegen der Könige der Griechen mit dem Perserkönige übergeführt worden war“ (Mechitaristenausgabe, Venedig 1832, pg. 26, 2—5).

Nisibis ist unter Jacobus zum Metropolitansitz erhoben, vgl. Faustus von Byzanz l. l. (Mechit.-Ausg. pg. 25 ult.): Er (Constantinus) stellte seinen Thron vor die Throne vieler von denen, die auf jener Synode [zu Nicaea] waren, vgl. damit die Auszüge aus der Chronographie des Elias von Ṣoba (bei Bar Hebr., Chron. eccl. Tom. III 31/2), wo bei der Angabe seines Todes erst „der Metropolit Jacob“, sonst „der Bischof Jacob“ steht. Vgl. Malal. 398, 11.

XVIII. Im Jahre 657 wurde Abrâhâm Bischof von Orhâi, welcher die Kapelle der Bekenner (beth maud^{e}yânê) baute.

= 345/6. Die Kapelle der Bekenner lag im Südwesten der Stadt, ausserhalb des ܬܪܥܐ ܕܫ̈ܥܐ, des Thores neben der Burg des Abgar, auf dem Höhenzug der Burg gegenüber, vgl. die Karte Hoffmanns und Jos. Styl. § LX. Sie wurde im Jahre 503 von dem Perserkönig Ḳawadh durch Brandlegung zerstört, vgl. Jos. Styl. § LXII.

XIX. Im Jahre 660 baute Constantius, der Sohn des Constantinus, die Stadt Amid.

= 348/9. Theophanes' Chronographie pg. 54, 11 ed. Bonn. legt die Befestigung von Amid und desgleichen von Tella in das

vierte Jahr des Constantius = 340 (vom 22. Mai an). Aber auch Dionys. von Tellm., der an einer Stelle (nach Ass. B. O. I 395 Nota 4) den Bau fälschlich Constantinus dem Jüngeren († 340) zuschreibt, berichtet nach B. O. I 196 Col. b ganz wie unsere Chronik: „Im Jahre 660 wurden Amid und Tella gebaut, in den Tagen des Constantius, des Sohnes des Constantinus." Der Bau der beiden Städte fand offenbar gleichzeitig statt, vgl. auch Ammianus Marcellin. XVIII, 9, 1.

Constantius gab Amid fortan den Namen Augusta (Constantina?), vgl. Liber Chaliph. fol. 37r. 8; Bar Hebr., Chron. syr. pg. 67, 9. Doch ist dieser Name nicht durchgedrungen. Procop. nennt es stets Amida.

XX. Im Jahre 661 baute Constantius auch die Stadt Tella, die ehedem Antipolis (?) hiess.

= 349/50, vgl. die No. XIX. Der Name Antipolis für Tella ist sonst unbelegbar. Als analoger Fehler (!!) könnte Theodopolis bei Bar Hebr., Chron. syr. I, 80, 6, für Theodosiopolis = Erzerum seiner Quelle, Zacharias von Mitylene (Land Anecd. III, 203, 14; 204, 21), gelten. Man lese mit Amm. Marc. XVIII, 9, 1 und Lib. Chaliph. l. l. Antoninupolis. Tella, mit vollem Namen Tella d^e Mauz^{e}lath, wurde vom Kaiser fortan Constantia oder Constantina genannt; dieser Name fand Eingang bei den Griechen, vgl. Amm. Marc. XVIII. 7, 9; Procopius, de aedif. II, 5; de bell. Pers. II, 13; Theophanes l. l. Lib. Chal. loc. l.

XXI. Im Jahre 667 wurde Abrâhâm Ḳîdônâyâ Klausner.

= 355/6. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 85 liest Ḳîndônâyâ; allein auch Dionys. von Tellm. (B. O. I 396 Nota 1) nennt den Ort Ḳiduna in der Nähe Edessas, vgl. auch Lamy, Ephraim Syri Hymni et Sermones III, pg. 749. 756. 765 u. a. St. — Als sein Todesjahr wird 678 Gr. (366/7) und zwar der 14. Dezember angegeben, vgl. Wright, Cat. of the Brit. Mus. II, 947 Col. b und die Prolegomena bei Lamy, Sct. Ephr. Syri hymni et sermones Tom. III pg. XL ff. Sollte vielleicht das Todesjahr des Julianus Saba (vgl. No. XXVIII) von Einfluss auf das des Abraham gewesen sein — oder umgekehrt? Beide werden fast immer zusammen genannt. Von Ephraim sind über Abr. Ḳid. 15 Hymnen erhalten, vgl. Lamy, l. l. III, 749—835.

XXII (XXIII). Im Jahre 672 schied der Bischof von Orhâi, Abrâhâm, aus der Welt.

= 360/1.

XXIII (XXIV). In demselben Jahre schied Vologeses, Bischof von Niṣîbîn, aus der Welt.

Das gleiche Todesjahr giebt Elias von Nisibis (Bar Hebr., Chron. eccl. III, 31/2 Nota Col. b), vgl. Dionys. von Tellmaḥrê (B. O. I, 396, Nota 3). Das Anfangsjahr seines Episkopats ist nicht sicher. Da zur Zeit der zweiten Belagerung von Nisibis durch Šapur Babu Bischof und Metropolit gewesen ist (vgl. Bickell, Carmina Nisibena 13, 2. 17) und unter seinem Episkopat der Perserkrieg geführt ist (13, 4—9. 14—19), für das Jahr 350 aber der Episkopat des Vologeses belegt ist (Chron. Paschale 539, 2. 3), so muss er den Bischofsstuhl zwischen 346 und 350 bestiegen haben. Dass Vologeses der zweite Nachfolger des Jacob von Nisibis ist, darüber vgl. Bickell, Introd. ad St. Ephraemi Carm. Nisib. p. 20. 21).

XXIV (XXV). In demselben Jahre kam der Bischof Barsê auf Befehl des Kaisers von Ḥârân nach Orhâi.

Vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 157. — Dagegen Sozomenos Histor. eccl. VI, 34: *Βάρσης τε καὶ Εὐλόγιος, οἳ καὶ ἐπισκόπω ἄμφω ὕστερον ἐγενέσθην, οὐ πόλεως τινός, ἀλλὰ τιμῆς ἕνεκεν ἀνταμοιβῆς, ὥσπερ τῶν αὐτοῖς πεπολιτευμένων, χειροτονηθέντες ἐν τοῖς ἰδίοις μοναστηρίοις.* — Theodoret IV, 16. — Die Versetzung des Barsê muss im Frühling oder Sommer 361 erfolgt sein, als Constantius nach Ammian. Marc. XXI, 7, 7; 13, 1 bei Edessa stand. Vgl. auch Georg Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer in den Abhandl. f. d. Kunde des Morgenl. VII (1880) No. 3, pg. 29 u. 30: Barsê, Bischof der Stadt Orhâi von Bêth Nahrin (Mesopotamien).

XXV (XXII). Im Jahre 670 wurde Nicomedia [durch ein Erdbeben] zerstört.

= 358—9. So wenigstens auch das Chronicon Paschale (543, 5 ff.), allein nur scheinbar; denn die nachfolgende Angabe über die Geburt des Gratianus, des Sohnes des Valentinian am 23. Mai (*πρὸ ι´ καλανδῶν ἰουνίων*) während Nicomedien im Oktober (*μηνὶ ὑπερβερεταίῳ*) zerstört wurde, beweist, dass die Angabe des Chr. Pasch. noch in das Jahr 358 gehört. In diesem

Jahre hat das Erdbeben nach den übereinstimmenden Berichten des Amm. Marc. XVII, 7, 1 und der Fasten des Hydatius am 24. August (IX. Kal. Sept.) unter dem Konsulate des Datianus und Cerealis (nach Socr. H. eccl. II 39 erst am 28. August) stattgefunden. Man könnte nun annehmen, dass in dem Bericht der Edessen. Chronik (seiner Quelle) der Fall Nicomediens, da er nur kurze Zeit vor dem Beginn des neuen gemeinen syrischen Jahres am 1. Oktober resp. des auch in Antiochien zuweilen gebräuchlichen am 1. September eintrat und die Kunde hiervon, um in den Orient zu kommen, doch auch einige Tage brauchte, bereits mit zum neuen Jahr gerechnet sei, oder besser noch, dass, da Ammian. Marc. von einer dem Erdbeben nachfolgenden, fünfzig Tage und Nächte währenden Feuersbrunst berichtet, überhaupt erst nach dem Ende dieses Brandes die Zerstörung der Stadt gerechnet ist, vgl. auch das Chron. Pasch. l. l. Allein man kann auch mit Rücksicht darauf, dass die drei vorangehenden Angaben des Chron. Edess. bereits von dem Jahre Gr. 672 handeln, hier einen Auslassungsfehler annehmen und an jenes Erdbeben denken, das nach Ammian. Marc. XXII, 13, 5 unter dem Konsulate des Mamertinus und Nevitta = 362 stattgefunden hat: et quartum nonas Decembres, vergente in vesperam die, reliqua Nicomedia conlapsa est terrae motu, itidemque Nicaeae portio non mediocris. Dann wäre zu lesen: ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܐܪܒܥ „im J. 674", was zu der folgenden Angabe No. XXVI stimmt, obwohl man dann nicht die volle Anknüpfung, sondern die einfachere durch „in diesem Jahre" eher erwarten würde. Vielleicht ist No. XXV ein Einschub (vgl. die Quellenuntersuchung).

XXVI. Im Monat Ḥazîrân des Jahres 674 zog Julianus gegen die Perser, kämpfte mit ihnen und kam daselbst um.

= Juni 363. Julianus † am 26. Juni 363, vgl. Ammian. Marc. XXV, 5, 1; Eutrop. X, 16; Socr., H. eccl III, 21; Chron. Pasch. 551, 11. Da Julian nach Amm. Marc. XXIII, 2, 6 am 5. März gegen die Perser aufbrach, so bezieht sich diese Angabe eigentlich nur auf den Tod des Julian.

XXVII. Im Monat Šebâṭ des Jahres 675 erlangten Valentinianus der Grosse (Ältere) und sein Bruder Valens die Herrschaft.

= Februar 364, vgl. Lib. Chaliph. fol. 40r. — Valentinian

übernahm die Regierung am 26. Febr. 364 und ernannte am 28. März seinen Bruder Valens zum Mitcaesar.

XXVIII. Im Jahre 678 schied Mar[i] Julianus Sâbâ aus der Welt.

= 367, vgl. Wright, Catal. of the Syr. Man. II, 947 XX Col. b; Lib. Chaliph. fol. 48r. (Land Anecd. I, 14, 28) mit Hinzufügung des Monatsdatums = 15. Šebâṭ-Febr; Theodoret, Hist. eccl. IV, 27; Hist. rel. § II; Theophan., Chronogr. I 98, 14 ed. Bonn.; Sozom. III, 14. Über Julianus Saba vgl. im Übrigen die Vita bei Ephraim, Opera graeca T. 2 vorne. Nach Julianus, der sich in der Nähe von Edessa aufhielt, ist das am Mederfluss gelegene Kloster genannt. Joh. v. Eph. bei Land II 293, 12.

XXIX. Im Jahre 681 wurde das grosse Baptisterium von Orhâi gebaut.

= 369/370.

XXX. Im Monat Ḥazîrân des Jahres 684, am 9. desselben, schied der durch seine Weisheit ausgezeichnete Mar[i] Afrêm aus der Welt.

= 9. Juni 373. Das gleiche Datum bieten: der Auszug aus den Akten bei Ass., B. O. I. pg. 25 (mit Hinzufügung der fehlerhaften Zeitrechnung nach Christi Geburt 372), der Codex Syr. Vat. XXXIX, pg. 44 (B. O. I 54 Col. a) und Jacobus Edessenus bei Elias von Nisibis (s. Lamy, Ephr. II, VIII). Den 18. Juni: Lib. Chaliph. Land Anecd. I, 15, 1 und Bar Hebr., Chron. eccl. I, 107 (letzterer mit der falschen Jahreszahl 682). Den 15. Juni eine zweite Vita bei Assem., B. O. I, 54, sowie auch der römische Text der Akten, aber ohne Jahreszahl, während der Pariser gar kein Datum mehr hat. Den 19. Juni endlich Dionys. von Tellmaḥrê, vgl. B. O. I, pg. 54 Nota Col. b und die Vita bei Lamy l. l. VIII Note 5 (Codex Berolin. Catalog Sachau No. 165) vgl. Lamy, St. Ephr. Syri hymni et sermones, Tom. II proleg., pg. VIII/IX und pg. 90—98.

In dem jetzigen Armenischen Kloster Dêr Serkîs im Westen von Edessa wird das Grab des heiligen Ephraim gezeigt, vgl. Sachau, Reise in Syr. u. Mesopot. pg. 202.

XXXI. Im Monat Elûl desselben Jahres räumte das Volk, von den Arianern verfolgt, die Kirche von Orhâi.

= September 373. Valens hatte in dieser Zeit mit seinem Heere Standquartiere in Syrien bezogen. Vgl. Theodoret IV, 17; Die Athanasianer wurden durch den Kaiser selbst und seinen Praefectus praetorio Modestus hart verfolgt; ihre Betversammlungen, die ausserhalb der Stadt abgehalten wurden, wurden auf kaiserlichen Befehl gestört und die Teilnehmer gezüchtigt.

XXXII. Im Monat Adâr des Jahres 689 schied Mar[i] Barsê, Bischof von Orhâi, aus der Welt.

= März 378. Nach Theodoret, H. eccl., IV, 16 ist Barsê (*Βάρσης, Βάρσις?*) von Valens aus seinem Bischofssitz vertrieben und nacheinander nach Aradus in Phönizien, von dort nach Oxyrynchos in Ägypten und schliesslich nach der Feste (*φρούριον ἔσχατον τοῖς ἐκεῖ γειτονεύουσι βαρβάροις*) Phile in der Thebais — also gerade nach dem Herde der schroffen athanasianischen Orthodoxie — verbannt. In Aradus soll, wie der Syrer von Hörensagen berichtet, sein Bett oder seine Bahre (*κλίνη*) zu seinen Zeiten noch gezeigt und verehrt worden sein. Allein der ganze Bericht des Theodoret ist dunkel und ist sicherlich legendenhaft; er gehört nach Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, Neue Jahrb. für Phil. 1885, Suppl. XIV, pg. 156 (vgl. aber Harnacks Besprechung von Glubokowski, der selige Theodoret, in d. Theol. Literaturztg. 1890, No. 20, pg. 504) zu der Kategorie der Mönchs- und Priestergeschichten, deren Theodoret so viele bietet. Richtig wird sein, dass Barsê noch vor der Restitution der Homousianer in Edessa und somit auch nicht in dieser Stadt verstorben ist. Ob während der fünfjährigen Herrschaft der Homöer (Sept. 373 bis 27. Dec. 378) ein Bischof dieser Partei das Bistum verwaltet hat, ist nicht sicher, auch wenig glaublich, da er von dem objektiv schreibenden Verfasser der Bischofsliste kaum übergangen wäre; vgl. Theodoret IV, 17 *πάλιν τοίνυν ὁ Οὐάλης, τὴν ποίμνην τοῦ ποιμένος γυμνώσας, λύκον ἀντὶ ποιμένος ἐπέστησεν.* — Was endlich den Barsê selbst anbetrifft, so ist sehr wahrscheinlich, dass er ursprünglich Arianer gewesen ist; denn sonst würde der arianische Constantius, der damals nach einer christologischen Reichsformel suchte und sie durchzusetzen fest entschlossen war (vgl. Harnack, Dogmengesch. II 246 ff.), ihn nicht versetzt haben. Bald darauf aber hat er sich den Kappadociern angeschlossen, vgl. Lequien, Or. Christ. II, 957. — Vgl. Theoph. Chron. 96, 9.

XXXIII. Am 27. Kânûn ḳedêm desselben Jahres nahmen die Orthodoxen wieder Besitz von der Kirche von Orhâi.

= 27. December 378, nicht, wie nach unserer Chronik, 377. Das Jahr 378 war auch gewiss eigentlich gemeint, da es der chronologischen Folge entspricht. Ein Excerptor hat verkürzt, oder das ܕܗܝ ܕܫܢܬܐ ist fälschlich hinzugesetzt. Die Bischöfe kehrten zurück auf das Edikt des orthodoxen Gratianus, vgl. Socr. V, 2; Theodoret V, 2; Bar Hebr., Chr. eccl. I, 109, nicht, wie der Lib. Chaliph. fol. 40 v. 2, durch ein Edikt des Valens selbst.

XXXIV. In diesen Tagen, in dem Jahre, in welchem Theodosius der Grosse (Ältere) zur Regierung gelangte, wurde Mar[1] Eulogios Bischof. Dieser Mar[1] Eulogios baute die Kapelle des Mar[1] Dânîêl, welche [später] die Kapelle des Mar[1] Domitios genannt wurde.

= 379, denn Theodosius wurde am 19. Januar 379 Kaiser. Auch Eulogios, den ersten Diakon des Barsê, hatte das Loos seines Vorgesetzten getroffen; er war mit Protogenes nach Antinous in Ägypten verbannt worden, so wenigstens nach Theodoret IV, 18. Als er zurückgekehrt war, wurde ihm der durch den Tod des Barsê bereits erledigte Bischofssitz übertragen, und empfing er die Weihe durch Eusebius von Samosata (Theodoret V, 4). Der Vollzug der Weihe durch Eusebius von Samosata (Theodoret V, 4), obwohl Edessa doch als Metropolis nur von Antiochien abhängig war, erklärt sich aus den Wirren, die infolge des meletianischen Streites in der Hauptstadt Syriens herrschten.

Eulogius nahm als Bischof von Edessa teil an der Synode von Antiochien 379 (vgl. Lequien, Or. Chr. II, 958), und an dem Konzil zu Konstantinopel 381 (Theodoret, H. eccl. V, 8; Lib. Chaliph. fol. 54 r. bei Land Anecd. I, 20, 24) und weihte kraft seiner Stellung als Metropolit den Protogenes zum Bischof von Hârân; vgl. Theodoret IV, 18; V, 4 und das Synodalschreiben des Nonnus von Edessa an den Kaiser Leo I., Ass., B. O. I, 258 Col. a.

XXXV. Im Jahre 692 baute Theodosius der Grosse in Osroëne die Stadt Rîš-ʿainâ.

= 380/1. Procop., de bello Pers. II, 19 (ed. Bonn. I, 236, 8) *Θεοδοσιούπολις ἡ πρὸς τῷ Ἀβόρρα ποταμῷ* in Mesopotamien; de

aedif. II, 5. Mal. 345, 21: ἐποίησε δὲ ὁ αὐτὸς Θεοδόσιος καὶ τὴν λεγομένην πρῴην κώμην Ῥοφαεινᾶν (? entstellt) πόλιν· ἥτις μετεκλήθη Θεοδοσιούπολις, λαβοῦσα ἔκτοτε ἡ αὐτὴ κώμη καὶ δίκαιον πόλεως ἕως τῆς νῦν, ἐπὶ τῆς ὑπατείας Μηροβαύδου καὶ Σατουρνίνου = 383.

XXXVI. Im Jahre 693 versammelte sich die Synode der 150 Bischöfe zu Konstantinopel.

= 381/2. Das Datum der Chronik ist falsch. Nach Socr. V, 8 traten die Bischöfe im Mai 681 bereits zusammen und tagten noch am 9. Juli (πρὸ ἑπτὰ εἰδῶν Ἰουλίων, vgl. Clinton, fasti Romani). Nach dem Lib. Chaliph. kamen sie am 10. August zusammen (Land I, 20, 16).

XXXVII. Im Jahre 698 schied der Bischof Mar[i] Eulogios, am Charfreitag, aus der Welt.

= 23. April 387.

XXXVIII. Am 22. Ab[i] des Jahres 705 brachte man den Sarkophag (γλωσσόκομον) des Apostels Mâr[i] Thômâs in seinen grossen Tempel, in den Tagen des Bischofs Mâr[i] Ḳûrê.

= 22. August 394. Vgl. Bar Hebr., Chron. eccl. I, 65, der noch „von Indien" hinzufügt, im übrigen aber die Überführung des Sarkophages noch zu der Zeit des Eulogius stattfinden lässt. — Auch Dionys. von Tellmaḥrê, siehe § 2 XXXVII/XXXVIII, sieht die Gebeine des St. Thomas als von auswärts übergeführt an. Es handelt sich aber an dieser Stelle nur um die Translation in die nach St. Thomas benannte Kirche, vgl. Lipsius, die apokryphen Apostelgesch. u. Apostellegenden Bd. II, 2. Hälfte, pg. 418, Note zu Bd. I, pg. 225 ff.; Bd. I, 144. Den Namen des Apostels Thomas trug die edessenische Kirche bereits zu Barses Zeiten, vgl. Socr. IV, 18; Sozom. VI, 18.

XXXIX. Am 17. Ḳânûn 'ḥerâi 706 schied Kaiser Theodosius der Grosse aus der Welt; am 27. Nîsan zog Arcadius in Konstantinopel ein und am 8. Tišrî 'ḥerâi wurde die Leiche des Theodosius nach Konstantinopel übergeführt.

17. Januar und 27. April 395 — 8. November 395; aber das Chr. Edess. hat dann das Jahr 707 der Syrer anzugeben,

welches fehlt; einige Ähnlichkeit hat der Bericht des Chron. Pasch. p. 565.

XL. Im Monat Tammûz desselben Jahres fielen die Hunnen in das römische Reich ein.

Es ist nicht ganz klar, auf welches Jahr der Chronist seine Angabe bezogen wissen will. Nach dem letzten in der voraufgehenden Nummer mitgeteilten Monatsdatum (8. Nov.), das schon in das Jahr 707 Gr. fällt, kann an den Juli 396 gedacht werden, wie mit Beziehung auf die beiden ersten Data dieser Nummer an das Jahr 706 Gr. (395 u. R.). Beide Möglichkeiten lassen sich belegen; erstere durch Josua Styl. § IX pg. 10, 1, aus dem die Angabe des Chr. Edess. aber nicht herübergenommen sein kann, obwohl dessen Chron. sonst als Epitome vorliegt, letztere durch Marcellinus, Socr. VI, 1; Sozom. VIII, 1; Philostorg. XI, 8; Claudian (vgl. Clinton, fast. Rom. I, pg. 534); Dionys. v. Tellmaḥrê B. O. I, pg. 262 Nota 2); Lib. Chaliph. fol. 41 v. (Land Anecd. I, 8, 2). Letzterer berichtet: „Im Jahre 706 fiel das verfluchte Volk der Hunnen in das römische Reich ein, zog durch Sophene, Armenien, Mesopotamien, Syrien und Cappadocien bis nach Galatien und führte viele Gefangene mit sich fort. Dann kehrten sie um, als wollten sie in ihr Vaterland zurückkehren, zogen aber den Euphrat und Tigris entlang in das persische Gebiet und gelangten zu der persischen Königsstadt, richteten daselbst zwar keinen Schaden an, zerstörten aber viele Dörfer am Euphrat und Tigris, töteten viele und führten viele gefangen fort.“ Dieser Zug den Euphrat und Tigris hinab muss im Jahre 396 stattgefunden haben, wie sich aus nachfolgender Stelle des Gedichtes des Cyrillonas „über die Heuschrecken und die (göttliche) Züchtigung und den Einfall der Hunnen“ ergiebt (vgl. Wright, Syr. Lit. 828 b der Encyclopaedia Britann. XXII): „Der Norden ist bedrängt und von Kriegen voll; wenn du nicht sorgest (be neglectful), o Herr, werden sie mich wieder verwüsten; wenn die Hunnen, o Herr, mich besiegen, warum suche ich Zuflucht bei den Märtyrern? wenn ihre Schwerter mich verwüsten, warum halte ich mich an deinem erhabenen Kreuze fest? Wenn du meine Städte ihnen auslieferst, wo bleibt der Ruhm deiner hlg. Kirche? Ein Jahr ist noch nicht zu Ende, seit sie ausgezogen sind, uns verwüsteten und meine Kinder gefangen nahmen, und siehe! ein zweites Mal bedrohen sie unser Land, dass sie es demütigen.“ Dieses

Gedicht ist im Jahre 396 geschrieben, für das Allerheiligenfest dieses Jahres, wie Bickell, Cyrillonas in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter mitteilt (Heft 41); das gleiche bestätigen auch Dionys. von Tellm. (B. O. I, 262. 400), der nach Lands Meinung (Anecd. I, 171) auch die Quelle des Lib. Chaliph. benutzt haben dürfte, und Claudian.

Mit Rücksicht auf die nachfolgende No. XLI, in der ebenfalls der Julimonat des Jahres 707 genannt ist, darf man wohl an dem Jahre 706 als dem in unserer Chronik beabsichtigten Datum festhalten, für das auch die natürliche Auffassung der Stelle spricht.

XLI. Am 22. Tammûz des Jahres 707 schied Mar[i] Ḳûrê, Bischof von Orhâi, aus der Welt.

= 22. Juli 396.

XLII. Im Jahre 708 wurde Mar[i] Silvanus Bischof in Orhâi.

= ca. Herbst 398. Die Bischöfe Silvanus, Pachidas und Diogenios, wie auch der oben schon genannte Cyrus, sind bei Bar Hebr., Chron. eccl. I, 65 übergangen; bei Dionys. von Tellm. fehlen die ersten beiden.

XLIII. Am 17. Tišrîn ḳedem des Jahres 710 schied Mar[i] Silvanus, Bischof von Orhâi, aus der Welt.

= 17. Oktober 398.

XLIV. Am 23. Tišrî 'ḥerâi desselben Jahres wurde Mar[i] Peḳîdâ Bischof in Orhâi.

= 23. November 398.

XLV. In demselben Jahre wurde Johannes Chrysostomos Bischof in Konstantinopel.

= 398/9. Da Johannes Chrysostomos nach Socr. VI, 2 am 27. Febr. 398 inthronisiert wurde, welches dem Jahre 709 d. Gr. entspricht, hier aber das Jahr 710 angegeben ist, so liegt vielleicht ein Rechnungsfehler von einem Jahr vor (vgl. die Quellenuntersuch. § 18), wie sie bei Umsetzung von Konsulatsjahren in seleucidische leicht vorkommen. Jedenfalls steht es hier an falscher Stelle.

XLVI. Im Jahre 714 begann Theodoros, Bischof von Mopsuestia, die [heiligen] Bücher zu erklären (kommentieren).

= 402/3. Diese Angabe ist nirgends weiter belegbar.

XLVII. Im Jahre 715 verfasste der Presbyter ʿAbsamyâ, der Schwestersohn des seligen Mar[i] ʾAfrêm, Hymnen (madrâschê) und Reden (mêmrê) über den Einfall der Hunnen in das römische Reich.

= 403/4. Fast wörtlich so bei Bar Hebr., Chr. eccl. I, 133.

XLVIII. Im Jahre 720 wurde Mar[i] Diogenios Bischof in Orhâi. Er begann die Kapelle des Mar[i] Barlâhâ zu bauen.

= (August od. September) 409; nach Dionys. v. Tellm. aber erst „im Jahre 722“ (= 411); gegen Ende des Jahres 722 ist er wahrscheinlich gestorben (vgl. No. LI); denn Rabbulas ist im Jahre 723 (also frühestens Oktober 411) Bischof geworden.

Über Diogenios (so besser zu lesen als Diogenes, da er in der Vita des Rabbulas p. 170 ܕܝܘܓ heisst) vgl. auch den Panegyricus auf Rabbul. Overb. Opera selecta 173, 23. — Über die Lage der „Märtyrerkapelle des Mar[i] Barlâhâ“ ist nichts bekannt; ein Thor des Barlâhâ lag vermutlich im Norden der Stadt, vgl. Hoffmanns Karte bei Wright, Jos. Styl.

— Diese Nummer sollte eigentlich erst der No. IL folgen.

IL. Am Neumond (*νουμηνία*) des Âb[i] in demselben Jahre schied Mâr[i] Peḳîdâ, Bischof von Orhâi aus der Welt.

= 1. August 409. Vgl. No. XLVIII.

L. Im Jahre 721 wurde Kyrillos Bischof von Gross-Alexandrien.

= 709/10. Nach Socr., H. eccl. VII, 7 wurde Kyrillos am 18. Oktob. 412 = 18. Tišrî ḳedem 724 Patriarch von Alexandrien.

LI. Im Jahre 723 wurde in Orhâi Rabbûlâ Bischof. Er baute die Kapelle des Mar[i] Sṭêfânôs, welche vordem die Synagoge der Juden gewesen war; er baute sie aber auf Befehl des Kaisers.

= 411/12, so auch Jacobus von Edessa bei Elias von Nisibis, vgl. No. XLVIII. Rabbulas wurde auf einer Synode zu Antiochien unter dem Vorsitz des Patriarchen Alexander, an der auch Acacius von Haleb (Aleppo) teilnahm, gewählt. — Die Handschrift liest ܒܝܬ ܟܢܫܬܐ ܕܝܗ̈ܘܕܝܐ Ass. „synagoga Judaeorum“. Allein der ursprüngliche Text wird ܒܝܬ ܟܢܫܬܐ ܕܥܘ̈ܕܝܐ „die Synagoge (oder etwa das Refectorium) der Audianer“ gehabt haben. Die Vita

Rabbulae (Overb., Opera selecta pg. 194, 15 ff.) berichtet nämlich von seinem Vorgehen gegen die Audianer: „Ähnliche Massregeln wandte dieser wahrhaftige und für seine Heerde besorgte Hirt gegen die ʿAudâyê ܥܘܕܝܐ und Zaddûḳâyê ܙܕܘܩܝܐ der Häretiker an, welche sich von dem Verkehr mit der Kirche, als von der Wahrheit anathematisierte, selbst abgesondert hatten und sich selber eine Pseudo-Hierarchie nach Analogie der wahren geschaffen hatten, der Fabelei der „Visionen“ ܚܙܘܐ ܕܓܠܝܢܐ [Apocalypsen] nachirrend und verblendet gegen die Wahrheit. Deren Gemeinde zersprengte er, vertrieb sie aus ihrem Tempel, den sie sich zierlich erbaut hatten, und siedelte statt ihrer Mitbrüder unseres Mysteriums an; diejenigen aber, welche sich bekehrten, verleibte er seiner Heerde ein.“ (Hoffmann, Auszüge aus Syr. Akten Persischer Märtyrer u. s. w. in Abhandl. für die Kunde des Morgenlandes VII, No. 3 [1880] pg. 122.) Sein Verhalten gegen die Juden aber war nach derselben Vita (pg. 195) ein ganz anderes: „Deshalb vernachlässigte er auch das verstockte Volk der Israeliten nicht, sondern erwies ihnen stets eine ganz besondere werkthätige Teilnahme. Denn er versagte ihnen nicht nur nicht ihren Anteil an den Almosen, welche seine Mildthätigkeit spendete, sondern bewirkte auch durch seine steten Ermahnungen, dass sich in jedem Jahre viele von ihnen freudig entschlossen, den Leben verleihenden Charakter der Taufe Christi zu empfangen.“ Bickell in Thalhofers Biblioth. der Kv. pg. 198.

Dass von Rabbulas die Synagoge den Juden genommen ist, wie von diesem Bischof die Versammlungshäuser der Häretiker: Bardaizaniten, Arianer (pg. 193), Audianer, und die heidnischen Tempel geschlossen oder zerstört wurden, meldet der Verfasser der Vita nicht. Für die Änderung in ܥܘܕܝܐ „Audianer“ spricht auch die Angabe, dass der Tempel „den Mitbrüdern unseres Mysteriums“, d. i. den monophysitisch gesinnten Mönchen übergeben wird, um sich darin anzusiedeln; denn die Audianer lebten in Klostergemeinschaften und mönchischen Niederlassungen „teils in der Einöde, teils in der Nähe der Städte, sodass man sie beinahe als eine Mönchskirche bezeichnen könnte“, Möller, Kirchengesch. I, 378. Dass der Kirche der Name des Mar[1] Stephanus beigelegt wird, ergiebt sich daraus, dass in jener Zeit (nach Niceph. Callisti XIV, 9 im Jahr 415, nach Bar Hebr., Chr. eccl.

I, pg. 141 später, vgl. Michel le Grand, Chron. ed. V. Langlois, Venise pg. 142) die Gebeine dieses ersten Märtyrers aufgefunden wurden.

Die Angabe unserer Chronik: „er baute sie auf Befehl des Kaisers" kann seinen Widerwillen gegen Bauunternehmungen bezeugen, wie jene Stelle der Vita pg. 190, 11 ff.: „Während seiner ganzen Lebenszeit konnte er nicht überredet werden, etwas auf der Erde zu bauen, abgesehen von der halben nördlichen Chorwand der Kirche seiner Stadt, weil der Schaden, der daran war, es dringend erheischte. In wenigen Tagen stellte er sie fertig." Die Steine der zerstörten Versammlungshäuser hat er zur Ausbesserung verwandt. Allein hier widerspricht die Vita sich selber; denn pg. 203, 15 ff. berichtet sie, dass Rabbulas ein Frauenhospital ܒܝܬ ܟܪܝܗܐ ܕܢܫܐ von den Steinen der vier auf seinen Befehl zerstörten Götzentempel habe errichten lassen. Vgl. No. VI, VIII, X.

LII. Im Jahre 724 wurden wiederum, zum dritten Mal, die Mauern von Orhâi durch das Wasser zerstört, in den Tagen der siegreichen Kaiser Honorius und Arcadius.

= 413, nach der genaueren Datumsangabe (No. CVI) am Dienstag, den 18. März. Die Angabe „unter Arcadius" ist falsch, da dieser bereits 408 verstorben ist; vgl. Clinton, fasti Rom. 570. Die Schlussnotiz giebt richtig an: unter Honorius und Theodosius, vgl. Assem., B. O. I, 402, Nota 1.

LIII. Im Jahre 732 wurde Eutyches, der die Menschwerdung leugnete, Mönch.

= 420/1. Eutyches war (449) seit mehr als 30 Jahren Vorsteher eines Klosters in der Nähe von Konstantinopel, und hatte schon vor 431 sich als heftiger Gegner des Nestorius gezeigt, den er sogar in der Kirche, als er in einer Predigt das θεοτόκος bekämpfte, unterbrochen hat; vgl. Mansi VII, pg. 1061; Euagrius, H. eccl. I, 9.

LIV. In dieser Zeit erlitt der selige Ja'ḳôb mefasseḳa (Jacobus intercisus) das Martyrium.

Die Zeitangabe ist aus den Akten genommen. Jacobus Intercisus wurde unter Bahrâm V. hingerichtet. Die Angabe der Akten ist falsch und in dieser Form erst durch Umrechnung aus den älteren Akten, die nach den im Frühjahr beginnenden

Mondjahren rechneten, gewonnen; vgl. Nöldeke, Tabari-Überstzg. pg. 420 ff. Das Mondjahr 732 begann im Frühling 421. Das Martyrium fällt, die Richtigkeit des Monats Tišrî II in den Akten vorausgesetzt, in den Herbst 421, das dem julianisch-griechischen 733 entspricht.

LV. Im Jahre 739 wurde die Ketzerei (*αἵρεσις*) derer, die sagen, der Natur sei die Sünde eingepflanzt (angeboren), bekannt.

= 427/8. Der Satz „die sagen, der Natur sei die Sünde angeboren" bezieht sich offenbar auf Theodors von Mopsuestia Schrift: *πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους*. Somit läge auch eine Beziehung auf Theodorus selbst vor, der noch vor Schluss des Jahres 428 verstorben ist, vgl. Carl Joh. Neumann: Juliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt, Lipsiae 1880, pg. 27—30. Die Schrift selbst ist bedeutend früher anzusetzen, da ihre Abfassung veranlasst ist durch des Hieronymus dialogi adversus Pelagianos und epist. ad Ctesiph. vom Jahre 415, sowie durch die Streitigkeiten in Palästina. — Über die Konjektur Assemanis (B.O. I, 402, Nota 4) vgl. die dogmatische Stellung des Verfassers unserer Chronik § 27.

LVI. Im Jahre 740 blühte (wurde bekannt) 'Andreas Bischof von Šemîšâṭ (*Σαμόσατα*).

= 428/9. Um diese Zeit (cr. 431) ist Andreas Bischof geworden, vgl. die dogmatische Stellung des Chronisten § 27.

LVII. Im Jahre 741 fiel Staub vom Himmel herab.

= 429/30. Diese Angabe der Edess. Chronik findet sich m. W. hier allein in einer orientalischen und occidentalischen Quelle. Dagegen wird von anderen (abendländischen) Quellen ein Staubregen in den Jahren der Regierung des Kaisers Leo I. (457—474) erwähnt; vgl. Marcellin. Comes zum Jahre 472: Marciano et Festo coss. Vesuvius mons Campaniae — evomuit viscera et cet. – omnem Europae faciem minuto contexit pulvere. Hujus metuendi memoriam cineris Byzantii annue celebrant VIII. Id. Nov. und zum Jahre 512: Paulo et Musciano coss. — VIII. Id. Nov., in quo die memoria cineris dudum totam Europam tegentis apud Byzantios celebratur. — Malal. 372, 6 und nach ihm das Chron. Paschale 598, 10 (fälschlich zum Jahre 469). — Vielleicht

liegt seitens des Verfassers u. Chr. nicht bloss ein Irrtum, sondern ein absichtlicher Betrug vor mit Rücksicht auf die folgende No. LVIII, die über die erste Ephesinische Synode berichtet. Er will dieses Naturereignis als Vorboten des viel grösseren Unglücks betrachtet wissen, das die Synode durch die Verurteilung des Nestorius heraufbeschwor; vgl. die dogmatische Stellung des Chronisten § 27.

Vermutlich geht dieser Bericht ebenfalls auf eine griechische Quelle zurück.

LVIII. Im Jahre 744 versammelte sich die erste Synode zu Ephesus.

= 432/3. Die Jahresangabe stimmt nicht, weswegen sich schon Assemani, B. O. I, 403, Nota 2 zur Änderung des „vier" in „zwei" entschloss. Der Lib. Chaliph. Land Anecd. I, 20, 25 giebt das Jahr 740 = 428—429; aber die beigefügten Konsulatsjahre des Theodosius (XIII) und des Valentinian (III) weisen auf das Jahr 430 hin. Das Chron. Pasch. giebt richtig das Jahr 431 an: *ὑπ' Ἀντιόχου καὶ Βάσσου.* — Die erste Actio des Konzils fand am 22. Juni 431 statt. Der 28. Juni bei Socrat. VII, 34 und im Lib. Chaliph. ist durch die Verwechslung mit dem 28. Pauni nach ägyptischer Rechnung, der dem 22. Juni nach griechischer entspricht, entstanden.

LIX. Am 8. Ab[1] des Jahres 746 schied Rabbûlâ, Bischof von Orhâi, aus der Welt. Sein Nachfolger wurde der erhabene Hîbâ. Dieser baute die neue Kirche, welche heute die Kapelle der Apostel genannt wird.

= 8. August 435. Die Jahreszahl 746 steht sicher, so Jacobus Edess. bei Elias von Nisibis, Liber Chaliph. Land Anecd. I, 15, 4; Wright, Catal. pg. 947 b und die Acta der Ephesin. Synode ed. Hoffmann an einer Stelle: „Vierzehn Jahre lang hat Hîbâ diese Christenstadt irregeführt" (an einer anderen Stelle steht „dreizehn Jahre lang" u. s. w.), während die Vita pg. 205, 10 ff. von dem Beginn seines Episcopats bis zu seiner Erkrankung zur Zeit des Neumondes im Juli 24 Jahre und 3 Monate rechnet, was, wenn diese Angabe richtig wäre, entweder eine Verschiebung des Todes in das Jahr 747 (436) oder der Inthronisation in das Jahr 722 (410/11) bedingen würde; denn es sind thatsächlich 5—6 Monate zu viel. Pg. 176, 17 giebt die Vita die runde

Summe von 24 Jahren. — Nach den übereinstimmenden Berichten der Vita (206, 25), des Lib. Chaliph. Land Anecd. I, 15, 4 und des Tropologion, vgl. Wright, Catal. I, pg. 280 b ff., verschied Rabbûlâ am 7. Âb[i] = August. Der 8. Âb[i] ist nach der Vita 207, 26 der Tag seiner Beisetzung.

Über die Lage der Kapelle der Apostel vgl. Josua Styl. § XLIII, pg. 38 „das Bad (*βαλανεῖον*), unterhalb des Beth Šelichê (der Apostelkapelle) bei dem „grossen Thor". Dieses Thor lag an der Südostseite der Stadt und führte nach Hârân.

LX. Im Jahre 749, in den Tagen des trefflichen Hîbâ, schenkte (brachte) Senator einen grossen silbernen [Altar]-Tisch, 720 Pfund schwer; der wurde in der alten Kirche von Orhâi aufgestellt.

= 437/8. Senator ist wohl der Korrespondent des Theodoret; vgl. Tillemont, Mémoires XV, 968 b; ders., hist. VI, 118 f. 156. Er war Konsul des Jahres 436 (vgl. Clinton, fasti Rom. I, 620) und in Edessa sehr bekannt und hoch verehrt, vgl. Hoffmann, Verhandl. der 2. Eph. Syn. pg. 9, 4.

LXI. Im Jahre 753 liess der Stratelates Anatolios einen silbernen Schrein (*ναός*) zur Ehre der Gebeine des heiligen Apostels Thomas anfertigen.

Über den Patricius Anatolius, vgl. Hoffmann, Verhandl. der 2. Eph. Syn. 8, 16; 9, 3; Tillemont, Mémoires XV, 937; Histoire VI, 1099; Sievers, Studien zur Gesch. d. röm. Kaiser 435, No. 1.

LXII. Im Jahre 756 wurde Dioscoros Bischof im grossen Alexandrien.

= 444/5. Theoph., pg. 150, 10 zum 39. Jahre des Theodosius II. = 446, vgl. Niceph. Call. Cyrillus ist aber 444 gestorben und in demselben Jahre noch trat Dioscoros seinen Episcopat an.

LXIII. Und wiederum versammelte sich zu Ephesus die zweite Synode. Dieser (Dioscoros) verdammte den erhabenen Flavianos, den Bischof von Konstantinopolis, den Domnos von Antiochia, Irenaeus von Ṣûr (*Εἰρηναῖος ἐπ. Τύρου*), Hîbâ von Orhâi, Eusebios von Dorylaeum (*Δορυλαίου*), Dâniêl von Ḥârân, Sophronios von Tellâ und Theodoretos von Kyros.

Vgl. Act. Conc. IV, 889 *τοῖς μετὰ τὴν ὑπατείαν Ζήνωνος καὶ Ποστουμιανοῦ τῇ πρὸ ἓξ εἰδῶν Αὐγούστων . . . . ἰνδικτιῶνι τρίτῃ* (? zu lesen *δευτέρᾳ*) = 8. Aug. 449 vgl. Hoffm., Verh. d. 2. Eph. Syn. pg. 3. So auch Lib. Chaliph. Land Anecd. I, 21, 5 ff. 760 = 449. Chron. Pasch., das in der Fassung Ähnlichkeit mit unserer Chronik hat (pg. 587) = 450. Bei Malalas fehlt eine Angabe über das Koncil ganz.

Theophan. 101, 12 de Boor u. Anastasius Bibliothec. lesen für *Εἰρηναῖος* (so mit unserer Chr. die syr. Acta [vgl. Hoffmann] und Euagr.) *Ἀνδρέας*; Lib. Chaliph. I, 21, 22 verstümmelt. — Den oben genannten fügt der Lib. Chaliph. ܒܢܝܛܝܘܣ ܠܐܢܕ (Land Benetius?) = Aquilinus von Byblos (vgl. Euagrius) und Maris den Perser hinzu.

LXIV. Am 1. Kânûn ʾḥerâi des Jahres 759 verliess der Bischof Hîbâ Orhâi. Am 21. Tammûz zog an seiner Statt Nonnos ein, verblieb [daselbst] zwei Jahre und baute (machte) in der Kirche das Allerheiligste (*ἱερατεῖον*).

= 1. Januar 448 — 21. Juli 448. Allein diese Angaben sind falsch und müssen mindestens um ein (449), wie Assemani, B.O. I, 202 a will, wenn nicht um zwei Jahre (= 450) verrückt werden. Denn Ibas ist erst auf der Synode zu Ephesus im August 449 entsetzt worden, hat sich zudem auch noch am 12. April desselben Jahres in Edessa als Bischof befunden, wie klar aus dem ersten Bericht an das Ephesinische Konzil (vgl. d. syr. Act. Hoffmanns pg. 7 ff.; 3, 11) hervorgeht[1]). Da die zweite und letzte Sitzung am 22. August 449 (vgl. Hoffmann Nota 11) stattfand und dann erst die Bestätigung des Kaisers eingeholt werden musste, so wird er etwa gegen Ende 449 oder am 1. Januar 450 = 761 Gr. Edessa verlassen haben.

Die pg. 28, 33 in den Verhandl. d. 2. Eph. Syn. mitgeteilte

---

1) Zwar steht an einigen Stellen der Akten „gewesener Bischof“. Das scheint aber nur eine Vorwegnahme im officiellen Stil zu sein, vgl. Nota 125 a bei Hoffmann; ferner vgl. pg. 75, 37; 76, 24. 30; 33, 36. 44; 35, 5 mit 33, 31; 34, 15. 26. Pg. 34, 19 heisst es: „Hiba, der seine Zunge von seinem Vater Teufel gegen die Rechtschaffenheit geborgt hat, ist mit Recht schon vorher dem Herrn des Alls verhasst gewesen; aber auch jetzt durch eure grosse und heilige Synode von der Priesterwürde und von der Gemeinschaft abgeschnitten worden.“ Vgl. 17, 17 mit 17, 34 u. s. w.

Verbannung des Ibas ist wohl die gleiche, die pg. 10, 15 unter Rabbulas stattgefunden hat; vgl. indes Hoffmanns Nota 170 und Lequien, Or. Chr. II, 960.

Bei dem Datum: 1. Januar 448 eventuell an die Versammlung zu Berytus, in der Ibas sich von den Anklagen reinigt, zu denken, wäre nicht unmöglich; denn in der Eingabe, die die edessenischen Kleriker zu gunsten des Ibas an den geistlichen Gerichtshof richteten, sprechen sie zugleich den Wunsch aus, Ibas möge doch noch vor dem nahen Osterfeste nach Hause zurückkehren, der Katechesen und der Täuflinge wegen. Aber es steht durchaus nicht fest, ob diese Untersuchung nicht vielmehr in das Jahr 449 fällt, für welches die Bemerkung des Presbyters Samuel sprechen würde; vgl. die Verh. d. 2. Eph. Syn. pg. 20, 3. Auch die übrigen Schwierigkeiten sind dadurch keineswegs gehoben.

LXV. Im Jahre 760 wurde Leon Bischof in Rom.

= 448/9. Die Angabe ist falsch. Leo wurde bereits 440 Papst. Das Jahr 449 bringt seine Einmischung in die christologischen Streitigkeiten. Damit ist sein Antritt verwechselt worden.

LXVI. Im Jahre 762 versammelte sich die Synode in der Stadt Chalcedon.

= 451; so auch Elias von Nisibis im Liber Synodorum bei Bar Hebr., Chr. eccl. I, pg. 169 Nota 2. — Der Lib. Chaliph., Land Anecd. I, 22, 3 setzt das Konzil in das Jahr 453 Chr., aber in das Jahr 763 des Seleuc., indem er drei Jahre seit dem II. Ephesinum vergangen sein lässt. Das Chronicon paschale giebt das Jahr 452. Der syr. Zacharias von Mitylene, Land Anecd. III, 102, 18; 116, 9. 25 das Jahr 764, Bar Hebr., Chr. eccl. I, p. 169 sogar 765.

— Das Konzil fand im zweiten Jahre des Marcian, das mit dem 1. Sept. 451 (762 Gr.) anhebt, und zwar im Anfang desselben statt, an dessen siebenter Sitzung (rectifiziert) am 25. Okt. (vgl. Clinton, fasti Rom. p. 642) der Kaiser selbst teilnimmt. Die erste Sitzung findet am 8. Okt. 451 (763 Gr.) statt; die letzte am 1. Nov.; also fallen beide nach der Seleucidischen Ära in das Jahr 763, wie einzig und allein der Lib. Chaliph. berichtet.

LXVII. Im Jahre 763 blühte der Schriftsteller und Archimandrit Mar[i] Isaak.

= 451/2. So fast wörtlich, doch ohne Zeitangabe, Bar Hebr., Chr. eccl., I, pg. 165. Marcellinus Com. (Sirmond, opera varia, Venet. 1728, Tom. II, pg. 282) erwähnt ihn zum Jahre 459 (Ind. XII Patricio et Ricimere coss.), um welche Zeit er ungefähr gestorben ist, vgl. Bickell in Thalhofers Bibliothek der Kirchenväter, Heft 44, Einleitung; W. Wright, Syriac Liter. in Encycl. Brit. XXII, pg. 829 b.

LXVIII. Am 28. Tišrîn ḳedem des Jahres 769 entschlief Hibâ, Bischof von Orhâi, und es kam an seiner statt Nonnos, der die Kapelle des Mar[i] Johannes des Täufers und das Spital in dem Hause der aussätzigen Unglücklichen[1]) ausserhalb des Thores von Beth Šemeš baute. Er errichtete aber auch in dem Spital (ἀγρός) eine Märtyrerkapelle für Mar[i] Cosmas und Mar[i] Damianus; er errichtete aber auch Klöster und Thürme (πύργοι), baute Brücken und sorgte für die Sicherheit der Strassen[2]).

= 28. Oktober 457, hat also, da er am 28. Okt. 451 in der X. (nach Hefeles Conciliengesch. II, 394 Richtigstellung XII.) Sitzung des Chalcedon. Konzils für gerechtfertigt erklärt und wieder in seine bischöfliche Würde und sein Amt eingesetzt worden war, gerade noch sechs Jahre seinen Episkopat versehen. Was mit Nonnus geschehen, ist unklar. Den Akten gemäss wurde von den päpstlichen Legaten die Entscheidung über seine Verwendung dem Patriarchen Maximus von Antiochien anheimgestellt, der wiederum mit den Bischöfen seiner Diözese über ihn zu verfügen gedenkt, ihm die bischöfliche Würde, aber nicht das Amt belässt. Mit Assemani (B. O. I, 257 ff.) auf Grund der Acta Pelagiae und des sehr verwirrten Berichtes bei Theophanes (141, 18—142, 10) an jenen Bischof Nonnus, der ursprünglich ein Mönch in dem Kloster der Nilinsel Tabennae war, zu denken,

1) Die Wörter „ܡܣܟ̈ܢܐ ܡܢܓ̈ܥܐ“ haben den speziellen Sinn von „aussätzige Arme oder Unglückliche“, nicht bloss den allgemeinen „von Krankheit heimgesuchte Arme“ pauperes invalidi (Assem., B. O. I, 405) vgl. die Vita des Rabbulas 203, 25: „Wie oft gab er zum Trost für sie den Gruss des heiligen Kusses auf die verfaulten Lippen der Menschen, deren Leib eiterte“.

2) „sorgte für die Sicherheit der Strassen“ wohl besser als Assemanis Übersetzung „exaequavit vias“ „er planierte die Strassen“, mit Rücksicht auf den Bau von Thürmen, die kleine Besatzungen enthalten haben werden, besonders gegen streifende Araber und Kurden.

geht nicht an, wie Gildemeister, Acta Pelagiae (syriace), Bonnae 1879, gezeigt hat. Mit mehr Recht ist an den Diakonus Nonnus von Ephesus zu denken, dessen die syrischen Akten der 2. Ephes. Syn. (Hoffmann pg. 5, 29) als Abgesandten an den kranken und bettlägerigen Domnus Erwähnung thun. Offenbar ist er anfangs Monophysit gewesen, später, nach seiner 2. Einsetzung jedenfalls, Chalcedonianer; vgl. den Diözesanbrief für das Chalcedonische Symbol an den Kaiser Leo (Assem. B. O. I, 258).

Das Martyrium des Mar[i] Johannes des Täufers wird auch in der Chron. Josua des Styl. § XXIX erwähnt und bildet nach seiner Angabe: „die Märtyrerkapelle des Mar[i] Johannes des Täufers und des Mar[i] 'Addai des Apostels“ ein Gebäude mit diesem wie die Kapelle des Sergius und Simeon (vgl. Josua Styl. §§ XXXI, LIX, LX u. a. St.) und die des Cosmas und Damianus. Diese Kapelle des Johannes ist wohl dieselbe, die im Jahr 1183 abbrennt, vgl. Bar Hebr., Chr. eccl. T. I, p. 595. — Die Veranlassung zur Benennung nach dem Täufer war, dass im 41. Jahre des Theodosius II. = 448 das Haupt des Täufers in Emesa gefunden wurde. Abu'lfarag, Histor. Dynast. pg. 146 (92). — Die Kapelle des Cosmas und Damianus lag nördlich resp. nordöstlich von der Stadt, dessen nördlichstes Thor „das Thor von Beth Šemeš“ gewesen zu sein scheint, vgl. Hoffmanns Karte. —

Dass es übrigens schon längst vor Nonnus einen Ort ausserhalb der Stadtmauern gegeben hat, wo die Aussätzigen wohnten, beweist die Vita Rabbulae pg. 203, 25 durch die Stelle, wo seine Liebe gegen die aussätzigen Unglücklichen geschildert wird: „die ausserhalb der Stadt wie Gehasste und Verstossene allein wohnten. Er bestellte einen Diakon und zuverlässige Brüder, bei ihnen zu wohnen.“

LXIX. Im Jahre 771 schied der selige Simeon Stylites aus der Welt, am 2. Elûl, um die 11. Stunde des Mittwochs.

= Mittwoch, den 2. September 459 (sic!), nicht 460, gegen 5 Uhr Nachmittags. — Die Vita Simeonis, die mit Unrecht dem Presbyter Cosmas zugeschrieben wird (vgl. Assem. B. O. I, 252 a), lässt den Simeon um die 9. Stunde des Mittwochs seine letzten Anordnungen treffen. Dieser Mittwoch ist nach der Berechnung der beiden Assemani, der auch Ideler (Handbuch der Chronologie I, 455) beistimmt, der 2. September 459, wie richtig auch der

Lib. Chaliph. Land, Anecd. I, 15, 6 berichtet = 2. Elûl 770. — Desgleichen weist Assem., B. O. I, 405 Nota 3 mit Recht darauf hin, dass hier kein Fehler in der Angabe unserer Chronik vorliege, sondern dass derselben die auch in Antiochien gebräuchliche Rechnung, die, wie die Indictionen, mit dem 1. Sept. das Jahr beginnt, zugrunde liegt.

LXX. Im Jahre 777 baute Leon in Osroëne Kallinikos und nannte sie nach seinem Namen Leontopolis und setzte dort einen Bischof ein.

= 465/6. Den Wiederaufbau von Callinicus berichten ebenfalls Michel le Grand, Chron. p. 168: „Callinique, autrement appellée Ragha (Ragga), fut rebâtie en ce-temps-là par ordre de l'empereur Léon, qui lui imposa son nom et l'appella Léontopolis“ und Bar Hebr., Chron. syr. 77, 12. — Dagegen hat Assem. B. O. I, 258 a schon mit Recht die Errichtung des Episkopats beanstandet auf Grund des Sendschreibens der Bischöfe der Diözese Edessa an den Kaiser Leo, das in der Unterschrift auch den Namen eines Bischofs Damianus von Callinicus trägt. Assemani hat sich mit der Annahme geholfen, dass der Kaiser nach Damianus' Tode nur einen neuen Bischof eingesetzt habe; besser indes scheint es uns, nach Analogie vieler Stellen bei Malalas (vgl. besond. 448, 11 ff.; 345, 3 ff. 21 ff.; 347, 11 ff.), an die Verleihung des Metropolitanats zu denken.

LXXI. Im Jahre 782 entschlief Nonnos, Bischof von Orhâi, und es folgte ihm Kyros nach.

= 470/1. Nonnus wurde beigesetzt im Beth Mar[1] Barlâhâ, vgl. No.No. XCI, C, XLVIII. Kyros ist aus Kyrios gekürzt.

LXXII. Im Jahre 795 rebellierte Leontios gegen Zênôn und herrschte in Antiochia zwei Jahre.

= 484, so auch Marcellinus Comes: Theodorico et Venantio coss. Illus natione Isaurus dignitate magister officiorum — Orientem Zenoni infestus invasit. Porro cum Leontio tyrannidem arripuit. Theophanes [1]) erwähnt zum 10. Jahr des Zeno, dass in der VII. Indiction am 27. Juni Leontius als Kaiser in An-

1) Theophanes folgt dem Malalas, vgl. besonders die von Mommsen herausgegebenen Stücke aus dem Escurial. — Hermes VI, 370.

tiochien seinen Einzug gehalten, und dass Zeno auf die Kunde von dem Aufstande sofort den Johannes Scytha gegen Illus und Leontius geschickt habe; sie seien geschlagen und dann in dem Kastell Papurion (?) von ihm belagert worden. Das 10. Jahr des Zeno ist = 483; dagegen entspricht die VII. Ind. (1. Sept. 483 bis 1. Sept. 484) der Angabe des Marcellinus. — Theophanes zieht den Aufstand, besonders die voraufgehenden Ereignisse zu sehr in die Länge und verteilt sie auf das 7. —10. Jahr des Zeno. Allein in dieser Ausdehnung sind sie geschichtlich unhaltbar und würden dem Zeno schon viel eher Gelegenheit zum Eingreifen gegeben haben. Alle Vorgänge haben sich in verhältnismässig kurzer Zeit abgespielt.

Dass die Herrschaft des Leontius in Antiochien zwei Jahre gewährt haben sollte, ist nach den Angaben des Theophanes und des Josua Stylites §§ XV—XVII unmöglich; denn die Entscheidungsschlacht muss schon 484 oder spätestens im Anfang 485 geschlagen sein. Dagegen haben Illus und Leontius nach den Berichten des Marcellinus, Vict. Tonnonensis, Theodorus Lector, vgl. Clinton, fasti Rom., sich in ihrer Felsenfeste in Isaurien bis 488 gehalten.

LXXIII. Im Jahre 800 wurde die Schule (σχολή) der Perser in (wörtlich: von) Orhâi von Grund aus zerstört.

= 488/9. Der Brief des Simeon von Beth-Aršâm über den Bischof Barṣauma von Nisibis und die Ketzerei der Nestorianer berichtet, dass, nachdem schon gleich nach Ibas' Tode alle Perser samt den Edessenern ihrer (nestorianischen) Richtung den Befehl, Edessa zu verlassen, erhalten hatten (?), „durch den Eifer des seligen Mar[i] Kyros, des Bischofs von Orhâi, und auf Befehl des römischen Kaisers Zenon die Schule, an welcher die Perser in Orhâi lehren, zerstört und an deren Stelle ein Heiligtum nach dem Namen der Gottesgebärerin Marth[i] Marjam gebaut sei“ (B. O. I, 204. 353). Allein von dem Bau einer Kapelle der Maria θεοτόκος berichtet nur Simeon; Jacob von Sarug dagegen, der mit den edessenischen Verhältnissen sehr vertraut war, — er hielt sich 45 Jahre in dieser Stadt auf und war auch dort anwesend, als Cyrus II. die persische Schule zerstörte (vgl. Z.D.M.G. XXX, 220 ff. sein Ermahnungsschreiben an die Mönche des Klosters Mar[i] Bassus § 1) — berichtet davon nichts (vgl. Theodor.

Lect. II, § 49. Johannes von Ephesus, Comm. de beatis Orient. Land, Anecd. II, p. 77, 18), und Josua Stylites, § LXXXVII, pg. 82, 4, teilt mit, dass der Minister des Anastasius, Urbicius, im Jahre 816 = 505 Chr. dem Bischof Petrus, dem Nachfolger des Cyrus, 10 Pfund zum Bau einer Kapelle (μαρτύριον) der seligen Maria geschenkt habe. Es würde doch kaum ein Gotteshaus der Maria gebaut worden sein, wenn ein solches bereits bestanden hätte. — Über die Lage der Persischen Schule nach der Lokaltradition vgl. Sachau, Reise in Syr. u. Mesop. p. 197.

LXXIV. Im Monat Jyâr des Jahres 809 wurde die Gewerbesteuer (χρυσάργυρον) den Werkleuten auf der ganzen Erde erlassen.

= Mai 498. Vgl. Jos. Styl. § XXXI. — Mit dieser Nummer beginnen die Auszüge aus Josua Styl., die, mit Ausnahme von No. LXXV und No. LXXVII, bis No. LXXXI vorliegen. Vgl. die Quellenuntersuchg. §§ 8—11.

LXXV. Im Monat Ḥazirân desselben Jahres entschlief Kyros, Bischof von Orhâi; es folgte ihm Petros nach, welcher am 12. Elûl desselben Jahres in Orhâi einzog.

= Juni bis 12. September 498. Vgl. Josua Styl. § XXXII, dazu die Quellenuntersuchung §§ 8—11. Cyrus war der zweite Bischof von Edessa dieses Namens. Er veranlasste die Bürger von Edessa, eine silberne Tragbahre (λεκτίκιον, lectica) für die Abendmahlsgerätschaften zu machen, Jos. Styl. § XXVIII im Jahre Gr. 808 = AD. 496/7; vgl. ferner B. O. I, pg. 268 Nota 3 = 353 Nota 1. — Peter fügt zu den regelmässigen Jahresfesten den Palmsonntag und bestimmt, dass das Weihwasser in der Nacht vor Epiphanien geweiht werde, Jos. Styl. § XXXII. Auch die übrigen Feste hat er geordnet und festgesetzt. Über seine Reisen die er, um den Erlass der Steuer (συντέλεια) im Jahre 811 (500 Chr.) und 815 (503/4) von Kaiser Anastasius zu erbitten, nach Konstantinopel unternahm, vgl. Jos. Styl. §§ XXXIX und LXXVIII.

LXXVI. Im Jahre 810 erschienen viele Heuschrecken, verursachten aber in diesem Jahre [noch] keinen Schaden, legten aber Eier [1]). Ein heftiges Erdbeben fand statt. Die heisse

1) So nach Wright. Assem. Übersetzung: „quum plantae iterum germinassent" ist unzulässig, da „ܦܪܚ" nur transitiv gebraucht wird, vgl. Payne Smith, Thes. Syr. 2435.

Quelle aber von 'Âbarnê versiegte [drei] Tage lang. Die Stadt Nikopolis (= Emmaus) wurde zerstört und begrub in ihrer Mitte alle Bewohner, abgesehen von dem Heiligtum[1]), dem Bischof und seinen zwei Syncellen. — Ein Zeichen, das einem Speere glich, wurde im Monat Kânûn 'ḥerâi am Himmel viele Tage hindurch sichtbar.

= 499., vgl. Jos. Styl. §§ XXXIII, XXXIV, XXXVII. — Die Handschrift liest ܕܐܒܪ̈ܢܐ ܡܥܝܢܬܐ, wofür Assem.: „Balneum Iberorum“ und Abbé Martin (editio des Josua Stylites in der Abhandlg. d. D. M. G. für die Kunde des Morgenl. VI, I. Heft) ܕܐܒܪ̈ܢܐ "ܣܚܐ lesen. Vgl. Jos. Styl. ed. Wright, 24 d. Übers., Nota. Abarnê liegt nahe bei Chermûk oder Chermîk nördlich von Süverek, zwischen Euphrat und Tigris, vgl. Ammian. Marc. XVIII, 9, 2: „vicus Abarnê nomine sospitalium aquarum lavacris calentibus notus.“ Land II der Anecd. 124, 16; 210, 7. Nach Josua Styl. floss die Quelle nur am Tage des Erdbebens nicht (pg. 28, 8). Nach Guidi ist das „drei“ später hinzugefügt (?) (aggiunto dopo). — Auch die Angabe von der Erhaltung des Heiligtums widerspricht dem Berichte des Styliten (29, 4 ff.), nach dem nur der Bischof und zwei Andere, die neben der Apsis (*κόγχη*) der Kirche schliefen, gerettet wurden.

Die Erscheinung des Kometen fällt schon in das Jahr 811 (500). Im Übrigen vgl. die Quellenuntersuchung §§ 8—11.

LXXVII. Kaiser Anastasios aber entfernte den Euphemios, den Bischof von Konstantinopolis, von seinem Sitz, und Makedonios folgte ihm nach.

Der Verfasser bezieht diese Angabe auf das Datum der vorangehenden Nummer; das ist falsch. Euphemius wurde 496 abgesetzt, vgl. Victor Tonn.: „Paulo V. C. cos. — Anastasius imperator haereticorum synodum faciens Henoticon Zenonis confirmat, et Euphemium episcopum CP. Chalcedonensis synodi defensorem deponit, vgl. Euagr., H. eccl. III, 30; Malal. 400, 1 ff.; Theodor. Lect. II, §§ 8—12.

---

1) Was eigentlich mit ܗܝܟܠܐ hier gemeint ist, ist unklar. Nach Josua Styl. das Allerheiligste (*κόγχη*), sonst gebräuchlich als „Chor der Kirche“; so wohl auch hier, vgl. Dion. v. Tellm.



LXXVIII. Im Jahre 811 kamen viele Heuschrecken, verursachten [grossen] Schaden und frassen alles Getreide ab.

= 500, vgl. Jos. Styl. § XXXVIII. Zacharias von Mitylene, Land, Anecd. III, 203,9 ff. „die Heuschrecke kam über das arabische Mesopotamien, und eine Hungersnot fand statt in der 11. Indiction, worüber der Lehrer Jacob von Baṭnan einen Bericht (ܡܐܡܪܐ) geschrieben hat, im 11. Jahre der Regierung des Kaisers Anastasius = 501.

LXXIX. Am 22. Ab[1] des Jahres 813 war ein grosses Nordlicht (wörtlich: ein grosses Licht an der nördl. Seite), das die ganze Nacht hindurch leuchtete, sichtbar.

= 22. August 502, vgl. Josua Stylites § XLVII, pg. 43, 21 bis 44, 2, aus dem es wörtlich entnommen ist.

LXXX. Am 5. Tešrîn ḳedem des Jahres 814 lagerte Ḳawâdh vor der Stadt Amid in Mesopotamien, bestürmte sie und nahm sie nach 97 Tagen.

= 5. Oktober 503, vgl. Josua Styl. § L. In § LIII (pg. 50, 15) teilt er mit, dass am 10. Kânûn ʾḥerâi die Perser infolge schlechter Bewachung seitens der Amidener die Mauern erstiegen und die Stadt eroberten. Die Summe der Tage fehlt bei Josua, stimmt aber zu seinen Angaben und ist erst durch Berechnung nach seinen Angaben gewonnen. Land, Anecd. I, 18, 25: Im Jahre 814, am 24. Kânûn ḳedem, wurde Amid erobert. Joh. v. Eph. Land, Anecd. II, 282, 12 giebt das Jahr 813 an. Sehr ausführlich berichtet [Zacharias von Mitylene?] Land, Anecd. III, Lib. VII, cap. 3 u. 4 [nach Eustathius?] wie Euagr. III, 37.

LXXXI. Im Monat Elûl desselben Jahres kam und lag er (Ḳawâdh) vor Orhâi. Durch Gottes Gnade richtete er keinen Schaden an, ausser dass er die Märtyrerkapelle des Sergios und die nördliche Basilika der Bekennerkapelle in Brand stecken liess.

= September 503, vgl. Jos. Styl. § LX ff. LXII. Danach kam Ḳawâdh am 17. Sept. vor Edessa an und bezog ein Lager. Nachdem die Edessener sich bereit erklärt hatten, 2000 Pfund Gold innerhalb 12 Tagen zu entrichten, brach er auf, kehrte aber, da die Edessener auf seine Forderung hin, die Zahlung der Summe in kürzerer Frist zu leisten, den Vertrag brachen, am 24. d. M. zurück und zog, nachdem er die von den Edessenern bei seinem

Anrücken nicht abgebrochenen Kapellen des Sergius und der Bekenner, sowie die Kirche zu Negbath in Brand hatte stecken lassen, wieder ab.

Die Marterkirche des Sergius muss im Osten der Stadt südlich oder südöstlich von der Kapelle der heiligen Cosmas und Damianus gelegen haben. In unserer Chronik, wie in der des Styliten pg. 58, 15; 60, 4; 63, 3 steht nur „Haus des Mar[i] Sergius", doch hat sie mit der Kapelle des Mar[i] Simeon ein Ganzes gebildet, vgl. Josua Styl. 26, 15 „Märtyrerkapelle des Mar[i] Sergius und des Mar[i] Simeon". Vgl. No. LXVIII u. Chr.

Über die Bekennerkapelle vgl. No. XVIII u. Chr.; der Ausdruck „die nördliche Basilika", der bei Josua fehlt, entstammt wohl der Lokalkenntnis des edessenischen Verfassers, der auch von Hörensagen dieses oder jenes aus älterer Zeit wissen konnte.

LXXXII. Am Ostersonntage des Jahres 821 entschlief Petros, Bischof von Orhâi, und Paulos folgte ihm nach.

= 10. April 510. Über Paulus vgl. die dogmatische Stellung der Chronik § 29.

LXXXIII. Im 21. Jahre der Regierung des Anastasios befahl er, den Sarkophag (*γλωσσόκομον*) der Märtyrerin Euphemia (*Εὐφήμια*) zu öffnen und daraus das Buch, das die Synode, welche sich zu Chalcedon versammelt hatte, darein gelegt hatte, zu nehmen und zu verbrennen. Es drang aber Feuer daraus hervor und schlug denen ins Gesicht, die es herausholen wollten. Deshalb stand Anastasios davon ab, es herauszunehmen und zu verbrennen.

Das 21. Jahr des Anastasius läuft vom 11. April 511 bis 11. April 512. — „Die Märtyrerkapelle der Euphemia" wird auch erwähnt Land III, 234, 17 ff.: „Und als Anastasios verstorben war, wurde ihm (Vitalianus) von dem älteren Justinos geschrieben, indem er ihn ermahnte und besänftigte, keinen Schaden anzurichten und zu rebellieren in seinen Tagen, wie er gewohnt war. Und da ihm auch verschiedene Völkerschaften anhingen, so kam der Gothe vertrauensvoll. Der Kaiser aber zog heraus in die Märtyrerkapelle der Euphemia in Chalcedon und sie schwuren einander und zogen in die Stadt ein". Über die Wunderheilungen mit dem Blute der Euphemia, das aus dem Sarkophag hervor-

dringt, vgl. Euagr., Hist. II, 3. — In der Kapelle der Euphemia wurden bekanntlich die Sitzungen des Chalcedonischen Konzils abgehalten.

LXXXIV. Er vertrieb aber den Makedonios, den Bischof von Konstantinopolis, deswegen weil er die Synode (von Chalcedon) nicht verdammte, und es folgte ihm Timotheos.

Die Vertreibung des Macedonius fand ebenfalls im Jahre 511 statt, vgl. Theoph. 238, 10ff. Das genaue Datum giebt der Brief des Cönobiten Simeon an seinen Archimandriten, der uns bei Zacharias von Mitylene, Liber VII, cap. 8 (Land, Anecd. III, pg. 218ff.), erhalten ist = Sonntag, den 7. August (Wochentag und Datum sind richtig, wie eine Berechnung ergiebt).

Wir lassen die betreffende Stelle hier folgen (Land, Anecd. III, 222, 9): „Am Sonntag, den 7. des Monats (Abⁱ), machten sich die Gläubigen auf und gingen in die Kirche, die vollständig gefüllt war. Als nun der Apostel verlesen war, begann das gesamte Volk zu schreien: ‚Der Verkürzer der Freiheit soll nicht in die Kirche eintreten, der Verwünschungen gegen den Gottessohn ausgestossen hat, soll hier nicht eintreten. Einen Juden als Bischof wünscht Niemand. Wohin Nestorius gegangen, dorthin sollen auch seine Schüler gehen. Viele Jahre dem zweiten Kaiser Constantin, dem Begründer des Glaubens. Das Evangelium auf den Thron.‘ In diesem Augenblick nahmen Kleriker das Evangelium und legten es auf den Thron. Und da der Klerus sah, dass die ganze Kirche[ngemeinde] schrie, riefen auch sie und zeigten ihre Gesinnung, indem sie ihre geistlichen Gewänder (ὠράρια) schwenkten und riefen: ‚Siegreicher Kaiser, hilf unserer Kirche zum Siege!‘ Als sie aufgehört hatten, hielt der erhabene Präfekt (ἔπαρχος) an sie eine Ansprache (προσφώνησις) folgendermassen: ‚Euren guten Willen und euren Eifer für die Wahrheit haben wir erfahren, und ihr wisst, dass der Herr der Welt (Anastasius) vielen Eifer für die Feststellung der Orthodoxie und für den Frieden aller Kirchen hat. Eure Rufe für den wahren Glauben werden wir zu seiner Kenntnis bringen.‘ Als der Diener die Liturgie vorgetragen hatte, ohne seinen Namen zu nennen und in den Diptychen zu verlesen, wurde die Eucharistie vollzogen. Und als unser Herr [die Kirche] verlassen wollte, befahl der Kaiser, dass er verbannt würde, und

er entsandte den Magister[1]), dass er ihn abführe. Dieser fand ihn in der Kirche, wohin er geflohen war, sitzen, das Haupt auf die Kniee gesenkt, und sprach zu ihm: ‚Der Herr der Welt hat dich verbannt.‘ Jener sprach: ‚Wohin?‘ Mag.: ‚Wohin dein Freund gegangen ist.‘ Da sprachen zu ihm die Verwalter [der Kirche]: ‚Wir bitten deine Excellenz, habe Mitleid mit seinem Alter und führe ihn nicht bei Tage ab, damit die Stadt[bevölkerung] ihn nicht schlage oder mit Steinen werfe, sondern zur Abendzeit.‘ Da sie schwuren, ihn zu bewachen, liessen sie ab [von ihm], und er blieb auch Nachts bei ihnen[2]), und sie sprachen zu ihm: ‚Der Kaiser hat befohlen, dass du das Buch der Synode, das in deinen Händen ist, herausgebest.‘ Er sagte: ‚Ich gebe es nicht heraus.‘ Da man mit Zwangsmassregeln gegen ihn vorging, legte er es auf den Altar. Die Kleriker nahmen es und gaben es dem Magister, der es dem Kaiser brachte. Um die Abendzeit des 7. des Monats kam der Magister mit Soldaten, führte ihn heraus und überantwortete ihn denen, die ihn fortführen sollten."

Von einer Verbrennung des Buches der Synode ist hier nicht die Rede, dagegen von der eines anderen Buches, vgl. Land, Anecd. III, 217, 7: Ein Buch aber hatte Makedon verfasst, das er mit Gold schmückte und das [Buch] der heiligen Väter und Lehrer der Kirche nannte, und da er es dem Kaiser zeigte, nahm er es nicht an, sondern er sprach zu ihm: „Es ist nicht notwendig für dich, sondern geh' hin und verbrenne es." Dieses Buch enthielt nach den Angaben des Simeon (Land, Anecd. III, 221, 25) die Lehren über die zwei Naturen nach der Fleischwerdung.

Timotheus starb nach Land, Anecd. III, 231, 7 in der elften Indiction (Sept. 517/8), nachdem er 6—7 Jahre Bischof gewesen war. Er bestieg den Bischofsstuhl nach dem 7. Aug. 511. Da nach Theophanes sein Nachfolger Johannes am 3. Osterfeiertage 518 (= 17. April) das bischöfliche Gewand anlegte, so dürfte der Monatstag (5. April), den Victor Tonn. angiebt, aber auf das Jahr 517 bezieht, der Todestag des Timotheus sein.

1) Das „ܘܕܢܚܒܫܗ" in ܘܕܢܚܒܫܗ ܠܡܓܝܣܛܪܘܣ ܫܕܪܗ ܕܠܒܫܗ (pg. 222, Z. 25) ist unübersetzbar. Sollte es überhaupt so in der Handschrift stehen?

2) Pg. 223, Z. 3 lies: ܘܐܦ ܗܘ ܠܘܬܗܘܢ ܒܠܠܐ ܗܘܐ.

LXXXV. Im 24. Jahre des Anasṭasios rebellierte gegen ihn Biṭalianos (*Βιταλιανός*).

Das 24. Jahr des Anastasius läuft vom 11. April 514 bis 11. April 515, vgl. aber die Quellenuntersuchung § 14. Zacharias, Land, Anecd. III, 230, 13 ff. setzt den Beginn des Aufstandes des Vitalian nach dem Tode der Ariadne († 824 Graec. = 512/3 Dom. — aber nach Theophan. im 25. Jahre des Anastasius = 515). Die Bewegung nahm bereits 513 ihren Anfang, vgl. Theophanes = 23. Jahr des Anastasius, dazu Loofs, Leontius von Byzanz, pg. 244 ff.

Über die Ermordung des Vitalian — vgl. Loofs, Leontius von Byz. pg. 259, Nota — berichtet Zacharias von Mitylene Lib. VIII, cp. II (Land, Anecd. III, 235, 2—6): Und nach wenigen Tagen wurde Vitalian, als er gerade in der Hauptstadt ein Bad nahm, zur kaiserlichen Tafel befohlen, zusammen mit seinem Freunde, dem Strategos Justinian, und er kam von den Badewärtern her samt seinem Notar Paulus und seinem Domesticus Celer, und da bereit war, was ihn treffen sollte, wurde er, als er von dem einen Hause in das andere trat, mit seinem Notar und seinem Domesticus getötet.

LXXXVI. Am 9. Tammûz des Jahres 829 schied Kaiser Anastasios aus der Welt und es folgte ihm Justinos nach.

= 9. Juli 518. Den Todestag des Anastasius giebt uns von den byzantinischen Schriftstellern genau Theophanes 253, 16: am 9. April, in der XI. Indiction nach einer Regierung von 27 Jahren 7 Monaten; allein nur die Indiction-Angabe stimmt. Die Regierungsdauer von 27 Jahren, 2 Monaten und 29 Tagen, wie sie Marcellinus angiebt, ergiebt den 9. Juli als Todestag des Anastasius. Den gleichen Tag geben Michel le Grand, Chronique pg. 175, und Zacharias, Land, Anecd. III, pg. 231, 21. Die Vita Sabae cp. 60 (ed. Cotelerius, eccles. graecae monumenta III, Paris 1686, pg. 325 ff.) giebt noch genauer die 6. Stunde der Nacht vom 9. auf den 10. Juli als Zeitpunkt des Ablebens des Anastasius. Am 10. Tammûz 829 = 10. Juli 518 XI. Ind. ist Justin zum Kaiser proklamiert, vgl. Zacharias v. M. bei Land III, 232, 26 ff. — Euagr. IV, 1; Malal. 410,1 ff.; Chron. Pasch. 611, 11.

LXXXVII. Im zweiten Jahre der Regierung des Justinos, welches das Jahr 830 ist, vertrieb er aus Antiochia den Severos

(*Σευῆρος*) und den Xenayas (*Ξεναΐας — Φιλόξενος*) aus Mabbog und Jedermann, der die vier Synoden nicht annahm.

Das zweite Jahr des Justinus beginnt mit dem 10. Juli 519. — Das Jahr 830 Gr. mit dem 1. Oktober 518 nach Edessenischer Rechnung. — Nach Euagr. IV, 4 floh Severus aus Antiochien „im ersten Jahre des Justin, im Monat Gorpiaeus, den die Römer September nennen, im Jahre 567 der Antiochener [1]) = September 518 Chr.“ Auch Malal. 411, 17 setzt die Vertreibung des Severus in das erste Jahr des Justin und Johannes, Kirchengeschichte (ed. Cureton) Lib. 1, cp. 41 schreibt: „In Antiochien ...., in den Tagen des Anastasius, war Flavian, der der Zweinaturenhäresie beschuldigt und von seinem Sitz vertrieben wurde, und nach ihm Severus, ein Orthodoxer, [Patriarch], der, als er sechs Jahre seinen Sitz innegehabt hatte, im Anfange der Regierung Justinus des Älteren, des Ersten, seinen Sitz verliess .... und da Antiochien ein Jahr lang ohne Bischof war, zog Paulus Judaeus hinab u. s. w.“ Nun wurde Severus nach Euagr. III, 32, 33: *χρηματιζούσης τῆς πόλεως ἔτος πρῶτον καὶ ἑξακοστὸν καὶ πεντακοσιοστόν, ἀνὰ τὸν Δῖον μῆνα, τῆς ἕκτης ἐπινεμήσεως τοῦ τηνικάδε κύκλου* (der Antiochener) und Malal. 400, 8 ff. .... *μηνὶ νοεμβρίῳ ϛ', ἔτους χρηματίζοντος κατὰ τοὺς Ἀντιοχεῖς φξα'*“ am 6. Novemb. 512 Patriarch [2]). Endlich giebt auch der Liber Chalipharum (Land, Anecd. I, 14, 11 ff.) seine Entfernung als am 29. Elûl, Indict. VII. 829, geschehen an = 29. September 518.

Mit diesem sicheren Datum sind die Zeitbestimmungen unserer Nummer unter Zugrundelegung der im Anfange genannten Thatsachen unvereinbar. Verbindet man beide Angaben, so weisen sie auf den Hochsommer (Juli bis Anfang Oktober) 519 hin und finden auch an den Angaben des Liber

1) Clinton, Fasti Rom. pg. 737 [4] will, gestützt auf eine Angabe Julians, der Loüs sei der 10. Monat in Antiochien, 567 in 566 emendieren; allein seine Bedenken sind überflüssig; denn hier jedenfalls ist der Beginn des Antiochenischen Jahres auf den 1. Gorpiaeus gesetzt (vgl. Euagr. III, 32, 33) nach Massgabe der Indictionen-Rechnung, vgl. No. LXIX.

2) Der Liber Chalipharum, Land, Anecd. I, 14, 8: Tešrî 'ḥerâi, Indictione V, anno 823. Erstere Angabe stimmt; die andern beiden weisen auf das Jahr 511, allein hier widerspricht sich der Chronist selbst, wenn er den Endpunkt des sechsjährigen Episkopats auf den 29. Elûl 829 setzt. Dann hätte Severus 7 Jahre den Patriarchensitz innegehabt.



Chaliph. Land, Anecd. I, 19, 2, der die Vertreibung der Bischöfe durch Justin in das Jahr 830 = 519 verlegt, und des Michel le Grand, der sie nach Johannes von Ephesus unter Paulus Judaeus stattfinden lässt, eine Stütze. Allein, so sicher es feststeht, dass im Jahre 519 heftige Verfolgungen der monophysitischen Bischöfe stattgefunden haben, so sicher steht auch, dass diese Verfolgungen bereits im Hochsommer resp. Herbst 518 ihren Anfang nahmen. Der Sieg der Orthodoxie von Chalcedon war bereits mit der Zurückberufung des Vitalian und seiner am 7. Tage nach seiner Ankunft erfolgten Ernennung zum Magister Militum entschieden; der Patriarch Johannes Kappadox hatte am 15. und 16. Juli den Severus exkommuniziert, desgleichen eine endemische Synode zu Konstantinopel am 20. Juli 518 (und Synoden zu Jerusalem am 6. August und zu Tyrus am 16. September), und das Schreiben des Kaisers an den Papst vom 1. September 518 zeigt, dass er schon Massnahmen zur Herstellung der Kircheneinheit unternommen hatte, vgl. Euagr. IV, 9, 4; Vita Sabae p. 324 sq. „das kaiserliche Gesetz".

Eine Vereinigung der sich widersprechenden Zeitangaben, will man nicht die eine oder die andere oder gar beide für falsch halten, ist u. E. auf folgende Weise nur zu bewerkstelligen, wenn wir das zweite Jahr des Justin bereits mit dem Herbst, und ebenso wie das Jahr 830 mit dem 1. September 518, so auch dieses nach der Indictionenrechnung mit diesem Tage beginnen lassen; vgl. die Quellenuntersuchung § 14; Mommsen, das römisch-germanische Herrscherjahr, Neues Archiv für ältere Deutsche Gesch., Bd. XVI, 51 ff.

LXXXVIII. Am 4. Tešrîn ʾḥerâi des Jahres 831[1]) kam Pâṭrîḳ (*Πατρίκιος*)[2]) nach Orhâi, dass er den Paulos entferne. Er zwang ihn, eins von beiden zu thun: entweder die Synode [von Chalcedon] anzunehmen und auf dem Bischofsstuhl zu bleiben, oder, wenn er nicht [dazu] bestimmt werden könnte, seinen Bischofssitz zu verlassen. Er aber liess sich nicht über-

1) = 4. November 519.

2) Der hier genannte Pâṭrîḳ ist entweder der bei Josua Stylites pg. 52, 11. 14 u. a. St. und bei Procop. de bello Persico I, 8 vorkommende *Πατρίκιος ὁ Φρύξ* oder der bei Malal. 425, 12 vorkommende zum *κόμης ανατολῆς* beförderte *Πατρίκιος Ἀρμένιος*.

reden, eins von diesen auszuführen, sondern floh in das Baptisterium und hielt sich dort auf. Als aber Pâṭrîḳ sah, dass er ihn nicht überreden könnte, eins von diesen zu thun, führte er ihn, aus Furcht vor dem Befehle des Kaisers, gewaltsam aus dem Baptisterium fort und brachte ihn nach Seleucia. Als nun der Kaiser hörte, dass er ihn aus dem Baptisterium herausgerissen habe, liess er ihn wieder auf seinem Bischofsstuhl einsetzen, in der Hoffnung, dass er nunmehr Reue empfinden und die Synode annehmen werde. Paulos bestieg also seinen Sitz [wieder] nach vierzig Tagen und war lange Zeit [Bischof], ohne aber die Synode anzuerkennen. Da der Kaiser sah, dass er nicht überredet werden könnte, schickte er ihn nach Euchaïta[1]. Paulos verliess Orhâi am 27. Tammûz des Jahres 833[2]. Asḳlepios folgte ihm nach und zog in Orhâi ein am 23. Tešrîn ḳedem des Jahres 834[3], drei Monate, nachdem Bischof Paulôs Orhâi verlassen hatte.

Die hier mitgeteilten Ereignisse finden zum Teil volle Bestätigung in dem Briefe des Jacobus von Sarug an eben diesen Paul von Edessa, der von dem Abbé Martin im XXX. Bande (1876) der Z. D. M. G. mitgeteilt ist, vgl. pg. 268, 15 ff.: „Warum denn hielt Gott zurück, da die Schwerter zur Vernichtung gezückt waren im Baptisterium, der Quelle des Lebens, wo der Tod besiegt wird und das Leben die Herrschaft über das Menschengeschlecht errungen hat? Und während die Gemüter aller Menschen darüber betrübt waren, wie weit diese Frechheit ging, ohne zurückgehalten zu werden, und wie lange auch Gott es nicht beachtete und nicht half, da — sage ich — wagten sich auch viele Seelen über Gott zu beklagen. Aber Gott beeilte sich nicht, den Weg zu verderben oder den [eitlen] Ruhm zu schanden zu machen — er, der am Ende der Sache dir zu helfen bereit war; sondern er liess dich herauszerren und herausreissen aus dem Zufluchtsort der Stadt und Schwerter hinter dir blitzen, wie hinter Mördern, und dich herausführen aus deiner Stadt, wie einen Hirten, den die Wölfe von seiner Herde weg rauben. [Er liess zu], dass du auf deinem Wege verspottet wurdest und

---

1) *Εὐχάϊτα* in Pontus.

2) Der erste Episkopat des Paulus währte von cr. Mitte 510 bis cr. 4. November 519; der zweite von cr. Ende December 519 bis 27. Juli 522, also 2 Jahre 7 Monate. Über den dritten vgl. No.No. XCII u. XCIII.

3) = 23. Oktober 522.

Schande erlittest, und, wie ich in Wahrheit erfahren habe, nichts [an Trübsal] dir fehlte, ja dass sie dir dein Priestergewand vom Leibe zogen wie Joseph.

Und als du alle diese Widerwärtigkeiten erfahren hattest, und alle diese Leiden über dich gekommen waren, da erschien das Heil Gottes; [wie][1]) eine Rauchwolke von mächtigen Windstössen wurden alle dir widerfahrenen Leiden zerstreut; denn der gläubige und des Sieges würdige Kaiser erfuhr, was dir angethan, und es bewegte ihn, und er geriet in Furcht und Aufregung, dass die Ereignisse schlechte Folgen für ihn nach sich ziehen möchten; und da das Herz des Kaisers in des Herrn Hand ist, so machte Gott ihn auch würdig, dass ihm die Wahrheit offenkundig[2]), und sein Glaube der ganzen Welt bekannt wurde. Sofort[3]) führte er dich durch seinen scharfen Befehl auf deinen Thron zurück: Deine Feinde tadelte und verachtete er und teilte Jedermann mit, dass er keine Gemeinschaft hätte mit denen, die in tyrannischem Auftreten gegen andere das Baptisterium geschändet und dich verfolgt hätten."

LXXXIX (XC). Am 24. Kânûn ḳedem, nach dem Einzuge des Bischofs 'Asḳlepios in Orhâi, vertrieb er die östlichen Mönche samt allen in ihrer Nähe wohnenden Mönchen, die ihrer Partei angehörten, weil sie nicht die Synode von Chalḳedon anerkannten.

= 24. Dezember 522. Die östlichen Mönche sind die „Mönche des Klosters der Östlichen", vgl. Land, Anecd. II, 292, 10 und 291, 23. Über die „benachbarten Mönche" der Cönobiten des Klosters der Östlichen vgl. Land, Anecd. II, 293, 10 ff. Johannes von Ephesus, der diese Vertreibung der Mönche ausführlich schildert, vgl. Land, Anecd. II, 291 ult. ff., lässt die Mönche zwei Tage vor dem Weihnachtsfeste Edessa verlassen.

XC (XCI). Im Jahre 836 drang zum vierten Male viel Wasser in Orhâi ein, durchbrach seine Mauern, riss seine Wohnhäuser von Grund aus weg, ertränkte seine Bewohner und richtete darin grosse Verwüstung an.

---

1) Hier fehlt etwas, mindestens ein ܘܐܝܟ „wie".

2) Lies etwa ܐܫܘܝܗ ܐܠܗܐ ܐܦ ܠܗ ܕܠܗ ܡܦܪܣܐ ܫܪܪܐ.

3) Statt des unmöglichen ܡܚܕܝܐ ܟܣܟܣܝܢܐ ܡܬܥܣܐ lese ich ܡܚܕܝܐ ܥܡܗ.

= 525, so auch Dionys. von Tellmahrê B. O. I, 412, Nota 1 und Theophanes (263, 19 ff.), nach dem es im 7. Jahre des Justinus (9. Juli 524 bis 9. Juli 525) stattgefunden hat, und da, wie wir bereits in No. I sahen, diese Überschwemmungen gewöhnlich im Frühjahr eintraten. Das genaue Datum giebt [Zacharias von Mityl.? bei] Land III, 244, 1 ff.: „Im Jahre 836 der Griechen, in der dritten Indiction, am 22. Nîsan (= 22. April 525)[1]) stieg (ܡܠܐ) der Daizanfluss, der in die Stadt eintritt und sie durchfliesst, und lief über, zerstörte die beiden Seiten der Mauer und ertränkte viele; denn es war gerade Essen[szeit][2]) und während die Speise in ihrem Munde war, kam das Wasser, die Überflutung des Daizan, über sie. Dieser Asḳlepios aber und Liberius retteten sich. — Der Liber Chaliph. Land An. I. 19, 3 setzt die Überschwemmung in das Jahr 835 (524). — Vgl. ausser Theophan. auch Malal. (seine Quelle) 418, 8 ff. Procop. de aedif. II, 7. Euagr. IV, 8. Michel le Gr. Chr. pg. 180.

Die Angabe des Michel le Grand, Chron. p. 180, 23: „En déblayant (ses ruines) on découvrit une inscription en caractères chaldaiques, disant qu' Édesse subirait trois inondations“ ist eine Verschmelzung des Malalas-Berichtes 418, 12: *ἔλεγον δὲ οἱ περισωθέντες καὶ οἰκοῦντες τὴν αὐτὴν πόλιν ὅτι καὶ ἐν ἄλλῳ καιρῷ κατέκλυσε τὴν αὐτὴν πόλιν ὁ αὐτὸς ποταμός, ἀλλ' οὐχ οὕτως ἀπώλεσεν· ἐπεὶ μεμαθήκαμεν ὅτι καὶ ἐν ἄλλοις χρόνοις ἐγένετο τὸ αὐτὸ σχῆμα, μετὰ δὲ τὸ παυθῆναι τὴν ὀργὴν τὰ πλησίον τῶν θεμελίων τοῦ αὐτοῦ ποταμοῦ οἰκήματα φιλοκαλίας τυγχάνοντα εὑρέθη πλὰξ λιθίνη μεγάλη, ἐν ᾗ ἐπεγέγραπτο ἐν γλυφῇ ταῦτα· Σκιρτὸς ποταμὸς σκιρτήσει κακὰ σκιρτήματα πολίταις*“ mit dem wahren Thatbestand, dass drei bekannte Überschwemmungen bereits stattgefunden hatten. — Den Malalas[3]) kannte Michel durch Johannes von Ephesus, der

1) Vgl. d. folgende No. XCI u. Chr.

2) Vgl. Mal. 418, 10 *ἐν ἑσπέρᾳ*.

3) Michael (p. 19) erwähnt in seiner Einleitung bei Angabe seiner Quellen neben „Théodore de Constantinople, le lecteur, Zacharie évêque de Mélitène, qui ont raconté l'histoire des événements compris entre les règnes de Theodose et de Justinien l'Ancien“ — Jean d'Antioche et de Gebel (*Γάβαλα*). Der eine ist sicherlich Malalas, der andere Johannes wahrscheinlich *Ἰωάννης ο Διακρινόμενος*, den er aus Theodorus Lector kannte. Die Angabe „qui ont raconté l'hist. etc.“ ist hinfällig; so hat Michael doch

ihn, wie an anderer Stelle nachgewiesen werden wird, stark benutzt hat, die Angaben von den drei Überschwemmungen wohl aus Dionys. von Tellmahrê.

Edessa wurde nach Mal. und seinem Ausschreiber Theophanes, Michael, Euagr. von Justin, nach Procopius von dem Augustus Justinian wiederhergestellt (sicherlich im Auftrage seines Oheims).

Ob Edessa wirklich nach Euagrius und seiner Quelle, Johannes Malalas, vom Kaiser in Justinopolis (Ἰουστινούπολις) umgetauft wurde, ist nicht sicher. Bei Theophanes fehlt eine solche Angabe. Vermutlich ist der Name von Anazarbos, welches, ebenfalls durch Erdbeben zerstört, Justinopolis (vgl. Theophan.) genannt wurde, auch auf Edessa übertragen worden. — Von Bedeutung ist jedenfalls der neue Name nicht gewesen.

XCI (XCII). Und aus diesem Anlass floh Bischof Asḳlepios aus Orhâi und reiste hinauf nach Anṭiochia zum Patriarchen Euphrasios. Dort blieb er gegen 70 Tage und starb daselbst am 27. Ḥazîrân selbigen Jahres und wurde dort auch begraben. Am 4. Êlûl desselben Jahres verbrachte man seine Leiche von Anṭiochia [nach Orhâi] und begrub sie in der Kapelle des Mar[i] Barlâhâ neben dem Bischof Mar[i] Nonnos.

= 27. Juni — 4. September 525. vgl. Zacharias von Mityl. bei Land An. III, 244, 5: „Asḳlepios aber und Liberius retteten sich". Johannes von Ephesus bei Dionys. von Tellmaḥrê stellt (gewiss mit Recht) seine Reise nach Antiochien als Flucht vor den erzürnten Bewohnern und Mönchen Edessas dar, die ihm, dem Anhänger der Chalcedonischen Orthodoxie, dieses Unglück in die Schuhe schoben. Vgl. BO. I 412 Nota 2. Michel le Grand. Über das Beth Mar[i] Barlâhâ vgl. No. XLVIII.

XCII (XCIII). Als Paulos hörte, dass Asḳlepios gestorben sei, empfand er Reue, reichte eine Bittschrift bei dem Patricius Mar[i] Jusṭinianos ein und verfasste auch einen Libell an den Patriarchen Euphrasios. Wegen des Libells, welchen er verfasste, und wegen des Briefes des gepriesenen und gottliebenden Patricius Mar[i] Jusṭinianos wurde er wieder eingesetzt, kehrte auf

sicherlich die syrische Schrift, in der ein Teil des Zacharias von Mitylene aufgenommen ist, die bis zum Tode Justianians führte, nicht die bis zum Regierungsantritt des Justin I reichende griech. benutzt.

seinen Bischofssitz zurück und zog in Orhâi am 8. Adâr des Jahres 837 ein, acht Monate nach dem Tode des Mar[i] Asklepios.

= 8. März 526.

XCIII (XCIV). Bischof Paulos lebte aber, nachdem er zum dritten Male auf seinen Bischofsstuhl zurückgekehrt war, acht Monde weniger acht Tage. Am 30. Tešrîn ḳedem des Jahres 838 entschlief Bischof Paulos.

= 30. October 526.

XCIV (XCV). Andreas folgte ihm nach und zog in Orhâi am 7. Šebâṭ desselben Jahres 838 ein.

= 7. Februar 527. vgl. pg. 79. Nota 2.

XCV (LXXXVIII). Der gottliebende Kaiser Jusṭinianê hatte aber Sorge und Eifer, bis dass er die vier heiligen Synoden in das Diptychon der Kirche schrieb, nämlich die von Nicaea, die von Ḳonsṭanṭinopolis, die erste von Ephesos und die von Chalkedon.

Mit welchem Recht Ass. diese Angaben auf Justin bezogen und deswegen die Versetzung vorgenommen hat, ist unklar. Justinian verteidigte ebensosehr die chalcedonische Orthodoxie (vgl. Euagr. IV, 9); denn nur um diese Synode handelt es sich, da die andern drei auch von den Monophysiten anerkannt werden.

XCVI (CIV). Im 13. Jahre der Herrschaft des Jusṭinianos, dem Jahr 850, der II. Indiction, am 5. Tešrîn ḳedem wurde am Himmel ein Zeichen sichtbar, das einem Speer glich.

Das 13. Jahr des Justinian beginnt mit dem 1. April resp. August 539 = Nisân (resp. Âb[i] 850 Gr.). Die II. Indiction läuft vom 1. September 538—1. Sept. 539 = 1. Êlûl 849—1. Êlûl 850. Man sieht, die Angaben stimmen nicht, wenn der 5. October gemeint sein soll. Dagegen passt sich alles leicht an, wenn wir, wie bei No. LXXXVII, die Regierungsjahre des Kaisers bereits mit dem neuen Jahre und dieses nach der Indictionenrechnung mit dem 1. September beginnen lassen, also das 13. Jahr des

Justinian=1. September 538 (=1. Êlul 850) — 30. Aug. 539 (=30. Ab[i] 851) setzen. Dann ist der 5. October 538 u. Aera gemeint. — Nun nennt aber Procopius de bello Pers. II cp. 3 Ende[1]) (vgl. auch Assem. BO. I zur Stelle) das 13. Jahr des Justinian (=1. Apr. resp. Aug. 539—540) als Zeit der Kometenerscheinung und zwar die Herbstzeit dieses Jahres. Auch BHebr. Chron. syr. 83, 19[2]), der zwar den Friedensbruch des Chosrau in das 11. Jahr des Justinian setzt, bringt dennoch mit diesem Ereignis die Kometenerscheinung in Verbindung. Das richtige Datum muss also lauten: „im 13. Jahre der Regierung des Justiniânê, welches ist das Jahr 851 der dritten Indiction u. s. w.“

XCVII (XCVI). Am Freitag, den 29. Iyâr des Jahres 837 fand in der siebenten Stunde ein grosses und heftiges Erdbeben statt, durch welches der grössere Theil von Antiochia zusammenstürzte, seine Einwohner (wörtlich: Kinder) verschüttete und seine Bewohner erstickte.

=29. Mai 526, Freitag 1 Uhr.

Vgl. Malal. 419, 4 ff. und sein Abschreiber Johannes von Ephesus bei Land Anecd. II, 299, 9; Zacharias bei Land, An. III, p. 244, 17: „und in dem folgenden Jahre, in der IV. Indiction (Septemb. 525—526) wurde Antiochia durch ein ungewöhnlich grosses Erdbeben zerstört und es kamen dort zahllos viele Menschen um. Denn es war Sommerszeit und, während sie speisten, und [gerade] ihre Speise in ihrem Mund war, stürzten

---

1) Edit. Bonn. Vol. I, p. 166, 18 ff. *ἦν γὰρ τοῦ ἔτους μετόπωρον, τρίτον καὶ δέκατον ἔτος Ἰουστινιανοῦ βασιλέως τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν ἔχοντος.* — 167, 3 ff. *Τότε καὶ ὁ κομήτης ἀστὴρ ἐφάνη τὰ μὲν πρῶτα ὅσον εὐμήκης ἀνὴρ μάλιστα, ὕστερον δὲ καὶ πολλῷ μείζων. καὶ αὐτοῦ τὸ μὲν πέρας πρὸς δύοντα ἥλιον, ἡ δὲ ἀρχὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἦν, αὐτῷ δὲ τῷ ἡλίῳ ὄπισθεν εἵπετο. ὁ μὲν γὰρ ἐν αἰγοκέρῳ ἦν, αὐτὸς δὲ ἐν τοξότῃ. καὶ αὐτὸν οἱ μέν τινες ἐκάλουν ξιφίαν, ὅτι δὴ ἐπιμήκης τε ἦν καὶ λίαν ὀξεῖαν τὴν ἀρχὴν εἶχεν, οἱ δὲ πωγωνίαν, ἡμέρας τε πλείους ἢ τεσσαράκοντα ἐφάνη. οἱ μὲν οὖν ταῦτα σοφοὶ ἀλλήλοις ὡς ἥκιστα ὁμολογοῦντες ἄλλος ἄλλα προὔλεγον πρὸς τούτου δὴ τοῦ ἀστέρος σημαίνεσθαι.*

2) „Ein grosser und furchtbarer Komet wurde in der Abendzeit viele Tage lang sichtbar; in diesem Jahre zog Chosrau gegen Antiochien, Haleb und Apamea und führte [ihre Bewohner] gefangen fort“.

über ihnen die Gebäude zusammen, wie über den Kindern Hiobs in der Versuchung des Satans. Das genauste Datum giebt Euagrius IV, 5 nach Johannes Malalas: „*ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας μηνὶ δεκάτῳ* (des Justinus 7. Jahr), *ἀνὰ τὸν ἀρτεμίσιον μῆνα ἤτοι μάϊον, ἐννάτῃ καὶ εἰκοστῇ αὐτοῦ ἡμέρᾳ, κατ᾽ αὐτὸ τῆς μεσημβρίας τὸ σταθερώτατον τῆς ἕκτης ἡμέρας τῆς καλουμένης ἑβδομάδος κτλ.*; vgl. weitere Quellenbelege bei C. Odofr. Müller, de antiquitatibus Antiochenis Commentationes Societ. Reg. Scient. Gottg. recent. vol. VIII (1841) pg. 220 Nota 11.

XCVIII (IC). Am 15. Tešrîn ʾḥerâi des Jahres 839 war eine grosse Feuersbrunst in Anṭiochia und sie verzehrte den grössten Teil von dem, was von dem Erdbeben übrig geblieben war. Woher das Feuer kam, war unbekannt.

= 15. November 527. Das Erdbeben, nicht die Feuersbrunst, vgl. die Quellenuntersuchung § 16, fand nach den Berichten des Johannes von Ephesus[1]), Dionysius von Tellmaḥrê[2]) und Theophanes[3]), die alle auf den Malalas (442, 18) zum grössten Theil zurückgehen, statt am Mittwoch dem 29. November 528 = 29. Tešrîn ʾḥerâi 840[4]). Jedenfalls ist danach die Jahreszahl unserer Angabe zu ändern; dagegen muss die Entscheidung

1) Land Anecd. II, 301, 19 f. [Überschrift: Im Jahre 851(?!) wurde Antiochien zum sechsten Male zerstört.] In der Zeit des Justinian zwei Jahre nach der fünften Zerstörung von Antiochia, wurde es zum sechsten Mal wiederum durch ein Erdbeben zerstört, am 29. Tešrîn ʾḥerâi, am Mittwoch zur zehnten Stunde.

2) cf. Ideler, Handbuch d. Chronol. I, 462: 29 Tešrîn ʾḥerâi 840 Gr. und 576 der Antiochener (? wohl 577) in der VII. Indiction. Ist wohl nur der Bericht des Johannes von Ephesus; aber genauere Zeitbestimmung aus fremder Quelle.

3) Ed. Bonn. Vol. I, pg. 272, 8ff. *Τῷ αὐτῷ ἔτει μηνὶ Νοεμβρίῳ κθʹ, ὥρα γʹ, ἡμέρᾳ δʹ ἰνδικτιῶνος ζʹ ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας πάλιν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη μετὰ δύο ἔτη τοῦ πρὸ αὐτοῦ πάθους. κτλ.*

4) Vgl. auch Euagrius IV, 6, der das 6. Erdbeben 30 Monate nach dem fünften setzt. — Ganz verwirrt ist der Bericht bei Cramer, Anecdota graec. II 109 unten: *βασιλεύσας* (nämlich *Ἰουστινιανός*) *μηνὶ Ἀπρηλλίῳ ἰνδικτιῶνος εʹ σεισμὸς φοβερὸς εἰς Ἀντιόχειαν γέγονε, καὶ πολλὰ πλήθει ἀπέθανε· μεθ᾽ ὧν καὶ ὁ ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας Εὐφράσιος.* Offenbar hat hier eine Verschmelzung von Berichten des 5. u. 6. Erdbebens stattgefunden. Die Zeitangabe ist m. E. nicht zu belegen.

Justinian=1. September 538 (=1. Êlul 850) — 30. Aug. 539 (=30. Ab[i] 851) setzen. Dann ist der 5. October 538 u. Aera gemeint. — Nun nennt aber Procopius de bello Pers. II cp. 3 Ende[1]) (vgl. auch Assem. BO. I zur Stelle) das 13. Jahr des Justinian (=1. Apr. resp. Aug. 539—540) als Zeit der Kometenerscheinung und zwar die Herbstzeit dieses Jahres. Auch BHebr. Chron. syr. 83, 19[2]), der zwar den Friedensbruch des Chosrau in das 11. Jahr des Justinian setzt, bringt dennoch mit diesem Ereignis die Kometenerscheinung in Verbindung. Das richtige Datum muss also lauten: „im 13. Jahre der Regierung des Juṣṭiniânê, welches ist das Jahr 851 der dritten Indiction u. s. w."

XCVII (XCVI). Am Freitag, den 29. Iyâr des Jahres 837 fand in der siebenten Stunde ein grosses und heftiges Erdbeben statt, durch welches der grössere Theil von Antiochia zusammenstürzte, seine Einwohner (wörtlich: Kinder) verschüttete und seine Bewohner erstickte.

=29. Mai 526, Freitag 1 Uhr.

Vgl. Malal. 419, 4 ff. und sein Abschreiber Johannes von Ephesus bei Land Anecd. II, 299, 9; Zacharias bei Land, An. III, p. 244, 17: „und in dem folgenden Jahre, in der IV. Indiction (Septemb. 525—526) wurde Anṭiochia durch ein ungewöhnlich grosses Erdbeben zerstört und es kamen dort zahllos viele Menschen um. Denn es war Sommerszeit und, während sie speisten, und [gerade] ihre Speise in ihrem Mund war, stürzten

---

1) Edit. Bonn. Vol. I, p. 166, 18 ff. *ἦν γὰρ τοῦ ἔτους μετόπωρον, τρίτον καὶ δέκατον ἔτος Ἰουστινιανοῦ βασιλέως τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν ἔχοντος.* — 167, 3 ff. *Τότε καὶ ὁ κομήτης ἀστὴρ ἐφάνη τὰ μὲν πρῶτα ὅσον εὐμήκης ἀνὴρ μάλιστα, ὕστερον δὲ καὶ πολλῷ μείζων. καὶ αὐτοῦ τὸ μὲν πέρας πρὸς δύοντα ἥλιον, ἡ δὲ ἀρχὴ πρὸς ἀνίσχοντα ἦν, αὐτῷ δὲ τῷ ἡλίῳ ὄπισθεν εἵπετο. ὁ μὲν γὰρ ἐν αἰγοκέρῳ ἦν, αὐτὸς δὲ ἐν τοξότῃ. καὶ αὐτὸν οἱ μέν τινες ἐκάλουν ξιφίαν, ὅτι δὴ ἐπιμήκης τε ἦν καὶ λίαν ὀξεῖαν τὴν ἀρχὴν εἶχεν, οἱ δὲ πωγωνίαν, ἡμέρας τε πλείους ἢ τεσσαράκοντα ἐφάνη. οἱ μὲν οὖν ταῦτα σοφοὶ ἀλλήλοις ὡς ἥκιστα ὁμολογοῦντες ἄλλος ἄλλα προὔλεγον πρὸς τούτου δὴ τοῦ ἀστέρος σημαίνεσθαι.*

2) „Ein grosser und furchtbarer Komet wurde in der Abendzeit viele Tage lang sichtbar; in diesem Jahre zog Chosrau gegen Antiochien, Haleb und Apamea und führte [ihre Bewohner] gefangen fort".

über ihnen die Gebäude zusammen, wie über den Kindern Hiobs in der Versuchung des Satans. Das genauste Datum giebt Euagrius IV, 5 nach Johannes Malalas: „*ἐν τῷ ἑβδόμῳ ἔτει τῆς αὐτοῦ βασιλείας μηνὶ δεκάτῳ* (des Justinus 7. Jahr), *ἀνὰ τὸν ἀρτεμίσιον μῆνα ἤτοι μάϊον, ἐννάτῃ καὶ εἰκοστῇ αὐτοῦ ἡμέρᾳ, κατ' αὐτὸ τῆς μεσημβρίας τὸ σтραθερώτατον τῆς ἕκτης ἡμέρας τῆς καλουμένης ἑβδομάδος κτλ.*; vgl. weitere Quellenbelege bei C. Odofr. Müller, de antiquitatibus Antiochenis Commentationes Societ. Reg. Scient. Gottg. recent. vol. VIII (1841) pg. 220 Nota 11.

XCVIII (IC). Am 15. Tešrîn 'ḥerâi des Jahres 839 war eine grosse Feuersbrunst in Anṭiochia und sie verzehrte den grössten Teil von dem, was von dem Erdbeben übrig geblieben war. Woher das Feuer kam, war unbekannt.

= 15. November 527. Das Erdbeben, nicht die Feuersbrunst, vgl. die Quellenuntersuchung § 16, fand nach den Berichten des Johannes von Ephesus[1]), Dionysius von Tellmaḥrê[2]) und Theophanes[3]), die alle auf den Malalas (442, 18) zum grössten Theil zurückgehen, statt am Mittwoch dem 29. November 528 = 29. Tešrîn 'ḥerâi 840[4]). Jedenfalls ist danach die Jahreszahl unserer Angabe zu ändern; dagegen muss die Entscheidung

1) Land Anecd. II, 301, 19 f. [Überschrift: Im Jahre 851(?!) wurde Antiochien zum sechsten Male zerstört.] In der Zeit des Justinian zwei Jahre nach der fünften Zerstörung von Antiochia, wurde es zum sechsten Mal wiederum durch ein Erdbeben zerstört, am 29. Tešrîn 'ḥerâi, am Mittwoch zur zehnten Stunde.

2) cf. Ideler, Handbuch d. Chronol. I, 462: 29 Tešrîn 'ḥerâi 840 Gr. und 576 der Antiochener (? wohl 577) in der VII. Indiction. Ist wohl nur der Bericht des Johannes von Ephesus; aber genauere Zeitbestimmung aus fremder Quelle.

3) Ed. Bonn. Vol. I, pg. 272, 8ff. *Τῷ αὐτῷ ἔτει μηνὶ Νοεμβρίῳ κθ', ὥρᾳ γ', ἡμέρᾳ δ' ἰνδικτιῶνος ζ' ἔπαθεν ὑπὸ θεομηνίας πάλιν Ἀντιόχεια ἡ μεγάλη μετὰ δύο ἔτη τοῦ πρὸ αὐτοῦ πάθους. κτλ.*

4) Vgl. auch Euagrius IV, 6, der das 6. Erdbeben 30 Monate nach dem fünften setzt. — Ganz verwirrt ist der Bericht bei Cramer, Anecdota graec. II 109 unten: *βασιλεύσας* (nämlich *Ἰουστινιανός*) *μηνὶ Ἀπριλλίῳ ἰνδικτιῶνος ε' σεισμὸς φοβερὸς εἰς Ἀντιόχειαν γέγονε, καὶ πολλὰ πλήθει ἀπέθανε· μεθ' ὧν καὶ ὁ ἐπίσκοπος Ἀντιοχείας Εὐφράσιος.* Offenbar hat hier eine Verschmelzung von Berichten des 5. u. 6. Erdbebens stattgefunden. Die Zeitangabe ist m. E. nicht zu belegen.

darüber, ob auch das Monatsdatum 15. Nov. in 29. Nov. zu ändern ist, offen bleiben. Gleich dem 29. fällt auch der 15. Nov. auf den Mittwoch und die Zahl 29 kann eventuell aus dem Datum des fünften Erdbebens „29. Mai" hier sehr wohl eingedrungen sein, zumal allen die gleiche Quelle vorgelegen hat. Vgl. indess die Quellenuntersuch. § 16.

XCIX (XCVII). Und es kam in diesem Erdbeben auch der Patriarch Euphrasios um und wurde unter den Häusern begraben, und, wie man sagt, drang das Klagegeschrei den ganzen Tag aus den Trümmern der Häuser hervor. Es wurde nach ihm Bischof in Antiochia Afrêm aus Âmid, der Komes des Morgenlandes (ἀνατολή) war.

Die Versetzung unserer No., die Assemani vorgenommen hat, ist an und für sich gerechtfertigt, da Euphrasius im 5. Erdbeben umgekommen ist; allein wir zweifeln nicht, dass nach der Ansicht unseres Chronisten Euphrasius erst in dem 6. Erdbeben seinen Tod gefunden hat, wie es auch in dem Bericht bei Cramer Anecd. gr. II, vgl. No. XCVIII Nota 4, der Fall ist. Die Wörter „in diesem Erdbeben" verfangen nicht, denn in unserer No. sind die Berichte über die grosse Feuersbrunst vom Jahre 525 und über das Erdbeben vom Jahre 528 verschmolzen; vgl. die Quellenunters. Vgl. im übrigen Malal. 423, 19. Cramer, Anecdota graeca II 109/10. Johannes von Ephesus, Kirchengesch. I cp. 41. Euagr. IV, 5. Theophanes 265, 17 ff. 267, 1 ff. Nach Zacharias von Mitylene bei Land Anecd. III, p. 234, 5. 244, 23. 249, 26 fiel Euphrasius in ein Gefäss mit brennendem Wachs oder Pech und verbrannte, vgl. das κυρίκαυστος des ebenfalls monophysitischen Theophilos (?) bei Malalas 423, 22. Noch schrecklicher berichtet Michel le Grand p. 181 über den Gegner: „On ne trouva plus Asclépios et Ephrêm [1]) pour leur demander des prières. Les uns disaient que Dieu les fit monter au ciel pour les préserver de ce désastre, mais en faisant des recherches, on trouva qu'une secousse de sol les avait précipités dans une chaudière, dans laquelle on faisait bouillir du goudron. Leur chair à tous les deux était rôtie et rongée; on ne distinguait que leurs

---

1) Asclepius hier fälschlich erwähnt. Statt Ephrêm ist Euphrasius zu lesen. Beide Namen können leicht verwechselt werden, ܐܦܪܝܡ — ܐܘܦܪܣܝܣ.

squelettes, et cependant leurs têtes restaient dehors pour qu'elles fussent reconnues par les spectateurs. Marcellinus Comes (apud Sirmond. ed. Venet. 1728, T. II, pg. 290): Euphrasium quoque totius urbis episcopum adempto ejus capite, combusto simul obruit (terraemotus) sepulcro, obelisco circi inverso et humi defosso.

C (CIII). Am 6. Kânûn ḳedêm des Jahres 844 schied Bischof Mar[i] Andreas aus der Welt und wurde in der Kapelle des Mar[i] Barlâhâ neben den Gebeinen des Mâr[i] Nonnos und des Mar[i] Asḳlepios beigesetzt. Addâi folgte ihm nach und zog in Orhâi am 28. Âb[i] des Jahres 844 ein.

= 6. December 532—28. August 533.
Über die Kapelle des Mar[i] Barlaha vgl. bereits No. XCI.

CI (XCVIII). Am 1. Nîsan des Jahres 838 wurde Mar[i] Jusṭinianê (*Ἰουστινιανός*) Kaiser und am 10. Âb[i] desselben Jahres entschlief der Kaiser Jusṭinianê (= *Ἰουστῖνος*) und Mar[i] Jusṭinianê regierte allein.

= 1. April—10. August 527. — Der 1. April 527 als Tag der Ernennung des Justinian zum Mitregenten steht fest, vgl. Malal. 425, 1 ff. Chron. Paschale 616, 15 ff. — Dagegen setzen alle übrigen Quellen abweichend von der Edessenischen Chronik den Todestag des Justin auf den 1. August vgl. Malal. 424, 14 ff. Chron. Pasch. 617, 18 ff. Euagr. IV, 9. Sollte der 10. August das Datum sein, an dem Justins Tod in Antiochien bekannt wurde?

CII (C). Im Monat Tammûz des Jahres 842 kam Mâr[i] Demosthenes zur Führung der römischen Streitkräfte nach Orhâi.

= Juli 531. Über Demosthenes vgl. Malal. p. 467, 15. *Ἐν αὐτῷ δὲ τῷ χρόνῳ κατεπέμφθη εἰς τὰ ἀνατολικὰ Δημοσθένης ἐπιφερόμενος καὶ χρήματα οὐκ ὀλίγα εἰς τὸ εὐτρεπίσαι κατὰ πόλιν ἀπόθετα σίτου ἕνεκεν τῆς μετὰ Περσῶν συμβολῆς· καὶ καταλαβόντος αὐτοῦ Ἀντιόχειαν ἐξῆλθεν ἐπὶ τὴν Ὀσδροηνήν.* Demosthenes ist vielleicht der Bruder des Asḳlepios von Edessa (vgl. Land III, p. 243, 9) und die bereits bei Josua Stylites als Nachfolger des Statthalters von Edessa, Alexander, genannte

Persönlichkeit (Sommer 498); vgl. Josua Styl. §§ XXXII, XL, XLII, XLIII.

CIII (CI). Am 18. Kânûn ḳedêm des Jahres 843 fielen die Hunnen in das römische Reich ein, führten [viele] gefangen fort und verwüsteten [das Land] bis zum Gebiet von Ḥaleb und bis zum zwöften Meilenstein von Antiochia. In dieser Bedrängniss erkrankte Mâr[1] Demosthenes und starb zu Tellâ am 10. Kânûn ʾḥerâi desselben Jahres.

= 18. December 531 — 10. Januar 532. — Vgl. den Liber Chalipharum, Land Anecd. I, 13, 20: „Im Jahre 843 kam der Hunne im Kânûn“. Malalas p. 472, 15 berichtet von einem Einfall der sabērischen Hunnen, die Armenien, Euphratensis, Cilicia secunda und Cyrrhestica geplündert haben. Nach seinen Angaben muss dieser Einfall nach dem Tode des Ḳawâdh († 13. Sept. 531) in der 10. Indiction stattgefunden haben; vgl. aber Procop. de bello Persico I, 15. Zacharias, Land Anecd. III, 249, 12: „Viele Hunnen fielen in das römische Gebiet in der 10. Indiction (1. Sept. 531—532) und töteten Jedermann, den sie auf freiem Felde fanden; sie überschritten den Euphrat und drangen bis in die Umgegend von Antiochia vor.“ Noch genauer schildert derselbe Schriftsteller diese Begebenheiten an einer andern Stelle. vgl. Land Anecd. III, 260. — Um die Stadt Maiferḳaṭ, die, im Besitz der Römer, ein Stützpunkt für ihre Verwüstungszüge in das persische Gebiet war, zu erobern, entsandte der König Ḳawâdh noch im Herbst des Jahres 531 (Tešrîn der 10. Indiction) einen Teil seines Heeres und liess auch hunnische Streitkräfte anwerben. Dieses Belagerungsheer richtete wenig aus, und da der Winter einsetzte, wurden die Unternehmnngen der Perser völlig zu Schanden. Auch rückte bereits ein römisches Entsetzungsheer heran. Dann fährt Zacharias fort: „Es starb aber auch ihr König Ḳawâdh, während sie dort waren, und sie schlossen einen Vertrag mit den Römern, dass sie (unbehelligt) die Belagerung der Stadt aufheben sollten, und als sie dann abgezogen waren, Maiferḳaṭ geöffnet war, und die Truppen der Römer zurückgekehrt waren, fielen die Hunnen, die im Solde der Perser gestanden hatten, dieses grosse Volk, plötzlich in das römische Gebiet ein, mordeten und töteten viele Landleute, verbrannten Dörfer

und Städte, überschritten den Euphrat und gelangten bis nach Antiochien. Niemand stellte sich ihnen entgegen und trieb sie zurück ausser dem Befehlshaber von Maiferḳaṭ, Besas. Vgl. Procop. de bello Persico I, 21.

CIV (CII). Im Monat Êlûl des Jahres 843 brachte Patricius Mâr[1] Rufinus Frieden zwischen den Römern und den Persern zu Stande; dieser Friede währte bis zum Jahre 851.

= September 532. — Nach einem Waffenstillstand von 70 Tagen (so Procop. de bello Pers. I, 22; nach Malal. 472, 10 drei Monaten) kam der Friede zu Stande im 6. Jahre des Justinian (v. 1. Apr. resp. August 532/3); vgl. Malal. 477—78: 31 Jahre, nachdem Ḳawâdh zuerst in das Römerreich eingefallen war. Nach Zacharias bei Land Anecd. III, 259, 17 wurde der Friede in der X. Indiction (1. September 531—532), also noch vor dem 1. Sept. geschlossen. Die Ratificierung dieses Friedens erfolgte erst im Jahre 533; vgl. Marcellinus in der XI. Indiction, Justiniano Aug. III. cos. und Zacharias, Land An. III, 262, 11 ff.: „Im Sommer der XI. Indictio, und er dauerte 6—7 Jahre bis zur III. Indiction (1. Sept. 539—1. Sept. 540)". Nach BHebr. Chr. syr. 83, 15 währte der Friede 7 Jahre.

CV (CIV). In diesem Jahre, im Monat Iyâr brach der König der Perser, Chosrôn den Frieden, überschritt die Grenzen des Römerreichs, zerstörte Šûrâ, Ḥaleb und Anṭiochia, bemächtigte sich [auch] Apameas und kam auf dem Rückzuge bis nach Orhâi. Durch die Gnade Gottes aber, ihres Beschützers, fügte er dieser Stadt keinen Schaden zu, sondern die Grossen der Stadt bewirkten seinen Abzug, und nach Empfang von 200 Pfund (*δύο κεντηνάρια*) Goldes zog er in sein Land zurück.

= Mai 540. — Vgl. Zacharias bei Land III d. Anecd., pg. 216, 17. Lib. Chaliph. Land. An. I, 13, 17: „Im Jahre 851 zog Chosrôn zum ersten Male hinauf". Procopius, de bello Persico II, 5: *Ἐπειδὴ δὲ ὁ μὲν χειμὼν ἤδη ὑπέληγε, τρίτον δὲ καὶ δέκατον ἔτος ἐτελεύτα Ἰουστινιανῷ βασιλεῖ τὴν αὐτοκράτορα ἀρχὴν ἔχοντι* (— vgl No.No. XCVI und CIV u. Chron.) *Χοσρόης ὁ Καβάδου ἐς γῆν τὴν Ῥωμαίων ἅμα ἦρι ἀρχομένῳ στρατῷ μεγάλῳ ἐσέβαλε, τήν τε ἀπέραντον καλουμένην εἰρήνην λαμπρῶς ἔλυεν.* Antiochien wurde im Juni 540 eingenommen, vgl. Malal.

479, 23. Über die Belagerung von Edessa vgl. Euagr. IV, 27 und Procop. de b. P. II, 12, der hier seinen Zweifel und Unglauben an dem Wunderschwindel mit dem angeblichen Briefe Christi an Abgar kaum versteckt: *διὸ δὴ τῆς μὲν πόλεως ἀποπειρᾶσθαι οὐδαμῇ ἤθελε, Παῦλον δὲ πέμψας χρήματα Ἐδεσσηνοὺς ᾔτει. οἱ δὲ ἀμφὶ τῇ πόλει μὲν δεδιέναι ἥκιστα ἔφασκον, ὅπως δὲ μὴ τοῖς χωρίοις λυμήνηται, ὡμολόγησαν δύο χρυσοῦ κεντηνάρια δώσειν. καὶ ὃς τά τε χρήματα ἔλαβε καὶ διεσώσατο τὰ ξυγκείμενα.*

CVI. Wie wir aus alten Berichten erfahren haben, hat das Wasser viermal die Mauern der gesegneten Stadt durchbrochen, ihre Thürme umgestürzt und ihre Kinder ertränkt seit der Himmelfahrt des Messias zu seinem gepriesenen Vater. Das erste Mal wurden ihre Mauern durchbrochen in den Tagen des römischen Kaisers Severos, dem Jahr 513 nach der Zählung der Griechen, im Monat Teŝrîn ʾḥerâi; das zweite Mal wurden ihre Mauern wiederum zerstört in den Tagen des Kaisers Diocletianos, = dem Jahr 614, im Monat Iyâr, das dritte Mal in den Tagen der siegreichen Kaiser Honorios und Theodosios, = dem Jahr 724, am Dienstag, den 18. Âdâr, als Mâr[i] Rabbûlâ Bischof in Orhâi war; das vierte Mal in den Tagen des Kaisers Juṣtinos, = dem Jahr 836, als Asḳlêpios Bischof in Orhâi war.

Vgl. die No.No. I. IX. LII. XC.

Nachträge und Berichtigungen.

Diese Nachträge und Berichtigungen sind zum grössten Teil veranlasst durch Rubens Duvals Buch: Histoire Politique, Religieuse et Littéraire d'Édesse jusqu' à la première croisade (Paris 1892, als Separatabdruck des Journal asiatique), das mir erst zuging, als der Druck meiner Arbeit schon bis zum achten Bogen vorgeschritten war. Das Buch Duvals ist eine geschickte Zusammenstellung des umfangreichen Materials über die Geschichte Edessas unter Benutzung aller wissenschaftlichen Ergebnisse der historischen Kritik, deren etwas ernstere Anwendung seitens des Verfassers seiner lesbaren und nützlichen Arbeit im Übrigen keinen Abbruch gethan hätte. Eine Auseinandersetzung mit Duval ist ebenso unmöglich wie überflüssig, da Duval durchaus auf den Resultaten steht, deren Unrichtigkeit ich glaube nachgewiesen zu haben. Nur gelegentlich auf Duval zu verweisen, halte ich für nöthig, da er anscheinend Quellenmaterial verwendet, das mir nicht zugänglich ist.

Zu pg. 3 f. uns. Arbeit vgl. Duval pg. 219 unt. f.

Pg. 48, § 19. Die Thatsache, dass der noch aus der heidnischen Zeit Edessas stammende erste Überschwemmungsbericht (vgl. pg. 2 uns. Arb.) nicht vor dem Sommer 206 (richtiger noch, gegen Ende d. J. oder im Anfang des folgenden) abgefasst ist, nötigt uns wohl auch, die Bekehrung des Abgar IX. zum Christentum hinter das Jahr 206 hinauszuschieben; vgl. Alf. v. Gutschmid, Unters. üb. die Gesch. des Königr. Osroëne, pg. 34 f; Duval pg. 65; 90; 107.

Pg. 49 ff: zu „Wann ist das edessenische Kirchenarchiv gegründet?“

Die Beobachtung, dass für die edessenischen Notizen unserer Chronik das Jahr 313 u. Z. mit dem Bau der Kirche einen Einschnitt bezeichnet, ist zuerst von Herrn Professor Dr. K. Joh. Neumann in Strassburg gemacht worden; vgl. These 4 seiner Habilitationsschrift über Strabons Quellen im 11. Buche „Annalen werden in Edessa erst seit dem Jahre 313 n. Chr. geführt."

Die wenigen edessenischen Notizen (Bauberichte) des Chronicon vor 313, die Notiz über Abgars Mausoleumsbau im J. 88/89 n. Chr. und der Bau der Paläste im J. 205/206, gehen nach Herrn Prof. Neumann wohl lediglich (wenigstens im letzten Grunde) auf Inschriften zurück, was freilich nicht ausschliesst, dass der Chronist sie in seinen Quellen vorgefunden hat.

Pg. 61 Zeile 5 ff. Ich habe als Zeitpunkt der Eroberung Edessas durch die Perser in meiner Arbeit das Jahr 610 n. Chr. angegeben. Duval (pg. 223 letzte Zeile und Anm. 2) legt dieses Ereignis in das Jahr 609 und, wie mir scheint, mit Recht. Allein man darf sich nicht auf das Zeugnis des Bar Hebraeus (Chron. syr. pg. 98) berufen, wie Duval thut; denn einmal erwähnt BHebr. nicht ausdrücklich die Eroberung Edessas, obschon diese mit Notwendigkeit aus der nachfolgenden Erzählung über die Gattin des Johannes Resaphensis sich ergiebt, und dann muss nach dem Berichte des BHebr. Edessa offenbar schon vor 920 Gr. (= 608/9 n. Chr.) genommen worden sein, da die Perser in diesem Jahre über den Euphrat gehen und die Städte Mabbog, Kennešrin, Beroea und Antiochien (?) in ihre Gewalt bringen. Der Bericht des BHebr. ist mangelhaft und ungenau. Der Liber Chalipharum (fol. 49 r = Land Anecd. I, pg. 15, 24 ff) giebt an, dass das von BHebr. zum Jahre 918 (wohl richtiger 919) mitgeteilte Eintreten schwerer Kälte, in der sogar der Euphrat eine Eisdecke erhielt, erst im Jahre 920 in der 12. Indiction (= Winter 608/9) stattgefunden habe und Mardin und Reš^caina im Jahre 509 erobert seien. Dann fährt der Chronist fort (fol. 49 r unten = Land Anecd. I, 16, 1 ff.): „Im Jahre 921 (609/610) wurden Edessa, Ḥaran, Callinicus, Circesium und alle Städte im Osten des Euphrat, die noch nicht erobert waren, genommen. In diesem Jahre bildete der Euphrat die Grenze. Am 7. Ab[1] desselben Jahres überschritt Šahrvaraz den Fluss und nahm Zenobia; denn [diese] Stadt wurde zuerst auf der westlichen Seite des Euphrat

genommen.“ Alle Angaben des Lib. Chaliph. über den persisch-römischen Krieg dieser Zeit zeichnen sich durch grosse Genauigkeit aus. Es wird somit richtig sein, dass Edessa im Anfang des Jahres 921 Gr., also im Spätherbst 609 n. Chr. sich den Persern ergeben hat. Des Theophanes Bericht (ed. Bonn. pg. 461, 8 ff.): *τῷ δὲ Μαΐῳ μηνὶ ἐστράτευσαν οἱ Πέρσαι κατὰ Συρίας, καὶ παρέλαβον τὴν Ἀπάμειαν, καὶ τὴν Ἔδεσσαν, καὶ ἦλθον ἕως Ἀντιοχείας* (*ἰνδικτιῶνι ιδ´* — *Ἡρακλείου ἔτος α´* vgl. pg. 459, 18 f. = 611) mag für Apamea zutreffen, für Edessa ist es zu spät; vgl. Cedrenus u. Zonaras bei Clinton, fasti Romani, zum J. 611.

Pg. 62. Über die alte Kirche vgl. auch Dionysius von Tellmahrê bei Assem. B. O. II, 105 zum Jahre 718 n. Chr.: Anno 1029 ingens terraemotus exstitit, et vetus Edessae Ecclesia cum multis aliis templis et aedibus corruit.

Pg. 81 Anm. 2. Vgl. Duval pg. 222 ff. und 237 ff.

Ich habe die Vermutung ausgesprochen, dass die Amtszeiten aller edessenischen Bischöfe vom Tode des Severus († 603) bis zu dem des Cyriacus († 988 Gr. = 676/7 u. Z., so wenigstens nach Dion. v. Tellm. vgl. Assem. B. O. I 425, col. b unten f.) um circa 7 Jahre wohl verschoben werden müssten, um den Zeitraum, der einmal zwischen der Steinigung des Severus und der Ordination seines nestorianischen Nachfolgers Aḥišma, dann auch zwischen dem Tode des Cyriacus und dem feststehenden Amtsantritt des Jacob von Edessa (684) liegt, auszufüllen. Meine Vermutung wird allerdings hinfällig, wenn es feststeht, dass der auch von mir namhaft gemachte Daniel, wie Duval (pg. 241) angiebt, wirklich von 665—684 Bischof der Stadt Edessa gewesen ist. Duval stützt sich für seine Aufstellung auf den im Jahre **665** erfolgten Tod des Cyriacus, eine Angabe, die ich nirgends gefunden habe. Dionys. von Tellm. berichtet: „Im Jahre 988 (= 676/7) starb Moawiya, der König der Araber, und es herrschte an seiner statt Jazid drei und ein halbes Jahr; in Orhâi wurde für Cyriacus Mar[1] Jacob [Bischof].

Im Übrigen scheint mir die Steinigung des Monophysiten Severus zu den Ereignissen des Jahres 609 gar nicht schlecht zu passen. Als Chosrau die Stadt Edessa nahm, da wütete er gegen die Jacobiten (vgl. auch Duval pg. 224) und setzte zunächst

einen Nestorianer, Aḥišma, als Bischof daselbst ein. Da die Edessener sich natürlich feindselig gegen denselben verhielten, trug Chosrau der politischen Lage Rechnung (vgl. pg. 82 uns. Arb.) und gab den Edessenern monophysitische Bischöfe (Duval pg. 238 f.). Dem ersten Wüten des Chosrau kann sehr wohl Severus zum Opfer gefallen sein. Auf diese Weise kommen wir jedenfalls über die mir fast unmöglich scheinende Sedisvacanz des edessenischen Bischofstuhles von 603—610 hinaus.

Meine Angaben (Anm. 2) möchte ich dahin berichtigen, dass die Bischöfe Johannes und Jesaias nicht von Dionysius, sondern nur von Bar Hebraeus genannt werden.

Zu Sergius Armenus vgl. auch Wright, Syr. Lit. pg. 836 col. b oben; Duval pg. 238.

pg. 84 f. „Der grosse Palast des Königs Abgar des Grossen."

Die Bezeichnung „der grosse Palast" ist jedenfalls eine Vorwegnahme; denn erst die Vollendung der beiden Paläste (vgl. pg. 91 No. IX) gab Veranlassung, den neu aufgebauten älteren zum Unterschiede von dem auf Beth Tabârâ gelegenen den „grossen" zu nennen; vgl. Gutschmid l. l. pg. 24 zl. 7; pg. 35, 16. Duval (pg. 48 f. und 65 f.) will entgegen Gutschmid (l. l. pg. 24) unter Abgar dem Grossen Abgar IX. verstehen.

Pg. 86, 9. „Die acht Schleusen der westlichen Stadtmauer" vgl. Duval pg. 62 unten: „les huit portes et barrages du mur est de la ville", Anm. 2. Le texte porte par erreur: „le mur ouest" (ܫܘܪܐ ܡܥܪܒܝܐ) und pg. 64 Anm. 2. Il semble que le récit différent du premier a été inspiré à son auteur par l'ancienne erreur, qui se trouvait peut-être déjà dans le document officiel, suivant laquelle c'était le mur ouest et non le mur est, qui avait cédé à la pression des eaux.

Vor diesem Irrtum hätte Duval m.E. schon die vorangehende Stelle der Chronik: „Alors les eaux commencèrent à descendre dans la ville par les interstices des créneaux du mur" bewahren müssen. Welchen Zweck hat es, die Schleusenschotten der Ostmauer aufzuziehen, wenn die westliche Mauer in Gefahr ist und dem Drucke des immer stärker anschwellenden Wassers nachzugeben droht? Mussten nicht, wenigstens zum grössten Teil, die Schleusen der Ostmauer stets geöffnet sein, um dem in der

Stadt sich sammelnden Wasser (vgl. Duval 6 ff.) Ablauf zu gewähren? Die Zerstörung der Stadt durch diese Überschwemmung, wie offenbar auch durch alle anderen, ist die Folge des Mauerbruchs an der Westseite der Stadt. Daher auch die Massnahmen des Justinian, die nur so erklärlich sind. Diese Katastrophe erfolgte, weil die Schleusen der Westmauer geschlossen waren. Infolge dessen schwollen die Wassermassen auserhalb der Mauer (ܠܒܪ ܡܢ ܫܘܪܗ), die keinen Ablauf fanden, zum „Meere" an, dessen Druck schliesslich die Mauer nachgab. Das Öffnen der Schleusen an der Westmauer hätte nur dann Sinn, wenn die Stadt schon überschwemmt wäre. Das ist nach unserem Text (anders Dionys. v. Tellm.) nicht der Fall. Da Duval die Situation nicht klar erkennt, sieht er sich (pg. 64) bei der Besprechung des Fluthberichtes des Dionysius gezwungen, einen Bruch der westlichen Mauer anzunehmen, wozu der Text gar keine Veranlassung bietet. Hier sind die Schleusen (Ausgänge) an der Ostmauer der Stadt von der Masse des mitgeschwemmten Unrates verstopft. Infolge dessen wendet sich das Wasser zurück und dringt in die Häuser ein, bis schliesslich der Bruch der östlichen Mauer Luft schafft.

Beide Berichte widersprechen sich. Die Erklärung des Ereignisses durch Übertragung bezw. Vereinigung von Thatsachen des einen mit denen des andern, wie Duval versucht, ist unzulässig. Indess auch die Entscheidung ist nicht schwer, auf wessen Seiten die grössere Klarheit und welchem infolge dessen der Vorzug zu geben ist.

Pg. 86, 15 „das Heiligtum der christlichen Kirche". Duval (pg. 63, 6) übersetzt: „Elles endommagèrent la nef de l'église des chrétiens". Ob der besonders bei den Nestorianern übliche Gebrauch des Wortes ܗܝܟܠܐ als „Schiff der Kirche" hier zulässig ist, wäre gewiss interessant zu wissen; mir scheint es fraglich; vgl. pg. 119, Anm.

Pg. 89 No. V. Vgl. Duval pg. 51, 6 f. u. Anm. 1. Die Bedenken D. gegen ܐܠܦܝܢ ܕܡܘܬܗ sind überflüssig, wenn man, wie notwendig, diese Wendung als Objectsaccusativ zu ܥܒܕ fasst.

Pg. 102 No. XXXIV. Duval (pg. 139, 2; vgl. pg. 16, 21; 138, 8; 149, 15) gebraucht die Namen Vologeses und Eulogius

promiscue für den mir nur als Eulogius bekannten Bischof von Edessa. Auf Grund welcher Quelle, ist mir unbekannt.

Pg. 103 No. XXXVI. Theodosius sanctionierte die Beschlüsse der Versammlung durch das Gesetz vom 30. Juli 381; somit ist dieses Datum der terminus ad quem für die Synode; vgl. Hefele, Konciliengesch. II, 28.

Pg. 103 No. XXXVIII. Vgl. auch Duval pg. 102, 13 ff. und Anm. 2.

Pg. 106 No. IL. Duval (pg. 168, 8 f.) setzt den Tod des Pachidas auf den Neumond des August 409. Das ist allerdings möglich; allein dann erwartet man mindestens die Angabe der Ferie.

Pg. 114 No. LXVIII. „Spital der aussätzigen Unglücklichen". Duval (pg. 176, 14) übersetzt „l'enclos des Aliénés pauvres".

Pg. 135 No. C. Duval (pg. 210) giebt als das Todesjahr des Bischofs Addai 541 an. Ich finde dieses Datum nirgends belegt. Freilich berichtet auch Assem. B. O. I 224 col. b.[1]), dass Addai 852 gestorben und Jacobus Baradaeus in dem gleichen Jahre Bischof von Edessa geworden sei. Letzteres ist falsch; vgl. Wright, Syr. Lit., pg. 833 b; Duval, pg. 211.

---

1) Assem. sagt hinsichtlich des Todes des Addai: „Hucusque ex Chronico Edesseno".

Text des Codex vat. syr. No. CLXIII.

(Die Edessenische Chronik.)

ܬܘܒ ܬܫ̈ܥܝܬܐ ܕܣܘܥܪ̈ܢܐ ܐܝܟ ܕܦܣ̈ܝܩܬܐ.

I. (VIII.) ܒܫܢܬ ܚܡܫܡܐܐ ܘܬܠܬܥܣܪ̈ܐ ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܣܘܝܪܘܣ. Cod. vat.
ܘܒܡܠܟܘܬܗ ܕܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܒܪ ܡܥܢܘ ܡܠܟܐ. ܒܝܪܚ syr. 1 r. col. a.
ܬܫܪܝ ܐܚܪܝ. ܫܦܥ ܗܘܐ ܡܒܘܥܐ ܕܡ̈ܝܐ ܕܢܦܩ ܡܢ ܐܦܠܛܝܢ
ܪܒܐ܆ ܕܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܪܒܐ. ܘܫܦܥ ܘܣܓܝ ܐܝܟ ܥܝܕܗ ܡܢ ܩܕܡ.
ܘܡܠܐ ܗܘܐ ܘܦܫ ܠܟܘܠ ܓܒ̈ܝܢ. ܘܣܟܪ[1]) ܗܘܘ ܕܪ̈ܬܐ
ܘܐܣܛܘ̈ܐ ܘܒ̈ܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܕܠܓܘ ܡܢܗܘܢ. ܡ̈ܝܐ. ܘܟܕ ܚܙܐ ܡܪܢ
ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ. ܣܠܩ ܗܘܐ ܠܗ ܠܕܘܟܬܐ ܕܛܘܪܐ ܕܠܥܠ ܡܢ
ܐܦܠܛܝܢ ܕܝܠܗ. ܐܝܟܐ ܕܥܡܪܝܢ ܘܡܫܪܝܢ܆ ܥܒ̈ܕܝ ܥܒܕ̈ܐ
ܕܡܠܟܘܬܐ. ܘܟܕ ܚܟܝܡ̈ܐ ܡܬܚܫܒܝܢ ܗܘܘ: ܕܡܢܐ ܢܥܒܕܘܢ
ܠܗܘܢ ܠܡ̈ܝܐ ܝܬܝܪ̈ܐ ܕܐܬܬܘܣܦܘ ܗܘܘ. ܢܚܬ ܗܘܐ ܡܛܪܐ
ܪܒܐ ܘܣܓܝܐܐ ܒܠܠܝܐ. ܘܐܬܐ ܕܝܢ ܕܠܐ ܒܣܘܥܪܗ ܘܕܠܐ ܒܙܒܢܗ.
ܘܐܬܐ ܩ̈ܝܢܐ ܢܘܗܪ̈ܐ. ܘܐܬܦܬܚ ܐܝܟ ܠܡܬܪܥܝܬܐ ܡܢ ܐܣܝܪܝܢ
ܒܬܪ̈ܥܐ ܕܫܘܪܐ ܕܡܥܠܢܐ ܗܘܘ ܘܒܬܩܝܦܘܬܐ ܕܬܪܥܐ ܕܡܥܪܒܐ
ܗܘܘ. *ܘܕܠܐ ܐܫܬܟܚ ܠܗܘܢ ܡܦܩܢܐ ܠܡ̈ܝܐ. ܗܘܐ ܠܗ * col. b.
ܢܦܠ ܫܘܪܐ ܒܓܒܪ ܡܢ ܬܪ̈ܥܝܗ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܘܥܒܪܘ ܗܘܘ ܡ̈ܝܐ
ܫܠܡ ܡܢ ܒܝܬ ܬܪ̈ܥܐ ܕܫܘܪܐ ܠܡܕܝܢܬܐ. ܘܐܚܪܒ ܦܠܛܝܢ
ܡܢ ܩܕܡ ܗܘܐ ܒܦܘܪܣܐ ܪܒܐ ܕܡܠܟܬܐ ܕܦܪܝܣܐ. ܚܕܐ ܗܘܐ
ܠܟܠܡܕܡ ܕܫܦܝܪ ܠܚܙܝܐ. ܘܗܟܢ ܗܘܐ. ܘܐܬܛܠܩܘ ܗܘܘ ܐܬܪ̈ܐ
ܘܡܫܬܒܚܬܐ[2]) ܐܬܪ̈ܐ ܕܫܦܝܪ̈ܐ ܡܒܢܝܢ ܘܡܒܢܝ̈ܢ ܡܢ ܐܝܟܐ ܕܢܦܩ
ܢܗܪܐ. ܘܒܗ ܒܥܕܢܐ. ܐܬܚܪܒܘ ܗܘܘ ܩ̈ܝܢܐ ܠܢܗܪܐ ܡܒܢܝܢ

[1]) lies ܘܣܟܪܘ. [2]) lies ܐܬܪ̈ܐ ܘܡܫܬܒܚܬܐ vgl. d. Übersetzung Nota 2, p. 86.

ܘܡܕܝܢܬܐ. ܘܥܠܠܘ ܠܓܘܗ ܡܕܝܢܬܐ. ܘܚܦܪܘ ܠܫܘܪܐ ܪܒܐ ܘܢܦܠ
ܕܡܢ ܦܢܝܬܐ. ܘܫܩܠܘ ܗܘܘ ܟܠ ܡܕܡ ܕܐܫܟܚܘ ܗܘܐ
ܡܕܡܝܗܘܢ. ܟܢܫܐ ܩ̈ܢܝܢܐ ܘܫܘ̈ܩܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܟܠ ܡܕܡ ܕܡܢܝܚ
ܗܘܐ ܠܒܪܐ ܡܢ ܡܕܝܢܬܐ ܘܠܢܗܪܐ. ܘܫܪܝܘ ܗܘܘ ܠܡܚ
ܕܢܦܠܘ ܕܒܝ̈ܬܐ ܕܡܬܦܫܩܝܢ. ܘܡܝܬܘ ܗܘܘ ܒܗܘܢ ܐܢܫܐ.
ܝܬܝܪ ܡܢ ܬܪ̈ܝܢ ܐܠܦܝܢ ܕܢܦ̈ܫܬܐ. ܗܢܘܢ ܕܝܢ ܡܕܡܝܗܘܢ. ܡܢ
ܕܡܣܝܢ ܗܘܘ ܒܠܠܝܐ. ܒܬܪ ܒܠܚܘܕܘܗܝ ܩܠܐ ܡܢ ܫܡܝܐ ܘܐܬܚܫܒܘ
ܢܘܗܝ. ܡܢ ܫܡܝܐ ܗܘܬ ܡܬܠܝܬܐ ܡܠܐ ܕܢܦܠܬܐ. ܘܗܘ ܒܪܐ
*ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܫܦܝܪܐ ܗܘܐ ܕܢܚܐ ܗܘܐ. ܫܟܚ ܗܘܐ. ܕܢܡܠܟܘܢ *1 v. col. a.
ܐܘܣܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ܢܦܫܗܝ ܗܘܘ ܢܒܗܘܬܗܘܢ ܡܢ ܟܠ ܢܗܪܐ.
ܘܐܦ ܟܠ ܢܗܪܐ. ܠܐ ܢܦܠ ܒܗ ܚܘܠܬܐ. ܘܡܫܡܫܬܐ
ܕܩܕܡܐ ܘܬܪܝܢܐ. ܐܬܬܚܕ ܢܗܪܐ ܕܡܠܐ ܢܗܘܐ ܫܠܡܗ ܕܢܗܪܐ.
ܘܐܬܥܫܢ ܗܘܐ ܥܠ ܩ̈ܕܡܝܬܗ ܩܕܡܝܬܐ. ܐܦ ܚܙܝ ܩܕܝܫܐ
ܫܦܝܪ ܗܘܐ ܘܥܡܝܢ. ܐܠܐ ܐܦ ܗܘ ܫܠܡܗ ܕܢܗܪܐ ܒܥܝܪ
ܗܘܐ. ܕܩܕܡ ܕܬܬܠܬܐ ܒܥܢܝܢ ܘܢܦܫ ܡܥܠܠܐ ܗܘܐ ܒܡܣܝܒܘܬܗܘܢ
ܕܡܢ ܟܠ ܦܢܝܢ. ܘܚܙܝ ܗܘܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ. ܕܡܠܟܘܢ ܢܦܫܘܢ
ܕܡܠܟܝܢ ܒܐܪܥܬܐ ܘܥܡܝܢ ܠܡܥܠܐ ܢܗܪܐ. ܕܡܢ ܠܥܠ ܡܢܗ
ܘܚܪܒܐ ܠܢܗܪܐ. ܠܐ ܗܘܘ ܒܬܪ ܚܣܝܪܘܬܗܘܢ. ܐܠܐ ܒܛܢ̈ܐ
ܕܚܕ̈ܝܢ ܡܕܝܢܬܐ. ܢܦܫܬܐ ܡܢܗܘܢ ܗܘܘ ܒܬܪ ܒܥܘܪܐ.· ܠܟܠ ܡܢ
ܕܒܬܐ ܕܟܠܝܢ ܒܗ ܡܢܐ ܠܡܕܝܢܬܐ ܡܠܟܘ ܪܒܐ ܕܫܬܐ. ܘܡܢܐ
ܕܐܬܒܘ ܒܠܠܝܐ ܘܡܫܡܫܘ ܡܠܐ ܕܩܕܝܫܐ ܢܡܘܣܐ ܕܥܪܩܘ ܕܒܟܠܗܘܢ
ܠܡܕܝܢܬܐ. * * * * * ܘܟܠ ܦܢ ܕܥܫܢ ܡܠܐ ܡܕܝܢܬܐ ܘܠܐ ܢܦܩ.
*ܗܘܐ ܩܕܡ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܒܥܝܢܐ ܕܫܦܝܪ ܫܦܝܪܘܬܗ ܕܦܠܛܝܢ. * col. b.
ܘܐܬܬܚܕ ܗܘܐ ܗܢܐ ܫܦܝܪܐ ܡܢ ܗܢܐ ܪܒܐ ܕܢܦܠ ܒܗ ܗܘܐ.
ܒܡܠܟܘܬܗ ܕܡܥܢܘ. ܡܢ ܕܝܢ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ. ܫܡܥ ܗܘܐ
ܘܐܬܚܙܝ ܠܗ ܚܝܠܐ ܠܡܥܡܪ ܘܡܠܟܘܬܗ. ܒܟܠ ܫܢܬܐ ܒܟܠ
ܐܬܪܐ. ܘܐܦ ܟܡܪ ܗܘܐ ܡܢܗ ܪܒܐ ܕܫܢܬܐ. ܘܡܫܡܫܐ ܚܕ
ܗܘܐ ܠܗ ܠܐܘܪܚܐ ܚܕܬܐ ܕܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܠܗ ܟܠ ܕܝܢ ܡܥܡܪܐ.
ܘܐܦ ܢܘܢܐ ܚܕܬܐ ܕܟܠܗ. ܒܗ ܠܗܘܢ ܟܢܫܐ ܠܡܥܡܪܢܘܬܗܘܢ
ܒܡܥܡܪܬܐ ܕܗܘܬ ܒܗ ܦܠܛܝܢ ܒܥܘܡܩܐ ܪܒܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܒ * * [1])

---

[1]) lies ܒܬ.

ܩܣܛܪܐ. ܘܡܛܠ ܕܐܬܚܙܝ ܗܘܐ ܚܘܣܪܢܗ ܕܡܕܝܢܬܐ ܡܚܒܠܐ.
ܦܩܕ ܗܘܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ. ܘܐܫܬܒܩ ܢܦܩܬܐ ܕܐܒܕܬܐ ܡܢ
ܒ̈ܢܝܐ ܕܡܕܝܢܬܐ. ܘܡܢ ܐܝܠܝܢ ܕܫܟܢܝܢ ܒܦܘܪܩܐ ܘܒܠܩܘܪܐ
ܘܐܬܦܩܕ ܠܐܒܕܬܐ ܡܢܗܘܢ ܢܦܩܐ ܩܢܝܢ. ܒܝܘܡܬܐ ܕܒܐܪܐ
ܡܕܝܢܬܐ ܒܐܘܪܐ ܘܐܬܦܩܕ ܒܚܢܢܘܬܗ.[1]
ܡܪܝܗܒ ܕܝܢ ܒܪ ܫܡܫ ܘܩܝܘܡܐ ܒܪ ܡܓܪܛܛ ܣܦܪ̈ܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܗܢܘܢ * ܡܟܬܒܘܗܝ ܠܥܘܒܕܢܐ ܗܢܐ. ܘܠܫܘܡܠܝܐ *2r. col. a.
ܕܐܒܓܪ ܡܠܟܐ. ܘܒܪܕܝܢ ܘܒܘܠܝܕ[2] ܗܠܝܢ ܕܗܘܘ ܡܫܡܫܝܢ
ܗܘܘ ܥܠ ܐܪܟܝܘܢ ܕܐܘܪܗܝ. ܗܢܘܢ ܡܟܬܒ ܗܘܐ ܘܣܡܘ
ܟܠܗ ܚܙܘܗܝ. ܐܝܟ ܦܘܩܕܢܐ ܕܡܕܝܢܬܐ ❖

II. (I.) ❖ ܒܫܢܬ ܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܫܪܝܘ ܡ̈ܠܟܐ ܕܢܡܠܟܘܢ ܒܐܘܪܗܝ.

III. (II.) ❖ ܒܫܢܬ ܡܐܬܝܢ ܘܫܬܝܢ ܘܫܒܥ. ܐܬܝܠܕ ܗܘܐ ܐܓܘܣܛܘܣ ܩܣܪ

IV. (III.) ܘܒܫܢܬ ܬܠܬܡܐܐ ܘܬܫܥ. ܐܬܝܠܕ ܡܪܢ. ❖

V. (IV.) ❖ ܘܒܫܢܬ ܐܪ̈ܒܥܡܐܐ. ܒܢܐ ܐܒܓܪ ܡܠܟܐ ܢܦܫܐ ܠܐܢܫܐ ܕܒܝܬܗ.

VI. (V.) ܒܫܢܬ ܐܪ̈ܒܥܡܐܐ ܘܐܪ̈ܒܥܝܢ ܘܬܡܢܐ. ܢܦܩ ܡܪܩܝܘܢ ܡܢ ܥܕܬܐ
ܩܬܘܠܝܩܐ.

VII. ܠܘܩܝܘܣ ܕܝܢ ܩܣܪ ܥܡ ܐܢܛܘܢ ܩܣܪ ܐܚܘܗܝ ܠܦܪ̈ܬܘܝܐ
ܫܥܒܕܘ ܒܫܢܬ ܚܡܫ ܕܡܠܟܘܬܗ. ❖

VIII. (VI.) ܫܢܬ ܐܪ̈ܒܥܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܚܡܫ ܒܝܪܚ ܬܡܘܙ ܒܚܕܥܣܪ
ܒܗ. ܐܬܝܠܕ ܒܪܕܝܨܢ. ❖

IX. ܘܒܫܢܬ ܚܡܫܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ. ܒܢܐ ܐܒܓܪ ܒܪ̈ܢܐ ܒܒܝܪܬܐ
ܕܝܠܗ. ❖

X. ܫܢܬ ܚܡܫܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܚܕܐ. ܐܬܝܠܕ ܡܐܢܝ. ❖

XI. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ * ܘܬܠܬܥܣܪ. ܐܬܬܪܥܘ ܫܘܪ̈ܝܗ ܕܐܘܪܗܝ *col. b.
ܕܐܬܐܡܝ ܪܩܒܝ. ܒܝܘܡܝ ܕܕܝܩܠܛܝܢܘܣ ܡܠܟܐ. ❖

XII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ ܘܐܪܒܥ. ܣܡ ܩܘܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܫܬܐܣܬܐ ܕܥܕܬܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܘܒܢܐ ܘܫܡܠܝܗ ܠܒܢܝܢܐ. ܣܥܕ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܒܬܪܗ. ❖

---

1) Der Kodex hat ununterbrochene Zeilenfolge; der Übersichtlichkeit halber folgen wir der Einteilung Assemanis. Zu bemerken ist noch, dass wir die grösseren Interpunktionszeichen des Kodex ⁘ durch ❖, † o ❖ durch † ersetzen.

2) wohl zu lesen ܒܘܠܝܕܐ „Bôlida" vgl. Übersetzg. pg. 88 Anm. 2.

XIII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ. ܐܬܓܠܝܬ ܩܘܡܛܪܡ
ܕܐܪܝܘܣ ܒܝܘܡܝ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ܩܕܡ ܫܢܬܐ ܕܗܘܬ
ܒܗ ܣܘܢܗܕܘܣ ܪܒܬܐ ܒܢܝܩܝܐ. ܀

XIV. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥ. ܚܪܡ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܠܐܪܝܘܣ. ܘܗܘ ܥܡ ܩܘܡܛܪܡ ܘܣܓܝ ܡܪܝܚܐ ܕܥܡܗ.

XV. ܘܒܬܪܗ ܕܫܢܬܐ. ܐܬܟܢܫܬ ܣܘܢܗܕܘܣ ܒܢܝܩܝܐ܆ ܕܬܠܬܡܐܐ
ܘܬܡܢܬܥܣܪ ܐܦܝܣܩܘܦܝܢ. ܀

XVI. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܫܥ. ܗܘܐ ܟܦܢܐ ܘܡܘܬܢܐ
ܒܡܬܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܀

XVII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܬܫܥ. ܡܝܬ ܡܪܝ ܝܥܩܘܒ
ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܢܨܝܒܝܢ. ܀

XVIII. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܫܒܥ. ܗܘܐ *ܐܒܪܗܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ *2 v. col. a.
ܠܐܘܪܗܝ. ܘܗܘ ܒܢܐ ܒܝܬ ܡܘܕܝܢܐ. ܀

XIX. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܬܝܢ. ܒܢܐ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ ܒܪ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܣ ܠܐܡܕ ܡܕܝܢܬܐ. ܀

XX. ܘܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܚܕܐ. ܒܢܐ ܬܘܒ ܗܘ ܩܘܣܛܢܛܝܘܣ
ܠܬܠܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܗܝ ܕܡܢ ܩܕܝܡ. ܐܢܛܝܦܘܠܝܣ¹) ܡܬܩܪܝܐ
ܗܘܬ.††

XXI. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܫܒܥ. ܗܘܐ ܐܒܪܗܡ ܩܝܕܘܢܝܐ
ܚܒܝܫܐ.††

XXII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܪܬܝܢ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ
ܐܒܪܗܡ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ.

XXIII. (XXIV.) ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܘܠܓܫ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܢܨܝܒܝܢ. ܀

XXIV. (XXV.) ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܐܬܐ ܒܪܣܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܚܪܢ ܠܐܘܪܗܝ
ܒܦܘܩܕܢܐ ܕܡܠܟܐ. ܀

XXV. (XXII.) ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ. ܐܬܬܣܝܡܬ ܢܡܘܡܝܐ. ܀

XXVI. ܘܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܐܪܒܥ ܒܐܕܪ ܚܡܫܐ. ܢܦܩ
ܝܘܠܝܢܘܣ ܘܐܙܠ ܥܡ ܦܪܣܝܐ ܘܡܝܬ ܬܡܢ.†

XXVII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܚܡܫ ܒܐܕܪ ܡܠܟ ܐܡܝܢ
ܘܠܢܛܝܢܘܣ ܪܒܐ. *ܘܘܠܝܣ ܐܚܘܗܝ. ܀ * col. b.

¹) lies ܐܢܛܘܢܝܐ ܦܘܠܝܣ vgl. Anm. zur Übersetzung.

XXVIII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܫܒܥܝܢ ܘܬܡܢܐ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ
ܝܘܠܝܢܐ ܣܒܐ. ✢

XXIX. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܚܕܐ. ܐܬܒܢܝܬ ܒܗ ܡܥܡܘܕܝܬܐ
ܕܥܕܬܐ ܕܐܘܪܗܝ. ✢

XXX. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܐܪ̈ܒܥ ܒܝܪܚ ܚܙܝܪܢ ܒܬܫܥܐ
ܒܗ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܐܦܪܝܡ ܚܟܝܡܐ.

XXXI. ܘܒܝܪܚ ܐܝܠܘܠ ܕܗܕܐ ܫܢܬܐ. ܢܦܩ ܥܡܐ ܡܢ ܥܕܬܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܒܪܕܘܦܝܐ ܕܐܪ̈ܝܢܐ ✢

XXXII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܬܫܥ ܒܝܪܚ ܐܕܪ: ܢܦܩ ܡܢ
ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܒܪܣܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ.

XXXIII. ܘܒܝܘܡ ܫܒܬܐ ܘܒܥܣܪ̈ܝܢ ܒܝܪܚ ܫܒܛ ܩܡ ܕܗܕܐ ܫܢܬܐ
ܒܗ ܐܬܬܪܘܡܡܐ ܘܡܟܠܗ ܒܝܬܐ ܕܐܘܪܗܝ.

XXXIV. ܘܒܝܘܡܝ ܫܢ̈ܝܐ ܗܘܐ ܡܪܝ ܐܘܠܓܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܒܥܕܬܐ ܕܐܡܠܟ ܒܗ ܬܐܘܕܘܣܝܣ ܪܒܐ. ܘܒܢܐ ܡܪܝ ܐܘܠܓܝܣ
ܓܒܐ ܒܗ ܡܪܝ ܕܢܝܐܝܠ ܕܐܬܩܪܝ ܒܗ ܡܪܝ ܕܡܠܚ. ✢

XXXV. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܠܬ. ܥܠ ܬܐܘܕܘܣܝܣ ܪܒܐ
ܠܪܘܡܐ ܠܡܪܘܡܬܐ ܡܕܝܢܬܐ. ✢

XXXVI. ܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ. ܐܬܟܢܫܬ * ܣܘܢܗܕܘܣ *3 r. col. a.
ܕܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. †.

XXXVII. ܒܫܢܬ ܫܬܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܡܢܐ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ
ܐܘܠܓܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܬܪܥܣܪ ܕܢܝܣܢ. ✢

XXXVIII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫ ܒܝܪܚ ܐܒ ܒܝܘܡ ܬܪܝܢ ܒܫܒܐ
ܒܗ. ܐܝܬܝܘ ܓܠܘܣܩܡܗ ܕܡܪܝ ܬܐܘܡܐ ܫܠܝܚܐ: ܠܗܝܟܠܐ
ܪܒܐ ܕܝܠܗ. ܒܝܘܡܝ ܡܪܝ ܩܘܪܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ✢

XXXIX. ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܬ ܒܫܒܥܣܪܐ ܒܟܢܘܢ ܐܚܪܝ. ܢܦܩ
ܡܢ ܥܠܡܐ ܬܐܘܕܘܣܝܣ ܡܠܟܐ ܪܒܐ. ܘܡܠܟܘ ܒܢܘܗܝ ܚܠܦܘܗܝ
ܟܠܠ ܐܪܩܕܝܘܣ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ. ܘܡܠܟܘܬܐ ܕܡܥܪܒ
ܐܚܪܝ. ܒܟܠܗ ܡܥܪܒܐ ܕܐܘܢܘܪܝܘܣ ܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.

XL. ܘܒܝܪܚ ܬܡܘܙ ܕܗܕܐ ܫܢܬܐ. ܥܒܪܘ ܗ̈ܘܢܝܐ ܠܒܝܬ
ܪ̈ܗܘܡܝܐ. ✢

XLI. ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܒܥ ܒܝܪܚ ܬܡܘܙ ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܬܪ̈ܝܢ
ܒܗ. ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܩܘܪܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ. ✢

XLII. ܘܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܐ. ܗܘܐ ܡܪܝ ܩܘܪܐ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܒܐܘܪܗܝ. ✣

XLIII. * ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ ܒܥܣܪ̈ܝܢ: ܒܐܒ ܩܕܝܡ. * col. b.
ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܩܘܪܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ.

XLIV. ܘܒܗܕܐ ܘܒܫܢܝ ܒܐܕܪ ܠܥܢܝ ܐܝܪܝ ܕܝܠܗ ܕܫܢܬܐ
ܗܘܐ ܡܪܝ ܪܒܘܠܐ ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܘܪܗܝ.

XLV. ܘܒܗ̇ ܒܫܢܬܐ ܡܝܬ ܝܘܚܢܢ ܩܪܘܣܛܘܡܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܦܘܠܝܣ ✣

XLVI. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܐܪ̈ܒܥܝܢ ܥܢܕ ܠܐܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܠܥܘܡܩܐ ܩܠܝܐ. ✣

XLVII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܬܥܣܪ̈ܐ ܒܒܫܝܐ ܡܫܝܐ ܒܪ ܚܠܬܗ
ܕܛܘܒܐ ܡܪܝ ܐܒܪܗܡ ܗܘ ܡܪܬܐ ܘܡܠܦܢܐ ܟܠܗ ܥܠܡܐ
ܕܩܘܪܐ ܒܟܠ ܬܘܪܝܐ. ✣

IIL. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ. ܗܘܐ ܡܪܝ ܕܝܘܣܩܘܪܘܣ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܒܐܘܪܗܝ. ܘܗܘ ܥܢܕ ܠܥܠܡܐ ܒܗ ܡܪܝ
ܒܪܟܗܐ. ✣

IL. ܘܒܗ̇ ܒܫܢܬܐ ܒܝܘܡܐ ܕܐܒ ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܗܝܒܐ
ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ.

L. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܚܕܐ. ܗܘܐ ܦܪܘܛܪܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܒܐܠܟܣܢܕܪܝܐ ܪܒܬܐ. †

LI. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܬܠܬ. ܗܘܐ ܒܐܘܪܗܝ ܪܒܘܠܐ
*3 v. col. a. ܐܦܣܩܘܦܐ ܘܟܠ * ܒܗ ܡܢ ܥܒܕܘܗܝ. ܕܐܬܒܢܝܬ ܗܘܬ
ܡܢ ܩܕܝܡ ܒܗ ܥܕܬܐ ܕܫܠܝܚ̈ܐ[1]. ܒܝܘܡܝ ܕܝܢ ܩܕܡܝܐ
ܕܫܠܡܐ. †

LII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܚܡܫܝܢ ܘܬܡܢܐ. ܠܘܬ ܐܠܟܣܢܕܪܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܒܥܕܬܐ ܪܒܬܐ ܕܟܠܗ ܒܝܘܡܝ ܐܢܛܝܟܝ ܘܐܬܩܪܝܘ
ܩܕܡܐ ܪܩܡܐ. ✣

LIII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܬܪܬܝܢ. ܡܢ ܐܬܪܘܡܝܣ ܕܣܡܐ
ܗܘܐ ܕܐܬܚܡ ܦܠܓܘܬܐ.

LIV. ܒܗܘܐ ܙܒܢܐ ܐܝܬܘܗܝ ܗܘܐ ܝܥܩܘܒ ܡܠܦܢܐ. ✣

[1] wohl zu lesen ܒܗ ܥܕܬܐ ܕܫܠܝ̈ܚܐ.

LV. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܬܫܥ. ܗܘܪܡܝܣ ܕܦܠܘܣ ܕܐܡܪܝ
ܕܥܡܝܐ ܢܦܠ ܣܗܒܬܐ ܐܠܗܝܬܐ. ܀

LVI. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ. ܐܢܕܪܐܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܫܡܝܫܛ
ܡܬܢܝܚ ܗܘܐ. ܀

LVII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܚܕܐ. ܢܦܠ ܒܪܕܐ ܡܢ ܫܡܝܐ. ܀

LVIII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܬܪܬܝܢ ܐܬܢܝܚ ܣܘܦܪܘܢܝܘܣ
ܡܦܩܢܬܐ ܕܐܦܣܘܣ. ܀

LIX. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܚܡܫ ܢܦܩ ܙܒܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܡܢ ܒܟܢܫܐ ܕܥܡܐ ܒܠܒ. ܘܗܘܐ ܣܓܝܐܐ ܪܒܐ
ܘܡܚܐ. ܗܘܐ ܓܝܪ ܟܦܢܐ ܣܓܝ ܗܘ ܕܥܡܐ ܟܠܗ *ܩܕܡܝܐ * col. b.
ܡܠܟܘܬܐ ܀

LX. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܫܒܥ ܩܪܝܘܣ ܡܣܒܪܐ ܗܘܐ.
ܐܬܐ ܣܛܘܪܛܝܓܘܣ ܪܒܐ ܕܦܪܣܝܐ ܕܐܬܐ ܒܗ ܫܢܬܐ ܘܫܒܝ
ܠܪܗܘܡܝ. ܘܐܬܬܣܝܡ ܒܪܝܬܐ ܠܡܘܬܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܀

LXI. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܚܕܐ ܒܝܘܡ ܢܝܣܢ ܕܐܬܐ ܐܬܐ ܠܐܘܪܗܝ
ܕܡܫܝܚܐ ܕܐܬܬܣܝܡ ܒܪܝܬܐ ܡܢ ܟܠ ܐܬܪܘܬܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܀

LXII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܚܡܫ ܗܘܐ ܕܡܪܝܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܠܒܝܬܣܘܪܝܐ ܪܒܬܐ.

LXIII. ܘܐܬܢܝܚ ܐܦ ܗܘ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܣܘܢܘܪܘܣ ܐܚܪܢܐ. ܗܘܐ ܐܚܪܢ
ܒܬܪ ܗܠܝܢ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܡܬܩܪܐ ܘܡܬܒܢܐ.
ܘܒܪܡܫܐ ܕܐܬܢܝܚ ܘܐܬܬܣܝܡ ܕܪܫ ܘܒܐܘܪܗܝ ܕܐܘܪܗܝ
ܘܐܬܟܬܒ ܕܐܬܪܗܝܢ ܘܒܢܝܐ ܕܢܝܚ. ܘܒܟܬܒܘܢܝܗ
ܕܐܠܐ. ܘܒܐܬܪܘܬܗ ܕܡܪܗ. ܀

LXIV. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܫܥܝܢ ܘܬܫܥ ܢܦܩ ܗܘܐ ܐܣܟܘܠܐ
ܡܢ ܐܘܪܗܝ ܒܝܘܡ ܚܕ ܒܐܝܪ ܝܘܡ ܐܚܪܝ. ܘܒܝܘܡ ܚܕ
ܘܒܫܢܝܢ ܒܐܝܪ ܝܪܚܐ ܟܠܗ ܢܦܠ ܢܚܫܘܠܐ ܘܗܘܐ
*ܠܐܬܪܝܢ ܩܕܝܫ. ܘܒܝܘܡ ܒܝܪܚܐ ܐܝܠܘܠ.✝✝ *4 r. col. a.

LXV. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܪܬܝܢ ܡܢ ܐܬܪ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܪܘܡܝܐ. ܀

LXVI. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܪܬܝܢ ܘܐܬܢܝܚ ܐܬܢܝܚ ܣܘܢܘܪܘܣ
ܒܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܀

LXVII. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܪܬܝܢ ܘܡܠܟ ܡܪܢ ܐܢܣܛܣ ܩܣܪܐ
ܘܟܠ ܕܗܘܐ ܡܬܢܝܚ ܗܘܐ.

LXVIII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܘܬܫܥ ܒܝܪܚ ܬܫܪܝ ܩܕܡ ܒܥܣܪܝܢ
ܘܬܡܢܝܐ ܒܗ ܐܬܬܢܝܚ ܗܝܒܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܕܐܘܪܗܝ. ܘܐܬܐ
ܒܕܘܟܬܗ ܢܘܢܐ. ܘܒܢܐ ܒܝܬ ܡܪܝ ܝܘܚܢܢ ܡܥܡܕܢܐ ܘܐܣܛܘܪܐ
ܕܒܗ ܩ̈ܢܘܡܐ ܩ̈ܒܝܪܝܢ ܠܒܪ ܡܢ ܬܪܥܐ ܕܒܝܬ ܫܡܫ. ܒܢܐ
ܕܝܢ ܒܗ ܒܐܣܛܘܪܐ ܕܩ̈ܢܘܡܐ ܒܗ ܫܘܩܐ ܠܡܒܢܐ ܡܘܙܠܐ
ܡܢܝܢ ܕܡܣܟܢܐ. ܒܢܐ ܕܝܢ ܐܦ ܕܝ̈ܪܐ ܘܡܓܕ̈ܠܐ. ܘܟܪܟ ܟܢܫ̈ܐ
ܡܢ ܐܘܪܚܬܐ. ✣

LXIX. ܒܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܚܕܐ ܢܦܩ ܛܘܒܢܐ ܫܡܥܘܢ
ܕܐܣܛܘܢܗ ܡܢ ܥܠܡܐ ܒܬܪ̈ܝܢ ܒܐܝܠܘܠ ܒܝܘܡܐ
ܒܝ ܫܒܥܣܪܐ ܫ̈ܥܝܢ.

LXX. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܫܒܥܝܢ ܘܫܬ ܥܠ ܠܐܘܢ ܒܐܪܥܐ
ܠܡܠܟܘܬܗ ܡܡܠܘܟ ܥܠܘܗܝ *ܡܡܠܟ ܠܐܘܛܘܟܝܣ. * col. b.
ܘܡܝܬ ܒܗ ܐܦ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. ✣

LXXI. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܬܠܬ. ܐܬܬܢܝܚ ܢܘܢܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܩܘܪܐ. †

LXXII. ܫܢܬ ܫܒܥܡܐܐ ܘܬܡܢܝܢ ܘܚܡܫ ܡܪܕ ܠܐܘܢܛܝܣ ܥܠ
ܙܢܘܢ ܘܐܡܠܟ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ ܬܪܬܝܢ ܫܢܝ̈ܢ. ✣

LXXIII. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܐܬܒܢܝܬ ܐܣܛܘܐ ܕܦܪܢܣܐ ܡܢ ܢܘܢܐ.

LXXIV. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܚܕܐ ܐܬܒܢܝܬ ܕܝܠܗ ܠܐܘܩܝܐ ܕܥܡܕܘܢ
ܬܪܬܝܢ ܒܝܪܚ ܐܕܪ.

LXXV. ܘܒܝܪܚ ܚܙܝܪܢ ܥܢܕܬ ܒܗ ܐܬܬܢܝܚ ܩܘܪܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܦܛܪܐ ܘܐܬܠ ܠܐܘܪܗܝ. ܒܬܪܥܝܢ
ܕܒܝܬ ܫܡܫ ܕܢܚܐ. ✣

LXXVI. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬ ܗܘܐ ܟܦܢܐ ܥܫܝܢܐ. ܡܛܠ ܕܝܢ ܕܠܐ
ܥܒܕܝܢ ܗܘܘ ܫܢܝܐ ܕܟܠ ܚܕ ܕܝܢ ܡܢܗܘܢ. ܘܗܘܐ ܗܘܐ ܢܦܠ.
ܣܡܣܡܬܐ ܕܡ ܕܕܒܪܐ¹) ܟܦܝܐ ܠܟ [ܠܐܚܬܐ]²) ܩ̈ܦܝܢ. ܘܐܣܬܟܠܘܢ
ܡܢܝܢܬܐ ܕܐܦܘܩܐ. ܘܛܡܢܝ ܟܦܝܢ ܡܘܠܟܢܐ ܥܒܕܘܗܝ ܕܒܘܠܒܠ
ܥܛܪ ܡܢ ܗܝܟܠܐ ܘܐܦܝܣܩܘܦܐ ܘܐܬܪܝ ܩܠܝܠ ܡܠܟܘܬܗ. ܘܐܬܐ

1) lies ܣܡܣܡܬܐ ܕܡ ܕܐܚܪܢܐ.

2) das ܠܐܚܬܐ ist später hinzugefügt.

ܕܕܝܢܐ ܗܘܐ ܒܚܫܚܐ ܐܬܚܙܝܬ ܒܫܡܝܐ ܣܘܦܪܬܐ ܟܘܟ̈ܒܐ
ܒܝܪܚ * ܟܢܘܢ ܐܚܪܝ. *4 v. col. a.

LXXVII. ܐܢܣܛܣ ܕܝܢ ܡܠܟܐ ܠܐܘܦܡܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ
ܛܪܕܗ. ܘܐܦܩܗ ܡܢ ܕܘܟܬܗ ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܡܩܕܘܢܝܘܣ. ÷

LXXVIII. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܚܕܥܣܪ̈ܐ ܡܕܪܐ ܩܡܨܐ ܐܬܐ ܘܣܦܚ ܘܐܟܠ
ܟܠܗ ܒܟܘܪ̈ܐ. †

LXXIX. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܥܣܪ̈ܐ ܢܘܪܐ ܩܡܨܐ ܐܬܐ ܐܬܚܙܝܬ
ܒܫܡܝܐ ܕܚܘܪ̈ܒܐ ܘܡܬܐܒܕܢܐ ܟܠܗ ܒܟܠܐ ܒܒܢܝ̈ܢ ܘܐܦ̈ܝ
ܥܠܝ. †

LXXX. ܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܣܪ̈ܐ ܩܘܕ ܡܠܟܐ ܕܦܪ̈ܣܝܐ ܫܪܐ
ܥܠ ܐܡܕ ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬ ܢܗܪ̈ܝܢ ܒܝܘܡ ܚܡܫܐ ܒܝܪܚ
ܬܫܪܝܢ ܩܕܡ. ܘܐܬܪܕ ܒܗ ܘܟܒܫܗ ܒܬܠܬ̈ܝܢ ܝܘܡ̈ܝܢ ܩܕܡ.

LXXXI. ܘܒܝܪܚ ܐܟܠܠ ܕܒܟܗ ܕܫܢܬܐ ܗܝ ܐܬܐ ܘܫܒܐ ܟܠ
ܐܢܫ. ܘܐܬܟܒܫܬ ܕܐܟܘܬ ܡܕܡ ܠܐ ܐܫܬܪ ܐܠܐ ܠܝ ܕܐܢܫ
ܒܗ ܡܕܝ ܗܢܘܢ ܘܡܫܠܡܐ ܒܢܝܫܬܐ ܕܒܗ ܩܘܪܝܐ. ÷

LXXXII. ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ ܘܚܕܐ. ܐܬܬܢܝܚ ܦܛܪܐ ܐܦܣܩܘܦܐ
ܕܐܘܪܗܝ ܒܝܘܡ ܥܪܘܒܬܐ ܕܩܕܫܬܐ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܦܘܠܐ. †

LXXXIII. ܘܒܫܢܬ ܥܣܪ̈ܝܢ ܘܚܕܐ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܢܣܛܣ * ܦܣܩ * col. b.
ܕܢܦܩܘܢ ܠܟܠܗܘܢ ܕܐܦܣܩܘܦܐ ܡܘܕܝܢܐ. ܘܢܦܩܘ ܡܢ
ܐܟܣܕܪܐ ܗܘ ܕܐܡܝܢ ܐܟܣ ܡܩܕܘܢܝܘܣ ܕܐܬܒܥܬ ܒܟܠܒܝܘܢܐ
ܘܦܠܒܝܢܘܣ. ܘܢܦܩ ܡܢ ܐܟܣ ܗܘܐ ܘܡܠܟܐ ܥܠ ܐܦܪ̈ܝܘܢ
ܕܩܘܡ ܕܕܝܢ ܗܘܐ ܕܢܦܩܘܢܝܘܣ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܦܣ ܐܢܣܛܣ
ܡܢ ܕܢܦܩܘ ܡܢ ܐܟܣ ܘܢܦܩܝܘܣ[1].

LXXXIV. ܐܦ ܕܝܢ ܠܡܩܕܘܢܝܘܣ ܐܦܣܩܘܦܐ ܕܩܘܣܛܢܛܝܢܘܦܘܠܝܣ.
ܥܠ ܕܠܐ ܐܫܬܡܥ ܠܡܩܕܘܢܝܘܣ. ܘܚܠܦܘܗܝ ܗܘܐ ܛܝܡܬܐܘܣ.

LXXXV. ܘܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܬܪ̈ܬܝܢ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܐܢܣܛܣ ܡܢ ܒܬܪ ܒܟܠܗܘܢ
ܒܛܝܠܐ. ÷

LXXXVI. ܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܥܣܪ̈ܝܢ ܘܬܫܥ ܒܝܪܚ ܬܡܘܙ ܒܬܫܥܐ
ܒܗ. ܢܦܩ ܐܢܣܛܣ ܡܠܟܐ ܡܢ ܥܠܡܐ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ
ܝܘܣܛܝܢܐ.

---

1 lies ܘܢܦܩܝܘܣ.

LXXXVII. ܘܒܫܢܬܐ ܕܬܪ̈ܬܝܢ ܕܡܠܟܘܬܗ ܕܝܘܣܛܝܢܐ ܕܐܝܬܝܗ̇ ܫܢܬ
ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܛܪܕ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝܐ ܠܦܘܠܘܣ ܘܠܐܟܣܢܝܐ
ܡܢ ܡܕܝܢ̈ܬܐ ܘܠܟܠ ܡܢ ܕܠܐ ܡܩܒܠ ܠܐܪ̈ܒܥܬܝܗܝܢ
ܣܘܢܗ̈ܕܘܣ. ❖

LXXXVIII. ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܚܕܐ. ܐܬܐ ܐܣܩܠܦܝܣ ܠܐܘܪܗܝ
** ܕܢܦܩܘܢ ܠܓܠܘܬܐ. ܒܝܪܚ ܠܥܡܝ ܐܝܪ ܒܬܪ̈ܬܥܣܪ ܒܗ. * 5 r. col. a.
ܘܟܪܐ ܗܘܐ ܠܗ ܕܢܥܒܕ ܚܕܐ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ. ܕܐܘ ܢܩܒܠ ܗܝܡܢܘܬܗ
ܘܢܬܘܒ ܥܠ ܦܘܪܫܢܗ. ܐܘ ܕܐܢ ܠܐ ܡܬܛܦܝܣܝܢ ܢܦܩܘܢ ܡܢ
ܦܘܪܫܢܗ. ܗܘ ܕܝܢ ܠܚܕܐ ܡܢ ܗܠܝܢ ܠܐ ܐܬܛܦܝܣ ܕܢܥܒܕ. ܐܠܐ
ܒܚܪ ܘܥܠ ܐܝܟ ܒܗ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܡܢ ܕܝܢ ܚܙܐ ܐܣܩܠܦܝܣ
ܕܠܐ ܡܬܛܦܝܣܝܢ ܕܢܥܒܕܘܢ ܚܕܐ ܡܢ ܬܪ̈ܬܝܢ: ܘܦܘܩܕܢܐ ܕܩܛܠܐ
ܕܚܝܠܐ. ܐܬܕܚܩܘ ܕܢܦܩܘܢ ܡܢ ܒܝܬ ܡܫܡܫܢܘܬܐ. ܘܐܬܟܢܫܘ
ܠܡܫܠܡܢܐ. ܘܡܢ ܒܬܪ ܝܘܡܐ ܕܡܢ ܒܝܬ ܡܫܡܫܢܘܬܐ ܐܦܩܘ.
ܦܢܘ ܕܢܦܠ ܠܡܫܠܡܢܘܗܝ. ܥܠ ܡܫܪܝܐ ܕܡܠܟܐ ܘܡܫܪܝܐ
ܡܫܠܡܢܘܗܝ. ܘܥܠ ܦܘܠܐ ܠܡܫܠܡܢܘܗܝ ܠܐܪ̈ܥܝܢ ܘܐܪ̈ܥܐ ܦܫܝܛܝܢ.
ܘܗܘܐ ܪܓܙܐ ܩܫܝܐ ܒܐܘܪܗܝ ܡܢ ܠܐ ܡܩܒܠ ܡܫܠܡܢܘܗܝ.
ܘܡܢ ܒܬܪ ܦܢܘܬܐ ܕܠܐ ܡܫܠܡܢܘܗܝ. ܥܢܝܕܘ ܠܐܘܠܨܢܐ. ܘܢܦܩ
ܗܘܐ ܡܢ ܐܘܪܗܝ. ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܬܡܢܝܐ ܒܟܢܘܢ. ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ
ܘܬܠܬܝܢ ܘܚܕܐ. ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܐܣܩܠܦܝܣ. ܘܥܠ ܠܐܘܪܗܝ
* ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܬܠܬܐ ܒܟܢܘܢ ܩܕܡ. ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ * col. b.
ܘܬܪ̈ܬܝܢ. ܒܗ̇ ܠܒܪܐ ܣܪ̈ܝܢ ܕܢܦܩ ܗܘܐ ܐܣܩܠܦܝܣ ܡܢ
ܐܘܪܗܝ.

LXXXIX. (XC.) ܘܒܬܪ ܡܢܗ ܩܕܡ ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܐܪ̈ܒܥܐ ܒܗ. ܒܬܪ ܡܬܬܟܠܗ
ܕܐܣܩܠܦܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܠܐܘܪܗܝ. ܛܪܕ ܐܢܘܢ ܠܒܪ̈ܝܐ ܕܩܕܝܫܐ.
ܠܗܘܢ. ܘܠܟܠܗܘܢ ܕܝܪ̈ܝܐ ܣܒܪ̈ܝܗܘܢ ܕܐܬܠܘܗܘܢ ܥܠ ܕܠܐ
ܩܒܠܘ ܠܣܘܢܗܕܘܣ ܗ̇ܘ ***[1]) ܕܟܠܩܕܘܢ.

XC. (XCI.) ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ. ܥܠܘ ܡܝ̈ܐ ܣܓܝ̈ܐܐ ܠܐܘܪܗܝ
ܙܒܢܬܐ ܕܐܪ̈ܒܥ ܘܠܐܬܪܐ ܣܘܪ̈ܝܐ ܘܟܢܫܘ ܡܪ̈ܢܝܐ ܘܫܠܡܘ
ܬܠܒܝܢ ܘܟܒܝܢ ܟܕ ܚܘܠܐ ܪܒܐ.

---

1) ܗ̇ܘ ist durch Korrektur hergestellt und vor ܕܟܠܩܕܘܢ scheint ein Wort, vermutlich ein Epitheton des Konzils von Chalcedon, ausradiert worden zu sein.

XCI. (XCII.) ܘܒܗܿ ܒܫܢܬܐ. ܥܪܩ ܐܣܩܠܦܝܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܐܘܪܗܝ
ܘܫܠܡ ܠܐܢܛܝܘܟܝܐ ܡܕܝܢܬܐ. ܟܕ ܐܦܪܐܣ ܦܛܪܝܪܟܝܣ. ܘܗܘܐ
ܥܡܗ ܝܘܡܬܐ ܐܝܟ ܥܣܪ̈ܝܢ ܘܚܡܫ. ܘܡܝܬ ܬܡܢ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ.
ܒܥܣܪ̈ܝܢ ܘܫܒܥܐ ܒܝܪܚ ܚܙܝܪܢ ܕܗܝ ܫܢܬܐ. ܘܐܬܩܒܪ
ܬܡܢ ܒܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܒܬܫܥܐ ܒܝܪܚ ܐܝܠܘܠ ܕܗܝ ܫܢܬܐ
ܐܝܬܝܘܗܝ ܠܦܓܪܗ ܡܢ ܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܩܒܪܘܗܝ ܒܝܬ ܡܪܝ
ܒܪܠܗܐ ܥܠ ܡܪܝ ܢܘܢܐ *ܐܦܝܣܩܘܦܐ. *5 v. col. a.

XCII. (XCIII.) ܘܒܗ ܥܕܢܐ ܦܘܠܐ ܕܡܝܬ ܐܣܩܠܦܝܣ ܐܬܐ ܘܦܢܐ ܒܥܠܬܐ
ܠܡܪܝ ܝܘܣܛܝܢܐ ܦܛܪܝܪܟܝܣ. ܘܟܬܒ ܐܡܪ ܠܡܠܟܐ
ܠܐܦܪܐܣ ܦܛܪܝܪܟܝܣ. ܘܡܛܠ ܠܡܠܟܐ ܕܟܬܒ ܘܡܛܠ
ܓܙܪܬܐ ܕܡܠܟܘܬܐ ܘܐܫܬܪܝ ܐܢܬܘܢ ܡܪܝ ܝܘܣܛܝܢܘܣ
ܦܛܪܝܪܟܝܣ ܐܬܦܢܝ ܘܬܒ ܠܟܘܪܣܝܗ. ܘܡܛܠ ܠܐܦܪܐܣ
ܒܫܢܬܐ ܒܐܕܪ ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ. ܒܬܪ ܫܢܝܐ
ܚܕܝ ܠܟܘܪܣܝܗ ܕܡܪܝ ܐܣܩܠܦܝܣ.

XCIII. (XCIV.) ܚܝܐ ܕܝܢ ܗܘ ܦܘܠܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܡܢ ܒܬܪ ܕܬܒ ܠܟܘܪܣܝܗ
ܐܪܒܥܐ ܕܝܪ̈ܚܐ ܚܕܐ ܫܢܬܐ ܒܬܪ ܥܣܪܝܢ ܫܢܝܐ ܘܬܠܬܝܢ
ܒܝܪܚ ܬܫܪܝ ܩܕܡ ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥ ܐܬܬܢܝܚ
ܦܘܠܐ ܐܦܝܣܩܘܦܐ.

XCIV. (XCV). ܘܗܘܐ ܚܠܦܘܗܝ ܐܢܕܪܐܣ. ܘܡܛܠ ܠܐܦܪܐܣ ܒܫܒܥܐ ܒܝܪܚ
ܫܒܛ ܕܫܢܬܐ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܡܢܐ.

XCV. (LXXXVIII.) ܗܘܐ ܒܗ ܕܝܢ ܒܫܢܬܐ ܡܬܩܢܐ ܠܟܪܡ ܐܘܪܗܝ ܦܬܓܡܐ
ܘܫܘܝܘܬܐ. ܒܝܘܡܐ ܕܐܬܪܘܒ ܗܘܢܝܐ ܡܬܬܐ ܒܦܘܪܣܝܐ
ܕܒܝܬ ܡܠܟ. ܗܘܘ ܕܝܢ ܒܝܘܡ ܕܢܚܬܐ ܘܒܠܝܘܡ
ܕܦܘܪܣܝܐ ܕܒܝܬ ܡܠܟܘܬܐ. ܘܒܝܘܡ *ܡܕܝܢܬܐ ܕܒܝܬ ܦܘܪܣܝܐ * col. b.
ܘܒܝܘܡ ܕܡܠܟܘܬܐ.

XCVI. (CIV). ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܘܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ ܘܫܒܥ ܕܐܬܝ
ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܫܬܝܢ ܕܐܬܒܢܝܬ ܕܢܘܨܝܐ. ܐܬܐ ܕܐܡܬܐ
ܒܝܪܚܐ ܐܝܪܚ ܒܫܒܬܐ ܒܫܒܬܐ ܒܬܫܪܝ ܩܕܡ.

XCVII. (XCVI.) ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܒܥ ܘܐܪܒܥ ܐܝܟ ܕܒܥܣܪܝܢ
ܘܬܡܢܐ ܒܗ ܒܝܘܡ ܒܪܘܟܬܐ ܒܫܒܬܐ ܩܕܡ ܗܘܐ ܙܘܥܐ ܪܒܐ
ܘܒܡܕܝܢܬܐ. ܘܢܦܠܬ ܒܗ ܒܫܘܪܐ ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ ܘܦܠܓܗ ܕܡܕܝܢܬܐ
ܘܐܝܬܝ ܒܡܕܝܢܬܐ.

IIC. (IC.) ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܫܬ ܒܐܝܪܚ ܢܝܣܢ ܐܬܐ
ܒܝܘܣܛܝܢܘܣ: ܒܗ ܗܘܐ ܡܛܪܐ ܪܒܐ ܒܐܘܪܗܝ. ܘܐܘܣܦ
ܣܘܓܗ[1] ܕܡܝܐ ܕܗܘܐ ܡܢ ܙܒܢܐ. ܡܢ ܥܠܡܐ ܕܗܘܐ ܠܐ ܐܫܬܡܥ
ܡܢ ܐܢܫܐ ܗܘ.

IC. (XCVII.) ܘܡܝܬ ܒܗܘ ܙܒܢܐ ܐܦ ܐܘܦܪܣܝܘܣ ܦܛܪܝܪܟܐ ܘܐܬܛܡܪ
ܠܐܢܫܐ ܡܝܩܪܐ ܘܐܝܟ ܕܐܡܪܝܢ ܡܠܘܗܝ ܚܘܫܒܐ ܗܘܐ ܫܢܝܐ ܡܢ ܐܢܫܐ
ܡܝܩܪܐ. ܗܘܐ ܕܝܢ ܒܬܪܗ ܐܦܝܣܩܘܦܐ ܒܗ ܒܐܘܪܗܝ ܐܦܪܝܡ
ܐܡܝܕܝܐ. ܕܐܬܟܢܝ ܗܘܐ ܩܘܡܣ ܕܐܢܛܘܠܝ.

C. (CIII.) ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܐܪܒܥ ܒܐܝܪܚ ܩܢܘܢ ܩܕܡ
ܒܥܣܪܐ *ܒܗ ܢܦܩ ܡܢ ܥܠܡܐ ܡܪܝ ܐܢܕܪܐܘܣ ܐܦܝܣܩܘܦܐ. *6 r. col. a.
ܘܐܬܬܣܝܡ ܒܗ ܡܢ ܒܬܪܗ. ܟܠܗ ܩܠܝܪܝܩܘܣ ܕܡܢ
ܢܦܠ ܘܕܡܢ ܐܣܛܠܝܣ. ܘܗܘܐ ܣܥܘܪܘܢ ܐܝܟ. ܘܟܠ
ܠܐܘܪܚܝ ܟܟܗܢܐ ܘܐܬܩܢܝ ܒܫܢܝܢ ܐܪ ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ
ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܐܪܒܥ.

CI. (IIC.) ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܬܠܬܝܢ ܘܬܡܢܐ ܒܝܘܡ ܚܕ ܒܐܝܪܚ ܢܝܣܢ.
ܗܘܐ ܡܢ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܦܝܣ. ܘܒܫܢܬܐ ܒܐܝܪܚ ܐܒ
ܕܫܢܬ ܕܫܒܥܐ. ܐܬܐܡܪ ܦܣܩܐ ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ. ܘܐܡܠܟ ܡܢ
ܩܘܣܛܢܛܝܢܐ ܒܟܘܪܝܘܗܝ. ✣

CII. (C.) ܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܬܠܬ ܒܐܝܪܚ ܐܝܠܘܠ. ܐܬܐ ܚܝܠܐ
ܡܢ ܕܡܣܩܝܢ ܠܐܘܪܗܝ ܐܝܟ ܕܢܚܪ ܒܫܢܝܬܐ ܕܦܘܪܥܢܐ.

CIII. (CI.) ܘܒܐܝܪܚ ܩܢܘܢ ܩܕܡ ܕܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܬܠܬ
ܒܬܫܥܣܪ ܒܗ ܚܙܝܐ ܒܟܠܗ ܗܘܐ ܠܟܠܗ ܬܒܝܠ.
ܡܛܠ ܘܐܢܚܬ ܒܪܡܫܐ ܠܟܠܗ ܥܠܡܐ. ܘܒܪܡܫܐ ܠܒܪܬܐ
ܕܐܢܛܝܘܟܝܐ. ܘܡܢ ܗܕܐ ܒܫܢܬܐ ܐܬܚܪܒܬ ܡܢ ܕܡܣܩܝܢ ܘܡܬܠ
ܒܟܠ ܡܕܝܢܬܐ. ܒܫܢܬܐ ܬܡܢܡܐܐ ܐܝܟ ܕܐܡܪ ܕܫܢܬܐ. ✣

CIV. (CII.) ܘܒܫܢܬ ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ *ܘܬܠܬ ܒܐܝܪܚ ܐܝܠܘܠ * col. b.
ܕܫܢܬ ܕܫܒܥܐ. ܒܟܠ ܚܝܠܐ ܕܗ ܦܪܘܣܐ ܠܩܘܣܛܢܛܝܢܐ. ܡܢ
ܗܘܐ ܦܪܝܣܩܘܣ. ܘܐܬܡܠܟ ܚܝܠܐ ܗܢܐ ܒܐܡܬܐ ܠܟܠܗ
ܬܡܢܡܐܐ ܘܐܪܒܥܝܢ ܘܚܕܐ.

CV. ܘܒܗ ܒܫܢܬܐ ܗܕܐ ܒܐܝܪܚ ܐܒ ܚܙܐ ܡܫܝܚܐ ܦܠܚܐ

[1] lies ܣܘܓܐܗ.

ܕܥܘܬܪܐ ܥܒܝܐ. ܘܒܒܪ ܒܒܢܬ ܪ̈ܘܗܡܝܐ. ܘܚܙܝ ܠܡܘܬܐ
ܘܠܢܟܟ ܘܠܐܣܛܡܐ. ܘܐܦ ܒܐ̈ܣܛܡܐ[1] ܠܥܠܡܐ. ܘܗܘܝܢ ܘܐܠܐ
ܒܝܡܐ ܠܐܘܪܚܐ. ܒܣܒܒܗ ܕܝܢ ܕܐܒܘܗ ܢܛܘܪ ܡܢܝܢ ܠܐ
ܗܙܝܢ ܒܗܘ. ܐܠܐ ܐܦܘ ܒܗ ܐܘ̈ܪܚܐ ܕܡܪܕܝܬܐ. ܘܡܛܠ ܗܢܐ ܐܬܐ
ܡܬܚܙܝܢ ܕܗܘܐ ܘܗܘܐ ܠܐܬܪܗ. ❖

CVI. ܐܝܟ ܕܟܬܝܒ ܡܢ ܠܩܕܡܝܬܐ ܡܩܕܡܬܐ ܗܝ ܐܬܪܐ ܕܟܠܗ
ܡܛܪ̈ܒܝܢ ܩܕܡ ܥܘܪ̈ܒܐ ܕܡܕܒܪܝܬܐ ܘܪ̈ܡܫܝܢ ܩܕܝܫ̈ܢܘ. ܘܩܕܝܫܝܢ
ܬܠܝܬܐ ܗܝ ܡܢ ܕܐܬܟܠܝܬ ܡܫܝܚܐ ܒܗܝ ܐܒܘܗܝ ܡܫܒܚܐ.
ܘܒܗܝܢ ܡܟܝܢܬܐ ܐܬܬܒܗ ܥܘܪ̈ܒܐ ܒܬܘܡܗܘܢ ܡܫܘܢܝܐ ܦܠܓܐ
ܕܪ̈ܘܗܡܝܐ. ܕܐܬܝܢ ܥܠܝܗ ܣܡܣܡܐ ܘܠܟܠܚܕܢܐ ܒܡܕܝܢܬܐ
ܕܬܘܡܐ. ܒܐܝܕ ܠܥܝܢ ܐܝܟ. ܘܒܗܝܢ ܕܐܬܝܢ ܐܠܐܬܒܗ
ܠܐܒ ܥܘܪ̈ܒܐ ܒܬܘܡܗܘܢ ܕܣܘܟܠܗܘܢ ܦܠܓܐ ܕܐܬܝܢ ܥܠܝܗ
ܥܠܡܐ * ܘܐܬܒܢܝܬ ܒܐܝܕ ܐܝܟ. ܘܒܗܝܢ ܕܐܬܠܝܬ ܠܐܒ *6 v. col. a.
ܐܬܒܗ ܥܘܪ̈ܒܐ ܒܬܘܡܗܘܢ ܐܢܫܝܢ ܘܐܬܕܘܡܝܘ ܦܠܓܐ ܕܦܢܝܐ.
ܕܐܬܝܢ ܥܠܝܗ ܡܒܒܠܐ ܘܒܒܢܝܢ ܘܐܬܒܗ ܒܐܝܕ ܐܝܕ.
ܒܡܕܝܢܬܐ ܒܗ ܒܡܠܟܬܐ ܒܒܝܬܐ ܡܢ ܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ ܡܕܢܚ ܢܒܗܐ
ܐܣܛܘܡܐ ܒܐܘܪܚܐ. ܘܒܗܝܢ ܕܐܬܝܢ ܠܐܒ ܐܬܒܗ ܒܬܘܡܗܘܢ
ܣܘܛܢܐ ܦܠܓܐ. ܕܐܬܝܢ ܥܠܝܗ ܠܡܫܝܚܐ ܘܠܟܠܝܢ ܘܒܗ·
ܡܢ ܐܠܗܘܗܝ ܗܘܐ ܐܣܛܠܝܐ ܐܣܛܘܡܐ ܒܐܘܪܚܐ.

---

1) ܒܐ̈ܣܛܡܐ (sic) mit Sejamê. Vielleicht stand hier ܒܒܢܬ ܐ̈ܣܛܡܐ.

Register.

Ein * bedeutet das häufigere Vorkommen eines Schriftstellers etc. auf der betreffenden Seite.

In den Bemerkungen zu Duvals Buch (pg. 143 ult. uns. Arb.) ist mir ein Irrthum zugestossen. Duval benutzt keine weitere Quelle, sondern neigt zu der Annahme, dass in dem Worte ܐܘܠܓܝܣ eher der Name „Vologeses" als „Eulogius" zu suchen sei. Duvals Interpretation ist unzulässig. Zunächst kann nicht bezweifelt werden, dass *Εὐλόγιος* die nächstliegende Aussprache der Form ܐܘܠܓܝܣ ist; sodann findet sich in unserer Chronik für „Vologeses" die syrische Form ܘܠܓܫ. Somit liegt nicht der geringste Grund vor, von der Lesung „Eulogius" abzuweichen.

DIE APOLOGIE DES ARISTIDES.

AUS DEM SYRISCHEN

ÜBERSETZT

UND MIT BEITRÄGEN ZUR TEXTVERGLEICHUNG

UND ANMERKUNGEN HERAUSGEGEBEN

VON

DR. RICHARD RAABE.

Vorwort.

Zu der Übersetzung habe ich nur zu bemerken, dass ich nach dem Rate meines verehrten Lehrers, des Herrn Professors Sachau, dem ich sowohl hierfür, als auch für seine übrigen freundlichst gewährten Ratschläge zu grossem Danke verpflichtet zu sein gern bekenne, — bestrebt gewesen bin, den syrischen Text möglichst treu wiederzugeben, auch die Wiederkehr derselben syrischen Worte durch Wiederholung desselben deutschen Ausdrucks zu kennzeichnen.

In den Beiträgen zur Textvergleichung wollte ich nur die Eindrücke wiedergeben, welche die eingehende Beschäftigung mit der Sache in mir hinterlassen hat. Der Polemik gegen entgegenstehende Auffassungen habe ich mich enthalten. Wenn diese Erörterungen auch wenig zu positiven Resultaten führen, so hoffe ich doch, dass sie nicht vergeblich geschrieben sind.

Der Übersetzung auch eine Reihe von Anmerkungen hinzuzufügen, schien mir aus mehreren Gründen nützlich zu sein. Vor allem forderten die Aufstellungen des Apologeten über die griechischen Götter, da sie vielfach entlegenere Gestaltungen der Mythen berühren, auch, wie es scheint, mehrmals irrtümliche Auffassungen enthalten, zu solchen heraus. Dies veranlasste mich, auf die angezogenen Mythen näher einzugehen, die abrissartigen Bemerkungen des Apologeten etwas auszuführen und seine Andeutungen zu expliciren. Doch gebot sowohl der von mir verfolgte Zweck der Erläuterung der vorliegenden Apologie,

als auch die Vielgestaltigkeit der Mythen die Beschränkung auf eine Auswahl. Das Material für diese Anmerkungen mythologischer Art habe ich teils aus eigener Lesung der Schriftsteller und Scholiasten geschöpft, teils boten es die Lexika von Pauly und Roscher (ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie). Andere Quellen sind jede an ihrem Orte namhaft gemacht worden. An diese mythologischen Exkurse habe ich eine Reihe anderer Bemerkungen angeschlossen, die vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Ähnlichkeit von Gedanken unsers Apologeten mit den Gedanken anderer Schriftsteller entweder derselben Zeit oder doch derselben Tendenz stehen. Wenn ich dabei öfter Melito und Ambros citire, so geschieht das in dieser Form nur der Kürze halber: die Frage der Urheberschaft der unter diesen Namen eingeführten Schriften ist dadurch nicht berührt. Mögen diese Anmerkungen, anspruchslos, wie sie gemacht sind, eine freundliche Aufnahme finden!

Da es nicht thunlich war, den überlieferten griechischen Text beizufügen, so muss ich seinetwegen bis auf weiteres auf Boissonade, Anecdota Graeca IV (— *ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ* —) und auf Texts and studies contributions to biblical and patristic literature ed. by J. Armitage Robinson Vol. 1. No. 1. Cambridge 1891 verweisen.

Friedenau bei Berlin, am 1. Juni 1892.

Aristides.

[Es folgt die Apologie, welche der Philosoph Aristides vor dem König Hadrian über die Verehrung Gottes, des Allmächtigen[1]), gehalten hat].

An den Kaiser[2]) Titus Hadrianus Antoninus, den Erlauchten (Augustus) und Frommen (Pius). Von Marcianus Aristides, einem Philosophen der Athener[3]).

I. Ich, o König, bin durch die Gnade Gottes in diese Welt gekommen, und als ich den Himmel und die Erde und die Meere betrachtet und die Sonne und die übrigen Herrichtungen gesehen hatte, staunte ich über die Ausschmückung der Welt. Ich erfasste aber, dass die Welt und alles, was in ihr ist, durch die Nötigung eines andern bewegt wird, und ich begriff, dass derjenige, welcher sie (die genannten Dinge) bewegt, Gott ist, der ihnen einwohnt[4]) und vor ihnen verborgen ist. Es ist aber klar, dass das Bewegende mächtiger ist, als das, was bewegt wird. Zu forschen aber über eben diesen Beweger des Alls, in welcher Weise er ist, — denn es ist mir klar[5]): er ist in seiner Natur unbegreiflich — und zu streiten über die Festigkeit seiner Regierung, dass ich sie ganz erfasste, nützt mir nicht,

1) Vgl. über ܐܚܝܕ ܟܠ den Anfang der Beiträge zur Textvergleichung.

2) Vor ܩܣܪ oder an einer andern Stelle ist ܠ ausgefallen. Vgl. Beiträge z. Textvergleichung.

3) Wenn die Apologie überhaupt überreicht worden ist, so wird es in Rom geschehen sein, da der Kaiser Antoninus Pius den Boden Italiens nicht verlassen hat.

4) Wörtlich: in ihnen verdeckt ist.

5) Hier ist im syrischen Text ܕ (dass) einzufügen. Dagegen ist das folgende ܓܝܪ (denn) zu streichen.

denn niemand kann sie vollständig erfassen. Ich sage also über jenen Beweger der Welt (nur so viel), dass er der Gott des Alls ist, welcher alles um des Menschen willen gemacht hat. Und ich bin der Ansicht, dass dies nützlich ist, dass jemand Gott fürchtet, den Menschen aber nicht bedrückt.

Ich sage aber: Gott ist nicht geboren, nicht gemacht, eine beständige Natur, ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unfassbar. Der Ausdruck „vollkommen“ bedeutet, dass in ihm kein Mangel ist, und dass er nichts bedarf, alles aber seiner bedarf. Und dass ich gesagt habe, dass er ohne Anfang ist, bedeutet, dass alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat. Was aber ein Ende hat, ist auflösbar. Er hat keinen Namen. Denn alles, was einen Namen hat, ist ein Genosse der Kreatur. Er hat keine Gestalt[1]), auch keine Zusammensetzung der Glieder. Denn alles, was dieses besitzt, ist ein Genosse der gestalteten Dinge (d. h. gehört zu ihnen). Er ist nicht männlich und auch nicht weiblich. Die Himmel umgrenzen ihn nicht, aber der Himmel und alles, was sichtbar und was unsichtbar ist, wird durch ihn umgrenzt. Er hat keinen Gegner, denn niemand ist mächtiger, als er. Er hat nicht Zorn und Grimm; giebt es doch nichts, was gegen ihn bestehen könnte. Irrtum und Vergesslichkeit ist nicht in seiner Natur, denn er ist völlig Weisheit und Einsicht, und durch ihn besteht alles, was besteht. Er verlangt nicht Schlachtopfer und Trankopfer, auch keins von den sichtbaren Dingen. Er bedarf von niemand etwas, alle Lebewesen aber bedürfen seiner.

II. Weil nun zu Euch von uns über Gott geredet worden ist, wie weit unsre Einsicht im stande war, über ihn zu reden, wollen wir jetzt zum Menschengeschlecht kommen, damit wir erkennen, welche von ihnen an der Wahrheit teilhaben, an derjenigen nämlich, von welcher wir geredet haben, und welche von ihr abirren.

Das ist Euch[2]) bekannt, o König, dass es in dieser Welt vier Menschenklassen giebt: Barbaren, Griechen, Juden und Christen.

---

1) So übersetze ich wegen des folgenden Ausdrucks: „Zusammensetzung der Glieder“. ܕܡܘܬܐ (דמות) = Ähnlichkeit, Ebenbild, Abbild — dient im N. T. zur Übersetzung von *εἰκών, ὁμοίωμα, μορφή, τύπος*.

2) Das *ἡμῖν* des griech. Textes ist für ursprünglich zu halten. Bei der Beziehung auf den Kaiser allein würde im Griechischen *σοί* gebraucht worden sein.

Die Barbaren nun rechnen den Anfang der Art ihrer Religion von Kronos und Rhea und ihren übrigen Göttern an.

Die Griechen aber von Hellen, von dem gesagt wird, dass er von Dios abstammt. Von Hellen aber stammte ab Aiolos und Xuthos, aber die übrigen der Nachkommenschaft von Inachos und Phorôneus, zuletzt aber von dem Aegypter Danaos und von Kadmos und von Dionysos.

Die Juden aber rechnen den Anfang ihres Geschlechts von Abraham, demjenigen, welcher den Isaak zeugte, von dem Jakob gezeugt wurde, welcher seinerseits zwölf Söhne zeugte, die von Syrien nach Aegypten verpflanzt wurden[1]). Und daselbst wurden sie Volk der Hebräer genannt von ihrem Gesetzgeber, zuletzt aber wurden sie Juden genannt.

Die Christen nun rechnen den Anfang ihrer Religion von Jesus, dem Messias, an, und derselbe wird Sohn des höchsten Gottes genannt, und es wird gesagt, dass Gott vom Himmel herabgestiegen ist und von einer hebräischen Jungfrau Fleisch annahm und anzog, und dass in einer Menschentochter der Sohn Gottes wohnte. Dieses geht hervor aus jenem Evangelium, welches, wie bei ihnen erzählt wird, seit kurzer Zeit verkündigt worden ist, dessen[2]) Kraft auch ihr, wenn ihr darin lesen werdet, erfassen werdet. Dieser Jesus also wurde vom Stamme der Hebräer geboren. Er hatte aber zwölf Schüler, damit sein wunderbarer[3]) Heilsplan vollendet würde. Derselbe wurde von den Juden durchbohrt und starb und wurde begraben, und sie erzählen, dass er nach drei Tagen auferstand und zum Himmel erhoben wurde. Und dann sind diese zwölf Jünger ausgegangen in die bekannten Teile der Welt. Und sie lehrten von seiner Herrlichkeit in aller Demut und Freundlichkeit. Deshalb werden auch diejenigen, welche heute an jene Predigt glauben, Christen[4]) genannt, welche bekannt sind.

---

1) Wörtlich: in Aegypten wohnen gemacht wurden.

2) Wörtlich: die auf ihm ruhende Kraft.

3) Statt ܡܕܟ lese ich nach der Emendation von Hrn. Prof. Sachau ܡܬܕܡܪܢܘܬܐ, wodurch *θαυμαστή* des griech. Textes wiedergegeben wird.

4) Dem syrischen Leser musste es unverständlich sein, woher die Christen diesen ihren Namen haben, da der Übersetzer *Χριστός* durch ܡܫܝܚܝܐ wiedergiebt. Daraus hätte sich eine Bezeichnung der Christen als der Meschichiten ergeben sollen.

Es giebt also vier Klassen von Menschen, wie ich vorher gesagt habe: Barbaren, Griechen, Juden und Christen.

[Gott also dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde [1])].

III. Wir wollen nun mit den Barbaren beginnen und der Reihe nach zu den übrigen Völkern kommen, damit wir begreifen, welche von ihnen über Gott Wahrheit haben, und welche von ihnen Irrtum.

Die Barbaren nun haben, weil sie Gott nicht erfasst haben, durch die Elemente geirrt [2]) und haben angefangen, die Geschöpfe zu verehren an Stelle ihres Schöpfers, und eben deshalb haben sie Bilder gemacht und haben sie in Tempel eingeschlossen. Und nun verehren sie dieselben, indem sie sie mit grosser Sorgfalt bewachen, damit ihre Götter nicht von Räubern gestohlen werden. Und die Barbaren haben nicht erfasst, dass jeder, welcher bewacht, grösser ist als der, welcher bewacht wird, und der Schaffende grösser ist als das Geschaffene. Wenn nun ihre Götter zu schwach sind zu ihrer eigenen Befreiung, wie werden sie den Menschen Befreiung gewähren? Einen schweren Irrtum also haben die Barbaren dadurch begangen, dass sie tote Bilder verehrten, welche für sie ohne Nutzen sind. Und es wandelt mich an, o König, mich über ihre Philosophen zu wundern, wie auch diese geirrt und die Bilder Götter genannt haben, welche zur Ehre der Elemente gemacht worden sind, und dass die Weisen nicht begriffen haben, dass auch die Elemente zerstörbar und auflösbar sind. Denn wenn auch nur ein kleiner Teil von dem Element aufgelöst oder zerstört wird, so wird es

---

1) Die eingeklammerten Worte, die sich auch im armenischen Text finden, haben im Zusammenhange unsrer Schrift jedenfalls keine Stelle gehabt. Sie nehmen sich aus, als ob sie zu einer Klassification der Geisteswesen (Gott — Engel — Dämonen — Menschen) gehörten und jeder dieser vier Klassen je ein Element als ihren besondern Bereich oder als ihrem Dienste gewidmet zuweisen wollten. Vermutlich sind sie nur durch Versehen in den (überarbeiteten) griechischen Text geraten. Die Nachweisung ihres ursprünglichen Standorts könnte vielleicht über die Frage nach dem Verhältnis des überlieferten griechischen Textes zu demjenigen, welcher dem Syrer vorgelegen hat, einiges Licht verbreiten.

2) Ist wohl nur freie, das Bildliche des griech. Ausdrucks nicht erfassende Übersetzung für: sind hinter den Elementen hergeirrt.



ganz aufgelöst und zerstört. Wenn also die Elemente selbst aufgelöst und zerstört und gezwungen werden, sich einem andern zu unterwerfen, das härter (widerstandsfähiger) ist, als sie, und sie ihrer Natur nach nicht Götter sind, — wie nennen sie denn die Bilder, die zu ihrer Ehre gemacht sind, Gott? Gross ist also der Irrtum, welchen ihre Philosophen über ihre Anhänger gebracht haben.

IV. Wenden wir uns nun, o König, zu[1]) den Elementen selbst, damit wir von ihnen zeigen, dass sie nicht Götter sind, sondern ein zerstörbares und wandelbares Geschöpf, welches nach dem Gleichnis des Menschen ist. Gott aber wird nicht zerstört und verändert sich nicht und er wird nicht gesehen, während er selbst alles sieht und wandelt und verändert.

Diejenigen nun, welche von der **Erde** glauben, dass sie Gott sei, haben schon geirrt, indem sie zerschnitten und bepflanzt[2]) und aufgegraben wird und den Unrat des Schmutzes der Menschen und der wilden Tiere und des Viehs aufnimmt und zuweilen nutzlos ist. Denn wenn sie verbrannt wird, ist sie tot; denn aus einer Scherbe sprosst durchaus nichts hervor. Und wiederum, wenn sich das Wasser auf ihr sammelt, wird sie samt ihren Früchten zerstört. Und siehe! sie wird von den Menschen und vom Vieh mit den Füssen getreten und empfängt die Unreinigkeit des Blutes der Getöteten. Und sie wird aufgerissen und mit Toten angefüllt und ist ein Bergungsort (eine Gruft) für Leichname. Das aber ist nicht möglich, dass eine heilige, geehrte, glückselige und unzerstörbare Natur auch nur eins von diesen Dingen zulässt. Hieraus ist uns klar geworden, dass die Erde nicht Gott ist, sondern ein Geschöpf Gottes.

V. Auf dieselbe Art wiederum haben die geirrt, welche vom **Wasser** geglaubt haben, dass es Gott sei. Denn das Wasser

---

1) Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch müsste ich ܠܘܬ durch „wider" übersetzen. Doch lässt sich wohl auch die Übersetzung „zu" rechtfertigen. Man vgl. Jos. Styl. 24. Acta Sancti Maris (ed. Abbeloos) S. 26. 45. 57 folgende Wendungen: ܠܠܘܬܗܘܢ ܡܩܦܐ ܐܢܐ ܠܗ̇ ܠܡܠܟܘܬܐ — ܡܢ ܐܡܬܝ ܐܬܐ ܠܠܘܬܢ ܗܢܐ ܡܨܛܠܒܢܐ ܕܐܠܗܘ̈ܢ — ܠܘܬ ܬ̈ܠܡܝܕܘܗܝ ܕܢܦܩܘܢ ܠܡܠܟܐ — ܐܝܟܐ ܕܡܬܢܛܪܝܢ ܠܠܘܬܗ.

2) Der Syrer übersetzt, als wenn er statt *ὑβριζομένην καὶ καταχυριευομένην* gelesen hätte: *σχιζομένην* (durch den Pflug) *καὶ καταφυτευομένην*.

ist zum Gebrauch des Menschen geschaffen worden und ist ihm auf viele Weisen unterworfen. Denn es verändert sich und nimmt Unrat auf und wird zerstört und lässt seine Natur untergehen, indem es zugleich mit vielen Dingen gekocht wird. Und es nimmt Farben an, welche nicht die seinigen sind, es wird auch durch die Kälte verdichtet und mit dem Schmutz der Menschen und Tiere und dem Blut der Getöteten vermischt und vermengt. Und von Künstlern wird es gezwungen, durch den Zwang der Leitungen zu fliessen und sich vorwärts treiben zu lassen ohne seinen Willen und einzutreten in die Gärten und in andere Orte, damit es sammle und fortschaffe den Unrat der Menschen und abwasche jegliche Unreinheit und befriedige den Bedarf des Menschen an ihm. Deshalb ist es nicht möglich, dass das Wasser Gott ist, sondern es ist ein Werk Gottes und ein Teil der Welt.

So haben auch diejenigen, welche vom Feuer geglaubt haben, dass es Gott sei, nicht wenig geirrt, weil auch dieses für den Gebrauch der Menschen geschaffen und ihnen auf viele Weisen unterworfen ist, zum Kochen[1]) von Speisen und zur Herstellung[2]) gegossener Gegenstände[3]) und der übrigen Dinge, deren Eure Majestät kundig ist, — indem eben dasselbe auf viele Weisen ausgelöscht und zum Verschwinden gebracht wird.

---

1) Statt des unpassenden ܫܘܥܒܕܐ = Unterwerfung, servitus. lese ich nach der Emendation von Hrn. Prof. Sachau ܒܘܫܠܐ, welches dem ἕψησις des griechischen Textes entspricht. ܫܘܥܒܕܐ konnte leicht nach dem vorhergehenden ܡܫܬܥܒܕܐ einem flüchtigen Abschreiber in die Feder fliessen.

2) Im Syrischen steht ܦܘܪ̈ܣܐ rationes. Auch hierin scheint eine Textverderbnis zu liegen. Man erwartet ein Wort mit der Bedeutung „Herstellung". Vielleicht stand auch das bestimmtere ܢܣܟܐ = das Giessen, der Guss [Prof. Sachau].

3) Der Ausdruck „gegossene Gegenstände" entstammt entweder einer andern Lesart (χωνευμάτων statt νεκρῶν σωμάτων), oder er involvirt wahrscheinlicher eine Textänderung. Da zur Zeit des Aristides die Feuerbestattung nichts Ungewöhnliches war, so konnte sie von diesem als Beweis dafür angeführt werden, dass das Feuer dem Menschen unterworfen ist und sich von ihm zu den verschiedensten Verrichtungen verwenden lassen muss, wenngleich die Verbindung so heterogener Dinge, wie das Kochen der Speisen und das Verbrennen der Leichen sind, wenig ge-

Wiederum diejenigen, welche vom Wehen der Winde geglaubt haben, dass es Gott sei, — auch diese haben geirrt. Und das ist uns klar, dass jene Winde einem andern unterworfen sind, indem ihr Wehen bald wächst und bald abnimmt und aufhört nach dem Befehl dessen, welcher sie beherrscht. Denn um des Menschen willen sind sie von Gott geschaffen worden, um zu befriedigen das Bedürfnis der Bäume und der Früchte und der Saaten, und um Schiffe auf dem Meere fortzuführen, diejenigen, welche den Menschen den Bedarf (an Nahrung)[1]) bringen und Dinge von da, wo sie vorhanden sind, dahin (bringen), wo sie nicht vorhanden sind, und um die Teile der Welt[2]) in Bestand zu erhalten. Eben dieses schafft zu Zeiten, sei es, dass es wächst, sei es, dass es abnimmt, an der einen Stelle Nutzen, an der andern Verderben nach dem Wink des Lenkers. Und selbst die Menschen vermögen durch bekannte Instrumente es einzufangen und einzuschliessen, damit es ihnen einen Nutzen, den sie von ihm verlangen, stifte. Und über sich selbst hat es auch nicht eine Befugnis. Deshalb ist es unmöglich, dass die Winde Götter genannt werden, sondern ein Werk Gottes.

VI. Ebenso haben auch diejenigen, welche von der Sonne geglaubt haben, dass sie Gott sei, geirrt. Denn siehe! wir sehen, dass sie durch die Nötigung eines andern sich bewegt und beständig kreist und läuft, und dass sie von Stufe zu Stufe wandelt, indem sie täglich auf- und untergeht, um die Sprosse der Pflanzen und Gewächse zu erwärmen und an die Luft zu bringen, mit welcher alles Wachstum auf Erden sich vermischt. Und eben dieselbe hat durch ihren Lauf Anteil an der Be-

---

schmackvoll ist. Das Zeugma ὀπτᾶν κρέα καὶ νεκρὰ σώματα erscheint nicht unerträglich, wenn man Stellen wie Lucian de mort. Peregr. 21. 37. Fugit. 1 (ed. Jacobitz) in Betracht zieht, wo ὀπτᾶν mit καίειν und ἐμπιπράναι abwechselt.

1) Das Fehlen eines syr. Wortes für τῶν σιτικῶν des griech. Textes ist wohl nur einem Versehen zuzuschreiben.

2) Statt „Welt" möchte man lieber „Erde" lesen. Doch mag der Ausdruck „Welt" hier ebenso frei gebraucht sein, wie in den Worten cp. II (Anfang): „es giebt in dieser Welt vier Klassen von Menschen" und II (Schluss): „Die Jünger sind ausgegangen in die bekannten Teile der Welt."

rechnung[1]), ebenso wie die übrigen Sterne. Und während sie eine ist in ihrer Natur, ist sie vielen Teilen beigemischt (sic!) nach dem Nutzen des Bedarfs der Menschen, und nicht nach ihrem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie lenkt. Und deshalb ist es unmöglich, dass die Sonne Gott sei, sondern ein Werk Gottes. Und auf dieselbe Art auch der Mond und die Sterne.

VII. Die aber, welche von den Menschen der Vorzeit geglaubt haben, dass einige von ihnen Götter gewesen seien, — eben diese haben sehr geirrt, wie auch du, o König, weisst, weil der Mensch aus vier Elementen und aus Seele und Odem (Geist?) besteht und deshalb auch Welt genannt wird und ohne einen von diesen Teilen nicht bestehen kann. Er hat einen Anfang und ein Ende, und er wird geboren und auch zerstört. Gott aber hat, wie ich gesagt habe, keins von diesen Dingen in seiner Natur, sondern er ist nicht gemacht und nicht zerstörbar. Und deshalb ist es unmöglich, dass wir den Menschen ansetzen als von der Natur Gottes, ihn, dem zu der Zeit, wann er die Freude erwartet, Bedrängnis, und wann er Lachen erwartet, Weinen widerfährt, er, welcher jähzornig und eifersüchtig und neidisch und reuig ist, abgesehen von den übrigen Mängeln. Und auf viele Weisen wird er zerstört durch die Elemente und selbst durch die Tiere. Und hieraus, o König, müssen wir den Irrtum der Barbaren begreifen, dass sie darum, weil sie nicht über den wahren Gott geforscht haben, von der Wahrheit abgeirrt und der Begierde ihres Sinnes nachgegangen sind, indem sie die auflösbaren Elemente und die toten Bilder verehrten und wegen ihres Irrtums nicht merkten, was der wahre Gott ist.

VIII. Wenden[2]) wir uns nun auch zu den Griechen, damit wir erkennen, was sie von dem wahren Gott denken. Die Griechen nun haben, weil sie weiser als die Barbaren sind, stärker als die Barbaren geirrt, indem sie viele gemachte Götter eingeführt und einige als männlich, einige als weiblich angesetzt haben, und dass einige von ihren Göttern gefunden worden sind,

---

1) Statt des unverständlichen *μερισμὸν* (*—ους*) *ἔχοντα* übersetzt der Syrer, als wenn er gelesen hätte: *λογισμὸν ἔχοντα* oder *τοῦ λόγου* (*λογισμοῦ*) *μετέχοντα*, doch kann die Übersetzung auch auf Deutung beruhen. „Sie hat Anteil an der Berechnung" ist wohl = sie unterliegt der Berechnung.

2) Wörtlich: zurückkehren.

welche die Ehe brachen und töteten und irrten und eifersüchtig waren und zürnten und von Leidenschaft glühten und ihre Eltern töteten und stahlen und raubten. Und einige von ihnen, erzählen sie, waren lahm und hinkten, und einige sind Zauberer und einige sind wahnsinnig gewesen, einige haben Cithern geschlagen, einige pflegten die Berge zu durchstreifen, einige sind gestorben, einige sind durch Blitze erschlagen worden, einige sind selbst von den Menschen unterjocht worden und einige sind geflohen. Einige sind von Menschen gestohlen worden und einige, siehe! wurden beweint[1]) und betrauert von Menschen. Und einige, erzählen sie, sind zum Hades[2]) hinabgestiegen, einige sind durchbohrt worden und einige haben sich in die Gestalt von Tieren verwandelt, um das Geschlecht sterblicher Frauen zum Ehebruch zu verleiten, und einige wurden des Beilagers bei Männern geziehen. Und einige, erzählen sie, sind mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern eine Verbindung eingegangen. Über ihre Götter aber sagen sie, dass sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben, und dass von diesen ein Geschlecht geboren wurde, welches selbst auch sterblich war. Und über einige (Göttinnen) sagen sie, dass sie über die Schönheit stritten und vor Menschen ins Gericht kamen.

Verruchtes also und Lächerliches und Thörichtes, o König, haben die Griechen über ihre Götter und über sich selbst vorgebracht, dadurch, dass sie diejenigen, welche so beschaffen sind, Götter genannt haben, diejenigen, welche nicht Götter sind. Und hieraus haben die Menschen Vorwände genommen, die Ehe zu brechen und Unzucht zu treiben und zu rauben und alles Böse und Hässliche und Abscheuliche zu thun. Denn wenn die, welche ihre Götter genannt werden, alles das, was oben geschrieben ist, gethan haben, wie viel mehr dürfen es die Menschen thun, welche an eben diese glauben[3]), die dieses gethan

1) *κόπτεσθαι* ist vom Syrer in passiver Bedeutung aufgefasst worden, sicher mit Unrecht. Für den Zusatz „von Menschen“ findet sich in der späteren speziellen Darlegung keinerlei Unterlage.

2) Ich setze für ܫܝܘܠ (שׁאול) Hades, weil dies Wort sowohl die Unterwelt als deren Beherrscher bezeichnet. Der Syrer braucht zwar auch ܫܝܘܠ für beides, aber für Pluton wohl aus Missverständnis.

3) Hiernach ist vermutlich im griech. Text *οἱ προσέχοντες αὐτοῖς* ausgefallen, wie es sich in Barlaam und Joas. (Boissonade, Anecdot. Graec.

haben. Und siehe! wegen der Verruchtheit[1]) dieses Irrtums sind den Menschen anhaltende Kriege widerfahren und grosse Hungersnöte und bittere Gefangenschaft und Entblössung von allem. Und siehe! sie ertragen es, und alles dies kommt über sie allein aus diesem Grunde. Und während sie es ertragen, erkennen sie nicht in ihrem Sinne, dass um ihres Irrtums willen dies ihnen widerfährt.

IX. Lasst uns nun zu der Erzählung von ihren Göttern kommen, damit wir sorgfältig Nachricht geben von allem, was oben gesagt worden ist.

Vor allem führen die Griechen als Gott ein den **Kronos**, welches verdolmetscht wird Kewân. Und seine Verehrer schlachten ihm ihre Kinder, einige aber verbrennen sie, während sie noch leben. Von demselben erzählen sie, dass er Rhea sich zum Weibe nahm und mit ihr viele Kinder zeugte; mit welcher er auch Dios zeugte, der Zeus genannt wird; — er (Kronos), der zuletzt wahnsinnig wurde und aus Furcht vor einer Weissagung, welche ihm gesagt worden war, seine Kinder zu essen anfing, — er, welchem Zeus gestohlen wurde, ohne dass er es merkte, — derselbe, welchen Zeus zuletzt band, ihm die Kennzeichen der Mannheit abschnitt und ins Meer warf, von wo, wie sie in der Fabel erzählen, Aphrodite geboren ward, welche Estera genannt wird. Den Kronos aber warf er gefesselt in die Finsternis. Gross also ist der Irrtum und ein Gespött, welchen die Griechen über den ersten ihrer Götter eingeführt haben, deshalb weil sie alles dieses über ihn gesagt haben, o König. Es ist unmöglich, dass ein Gott gebunden oder entmannt werde. Oder er ist sehr verächtlich (elend).

Nach Kronos führen sie als einen andern Gott **Zeus** ein und erzählen von ihm. dass er die Herrschaft übernahm und König aller Götter wurde. Und sie erzählen von ihm, dass er sich in Vieh und in anderes verwandelte, um die sterblichen Frauen zum Ehebruch zu verleiten[2]) und sich von ihnen Kinder zu erwecken, indem sie sagen, dass er sich einstmals in einen Stier verwandelte aus Liebe

---

IV. S. 200) ausserhalb der Apologie bei Wiedergabe desselben Gedankens findet: *Οἷα γὰρ οἱ θεοὶ ὑμῶν ἔπραξαν, πῶς οὐχὶ καὶ οἱ προσέχοντες αὐτοῖς ἄνθρωποι πράξουσι;*

1) Man kann zweifeln, ob der Übersetzer *ἐπιτηδευμάτων* vor sich gehabt hat. Oder der Ausdruck „Werke des Irrtums“ erschien ihm nicht stark genug.

2) Der griech. Text hat „Ehebruch treiben mit“.

zu Europa und Pasiphaë, ferner sich in die Gestalt des Goldes verwandelte aus Liebe zu Danaë, in einen Schwan aus Liebe zu Leda, in einen Mann aus Liebe zu Antiope und in einen Blitz aus Liebe zu Selene (Luna), also dass er mit diesen viele Kinder zeugte. Denn sie erzählen, dass er mit Antiope Zethos und Amphion zeugte, mit Selene Dionysos, mit Alkmene Herakles, mit Leto Apollon und Artemis, mit Danaë Perseus und mit Leda Kastor und Polydeukes und Helena [und Paludus[1])]. Und von Mnemosyne zeugte er neun Töchter, diejenigen, welche er[2]) Musen genannt hat, und von Europa Minos und Rhadamanthys und Sarpedon. Zuletzt aber verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers aus Liebe zu dem Hirten Ganymedes. Infolge dieser Erzählungen, o König, ist viel Unsittlichkeit unter die Menschen, die zu dieser Zeit lebten, gekommen, indem sie ihre Götter nachahmten und Ehebruch trieben und sich durch ihre Mütter und Schwestern und durch das Beilager bei Männern befleckten und einige sich erfrechten, selbst ihre Eltern zu töten. Denn wenn der, welcher der oberste und König ihrer Götter genannt wird, diese Dinge gethan hat, um wie viel mehr werden ihn seine Anbeter nachahmen! Und gross ist die Sinnlosigkeit, welche die Griechen durch ihre Erzählung über diesen aufgebracht haben. Denn es ist unmöglich, dass ein Gott zum Ehebruch verleitet oder Unzucht treibt oder sich dem Beilager bei Männern nähert oder seine Eltern tötet. Oder es geht viel Unheil aus von diesem verderbenden Dämon.

X. Ferner führen sie als einen andern Gott Hephaistos ein und erzählen von ihm, dass er lahm ist und eine Filzmütze auf seinem Haupte trägt und in seiner Hand eine Zange und einen Hammer hält, und dass er die Schmiedekunst betreibt, um durch sie seinen Bedarf an Unterhalt zu finden. Ist denn dieser Gott in so hohem Grade bedürftig? Das ist unmöglich, dass ein Gott bedürftig oder lahm sei. Oder er ist sehr kraftlos.

Ferner führen sie einen andern Gott ein und nennen ihn

---

1) Harris vermutet wohl richtig, dass ܦܠܘܕܘܣ aus ܦܠܘܕܘܩܝܣ Polydeukes verstümmelt sei, welches der Abschreiber aus Versehen nochmals setzen wollte.

2) Der Syrer hat also *προσηγόρευσεν* gelesen an Stelle von *προσηγόρευσαν* des griech. Textes.

Hermes und erzählen, dass er ein Mann [1]) ist, welcher die Habsucht liebt und nach Gewinn begierig ist und ein Magier und verstümmelt und ein Ringer und ein Dolmetscher der Reden. Das aber ist unmöglich, dass ein Gott sei ein Magier oder habgierig oder verstümmelt oder der nach etwas begehrt, was ihm nicht gehört, oder ein Ringer. Oder sonst erweist er sich als unnütz.

Nach diesem führen sie einen andern Gott ein, Asklepios, und erzählen von ihm, dass er Arzt ist und Heilmittel und Pflaster bereitet, um zu befriedigen das Bedürfnis seines Unterhalts. Ist denn dieser Gott bedürftig? — er, welcher zuletzt von Dios durch einen Blitz getroffen wurde wegen des Lacedämoniers Tyndareos und so starb. Wenn nun Asklepios ein Gott war und, als er vom Blitz getroffen wurde, sich selbst nicht helfen konnte: wie sollte er andern helfen können? Das ist unmöglich, dass ein göttliches Wesen bedürftig ist oder vom Blitz erschlagen wird.

Wiederum führen sie einen andern Gott ein und nennen ihn Ares und erzählen, dass er kriegslustig und eifersüchtig (leidenschaftlich) ist und nach Schafen begehrt und nach Dingen, die ihm nicht gehören, und dass er durch sein Schwert Besitz erwirbt, — der, von welchem sie erzählen, dass er zuletzt mit Aphrodite Ehebruch trieb [2]) und von dem kleinen Knaben Eros und von Hephaistos, dem Gemahl der Aphrodite, gebunden wurde. Es ist aber unmöglich, dass ein Gott kriegslustig ist oder gebunden oder ein Ehebrecher.

Ferner sagen sie von Dionysos, dass ein Gott sei einer, welcher in den Nächten Feste veranstaltet und die Trunkenheit lehrt und Frauen raubt, die ihm nicht gehören. Und zuletzt, sagen sie, wurde er wahnsinnig, verliess seine Dienerinnen und floh in die Wüste, und in seinem Wahnsinn ass er Schlangen und zuletzt wurde er von Titanos (soll heissen: den Titanen) getötet. Wenn nun Dionysos ein Gott war und, als er getötet wurde, sich selbst nicht helfen konnte, wie sollte er andern helfen können?

---

1) Die Vermutung von Harris, dass ܓܒܪܐ = Mann aus ܓܢܒܐ = Dieb entstanden sei, hat, da der griech. Text *κλέπτης* bietet, viel Wahrscheinlichkeit.

2) Im Syrischen steht das Pael. Da dasselbe aber, soviel ich sehe, sonst nicht bezeugt ist, so wird Peal zu lesen sein.

Wiederum führen sie Herakles ein und sagen von ihm, dass ein Gott sei einer, welcher Hassenswertes hasst, ein Tyrann und Raufiustiger und der die Frevler tötet. Von eben demselben erzählen sie, dass er zuletzt wahnsinnig wurde und seine Kinder tötete und sich ins Feuer warf und starb. Wenn nun Herakles ein Gott ist und in all diesem Unheil sich selbst nicht retten konnte, wie konnten andere ihn um Hilfe bitten? Das ist unmöglich, dass ein Gott sei ein Wahnsinniger oder Trunkenbold oder der seine Kinder tötet oder der vom Feuer verzehrt wird.

XI. Nach diesem führen sie einen andern Gott ein, den sie Apollon nennen, und erzählen von ihm, dass er eifersüchtig und veränderlich ist und bald den Bogen und Köcher hält, bald aber die Cither und das Plektron und für die Menschen Weissagung übt, um Lohn von ihnen zu empfangen. Bedarf denn dieser Gott des Lohns? Es ist schmachvoll, dass alle diese Dinge bei einem Gott gefunden werden.

Nach ihm führen sie Artemis als eine Göttin ein, die Schwester des Apollon, und erzählen, dass sie eine Jägerin war, und dass eben dieselbe einen Bogen und Pfeile trug und auf den Bergen umherschweifte, indem sie Hunde führte, um entweder Hirsche oder wilde Schweine zu jagen. Es ist aber schmachvoll, dass eine Jungfrau allein in den Bergen umherschweift und Jagd auf wilde Tiere macht. Und deshalb ist es unmöglich, dass Artemis eine Göttin ist.

Wiederum sagen sie von Aphrodite, dass sie eine Göttin sei und bald bei ihren (der Griechen) Göttern wohne, bald aber Menschen zum Ehebruch verleite. Bald aber hat sie Ares zum Liebhaber und bald Adonis d. i. Tammuz. Und einstmals wehklagte Aphrodite laut und beweinte den Tod des Tammuz. Und sie erzählen, dass sie in den Hades hinabgestiegen ist, um Adonis loszukaufen von Persephone, der Tochter des Hades. Wenn nun Aphrodite eine Göttin ist und nicht vermochte, ihrem Liebhaber in seinem Tode zu helfen, wie kann sie andern helfen? Es ist unerträglich zu hören, dass die göttliche Natur hingelange zu Weinen und Wehklagen und Ehebruch.

Wiederum sagen sie über Tammuz, dass er ein Gott sei. Und er ist ein Jäger und Ehebrecher. Und sie erzählen, dass eben dieser durch den Stoss eines Wildschweins getötet

wurde, ohne dass er sich selbst helfen konnte. Wenn er aber sich selbst nicht helfen konnte, wie sollte er das Menschengeschlecht lenken können? Und das ist unmöglich, dass ein Gott die Ehe brechen oder jagen oder durch Gewalt sterben sollte.

Ferner sagen sie von Rhea, dass sie die Mutter ihrer Götter ist, und sie erzählen von ihr, dass sie einstmals Attis zum Liebhaber hatte. Und eben diese erfreute sich verderbter Männer, zuletzt aber erhob sie Wehklagen und bejammerte ihren Liebhaber Attis. Wenn nun die Mutter ihrer Götter nicht vermochte, ihrem Liebhaber zu helfen und ihn dem Tode zu entreissen, wie vermöchte sie andern zu helfen? Es ist nun schmachvoll, dass eine Göttin wehklage und weine, und dass sie an verderbten Männern Freude habe.

Wiederum bringen sie Kore und sagen, dass sie eine Göttin ist. Und eben diese wurde von Pluton geraubt und konnte sich selbst nicht helfen. Wenn sie nun eine Göttin ist und sich selbst nicht helfen konnte, wie kann sie andern helfen? Denn ein Gott, welcher geraubt wird, ist etwas Schwächliches.

Dies alles nun, o König, haben die Griechen über ihre Götter vorgebracht und erdichtet und über sie ausgesagt. Und hieraus haben alle Menschen Vorwand genommen, um alle Gottlosigkeiten und unreinen Handlungen zu begehen. Und dadurch wurde die ganze Erde verdorben.

XII. Die Aegypter aber, weil sie um vieles schlechter und einfältiger waren, als alle Völker auf der Erde, haben auch stärker als alle Menschen geirrt. Denn nicht genügte ihnen die Religion der Barbaren und der Griechen, sondern sie haben selbst welche von der Natur der Tiere als Götter aufgestellt und selbst Gewürm, welches auf dem Trocknen und im Wasser gefunden wird. Und über die Pflanzen und das Wachstum haben sie gesagt, dass einige von ihnen Götter sind, und sie sind mehr, als alle Völker auf der Erde, durch jede Art von Thorheit und Unreinheit verderbt worden. Von Alters her nämlich verehrten sie die Isis und sagten, dass sie eine Göttin sei, welche ihren Bruder Osiris zum Gemahl hatte. Als aber Osiris von seinem Bruder Typhon getötet worden war, floh Isis mit ihrem Sohne Horos nach Byblos in Syrien und war daselbst eine bestimmte Zeit, bis ihr Sohn gross geworden war. Und er kämpfte mit

seinem Oheim Typhon und tötete ihn. Darauf kehrte Isis zurück und ging mit ihrem Sohn Horos umher und suchte den Leichnam ihres Gatten Osiris und beklagte bitterlich seinen Tod. Wenn nun Isis eine Göttin ist und ihrem Bruder und Mann Osiris nicht helfen konnte, wie sollte sie einem andern helfen können? Das ist unmöglich, dass eine göttliche Natur fürchte und fliehe oder weine und müde werde. Oder sie ist sehr elend.

Über Osiris aber sagen sie, dass er ein helfender Gott ist und von Typhon getötet wurde und sich selbst nicht helfen konnte. Es ist aber klar, dass dies von der Gottheit nicht gesagt werden darf.

Wiederum sagen sie über seinen Bruder Typhon, dass einer ein Gott sei, welcher seinen Bruder tötet und von seines Bruders Sohn und Braut getötet wird, indem er sich selbst nicht helfen konnte. Wie ist denn der, welcher sich selbst nicht hilft, ein Gott?

Weil nun die Aegypter einfältiger sind, als die übrigen Völker, so genügten ihnen diese und ähnliche Götter nicht, sondern sie legten selbst Tieren, die nicht einmal einen Odem haben [1]), den Namen von Göttern bei. Denn manche von ihnen verehren das Schaf, andre aber das Kalb, einige das Schwein, andre den Silurus und einige das Krokodil und den Sperber und den Fisch und den Ibis und den Geier und den Adler und den Raben. Einige verehren die Katze und andere den Fisch Schebbut, einige den Hund, einige die Natter und einige die Aspis und andere den Löwen und andere den Knoblauch und die Zwiebeln und die Dornen und andere den Panther und das Übrige dieser Art. Und nicht bemerken die Unglücklichen an allen diesen Dingen, dass sie nichts sind, während sie täglich an ihren Göttern sehen, dass sie gegessen werden und untergehen durch die Menschen und sogar durch ihresgleichen. Und zwar einige, indem sie verbrannt werden, und einige, indem sie sterben und verfaulen und Mist werden. Und sie begreifen nicht, dass sie auf viele Weisen zu

1) Es liegt die Vermutung nahe, dass hinter „Tieren“ (ܚܝܘ̈ܬܐ) ausgefallen sei: „und Pflanzen“ (ܘܢܨܒ̈ܬܐ), und dass sich der Relativsatz auf diese letzteren bezog. Denn im Folgenden ist nicht nur von Tieren, sondern auch von Pflanzen die Rede.

Grunde gehen. Nicht begriffen also haben die Aegypter, dass solche Dinge keine Götter sind, welche sich selbst nicht retten können. Und wenn sie denn zu ihrer eigenen Befreiung zu schwach sind, woher haben sie denn Kraft zur Befreiung ihrer Anbeter, ihnen zu helfen? Einen schweren Irrtum also haben die Aegypter begangen. einen schwereren, als alle Völker, die auf der Oberfläche der Erde leben.

XIII. Man muss sich aber über die Griechen wundern, o König, wie sie, während sie alle übrigen Völker durch ihr Gebaren und durch ihre Logik übertrafen, hinter toten Götzen und seelenlosen Bildern hergeirrt sind, während sie sehen, wie ihre Götter von ihren Künstlern gesägt und gefeilt und verkürzt und zerspalten· und verbrannt und gemalt und in jede Gestalt verändert werden. Und wenn sie alt werden und durch die Länge der Zeit untergehen, und wenn sie gegossen und zerstossen werden, — wie haben sie denn nicht von ihnen begriffen, dass sie keine Götter sind? Und diejenigen, welche ihre eigene Befreiung nicht bewerkstelligen konnten, wie können sie für die Menschen Sorge tragen?

Aber selbst ihre Schriftsteller und Philosophen haben irrtümlicher Weise über die, welche Götter sind, diejenigen, welche in der beschriebenen Weise gemacht werden[1]), (die Vorstellung) eingeführt, dass sie zur Ehre des allmächtigen Gottes gemacht werden[2]). Und in ihrem Irrtum suchen sie dieselben (die Bilder)

1) Ein ܡܬܥܒܕܝܢ (gemacht werden) ist entweder ausgefallen, oder wurde vom Syrer in Gedanken ergänzt.

2) So fasse ich die dunkle Stelle nach Melito (Cureton S. 29): „Es könnten aber Leute sagen: Wir errichten zur Ehre Gottes selbst das Standbild, damit sie nämlich ein Bild des verborgenen Gottes anbeten, und sie wissen nicht, dass Gott überall und an jedem Orte ist und niemals fern ist, und nichts ohne sein Wissen geschieht." Unser Verf. weist anders, als von Melito in der angeführten Stelle geschieht, diesen Gedanken damit zurück, dass er sagt: Ein Bild von Gott wäre nur möglich, wenn man Gott gesehen hätte oder sehen könnte, wem er gleicht. Dieses Argument findet sich bei Melito an einem andern Orte (Cureton S. 23/24): . . . „dass sie den Namen des Unwandelbaren übertragen auf wandelbare Dinge, und dass sie sich nicht scheuen, etwas Götter zu nennen, was von Menschenhänden gemacht ist, und dass sie sich erfrechen, zu einem Bilde zu machen Gott, den sie nicht gesehen haben."

Der griech. Text bietet hier etwas ganz anderes: οἱ ποιηταὶ καὶ φι-

Gott ähnlich zu machen, von welchem niemals jemand gesehen hat und auch nicht sehen kann, wem er gleicht.

Und ausser [1]) diesem führen sie über die Gottheit (die Vorstellung) ein, als ob ein Mangel bei ihr gefunden würde, dadurch, dass sie sagen, dass er (Gott) ein Schlachtopfer empfange und ein Brandopfer und Sprengopfer und das Töten von Menschen und Tempel verlange. Gott aber bedarf nichts und hat keins von diesen Dingen nötig. Und es ist klar, dass die Menschen in diesen ihren Gedanken irren.

Ihre Schriftsteller aber und Philosophen führen ein und sagen, dass die Natur aller ihrer Götter eine sei. Und sie haben nicht Gott, unsern Herrn, begriffen, welcher, während er einer ist, in allem ist. Sie irren also. Denn wenn beim Körper des Menschen, während er viele Teile hat, kein Glied sich vor dem andern fürchtet, sondern wie der Körper, während er zusammengesetzt ist, ganz mit sich übereinstimmt, so ziemt sich auch für Gott, welcher in seiner Natur (*φύσις*) einer ist, einerlei Wesen (*οὐσία*), indem er übereinstimmt in seiner Natur und in seinem Wesen und sich nicht vor sich selbst fürchtet. Wenn nun die Natur der Götter eine ist, so ist es nicht in der Ordnung, dass ein Gott den andern verfolgt, auch nicht, dass er ihn tötet oder ihm Böses zufügt. Wenn nun Götter von Göttern verfolgt und durchbohrt, einige geraubt und einige von Blitzen erschlagen worden sind, so ist es klar, dass die Natur ihrer Götter nicht eine ist. Und hieraus, o König, ist es klar, dass es ein Irrtum ist, dass sie die Naturen ihrer Götter zu einer Natur zusammenrechnen [2]).

Wenn es nun in der Ordnung ist, dass wir uns über einen Gott wundern, welcher gesehen wird und selbst nicht sieht, um wieviel mehr ist das wunderbar, dass jemand an eine Natur glaubt, welche unsichtbar ist und alles sieht [3]). Und wenn es

---

λόσοφοι θελήσαντες . . σεμνῦναι τοὺς παρ' αὐτοῖς θεούς, μειζόνως κτλ. Ich finde darin den Gedanken: Es war doch wohl die Absicht der Dichter, durch ihre Dichtungen über die Götter diese zu ehren. Diese Absicht ist aber in ihr Gegenteil umgeschlagen. Anstatt zur Ehre der Götter beizutragen, haben ihre Dichtungen durch ihren Inhalt die Schande derselben enthüllt und allen offenkundig dargelegt.

1) Wörtlich: unter diesen (Ausführungen befindet sich die folgende).

2) Im Syrischen stehen zwei Verba: rechnen und bringen.

3) Dieser Satz enthält m. E. 1) einen schiefen Gedanken (— denn es ist zwar wunderbar, dass jemand einen Gott verehrt, der gesehen wird

wiederum geziemend ist, dass man die Werke des Künstlers anschaue, so ist es noch einmal so geziemend, dass man den Schöpfer des Künstlers rühme.

Denn[1]) siehe! als die Griechen Gesetze gaben, haben sie nicht begriffen, dass sie durch ihre Gesetze ihre Götter verurteilen[2]). Denn wenn ihre Gesetze gerecht sind, so sind ihre Götter frevelhaft, welche Gesetzübertretung begangen haben, indem sie einander töteten und Zauberei trieben und die Ehe brachen und raubten und stahlen und bei Männern schliefen, abgesehen von ihren andern Thaten. Wenn aber ihre Götter recht und so, wie sie schreiben, dieses alles gethan haben, so sind die Gesetze der Griechen frevelhaft, weil sie nicht nach dem Willen ihrer Götter gegeben sind. Und dadurch ist die ganze Welt zum Irrtum gekommen.

---

und selbst nicht sieht, aber ein Christ kann es nicht für wunderbar erklären, dass jemand an eine Natur glaubt, die unsichtbar ist und alles sieht, da er selbst an ein solches Wesen glaubt —) und steht 2) wohl an unrechter Stelle. In einer abschliessenden Beurteilung des Heidentums, in welcher die parallelen Worte im griech. Text stehen, haben sie ihren guten Sinn, insofern der Verf. generalisirend die Götter des Heidentums als solche bezeichnen konnte, die gesehen werden, ohne selbst zu sehen, um solchen Nichtgöttern den unsichtbaren und doch alles sehenden als den allein wahren Gott gegenüberzustellen. Im Syrischen steht der Satz mit dem vorhergehenden nicht in Zusammenhang. Seine von der griechischen abweichende Fassung erklärt sich vielleicht daraus, dass der Syrer den griechischen Text anders las, als er uns überliefert ist. Statt *οὐ* las er *εἰ*, statt *ὀνομάζειν — θαυμάζειν*, statt *θεόν — φύσιν*, statt *τόν — τινά*. Er übersetzte also Folgendes: *εἰ γὰρ χρὴ θεὸν θαυμάζειν ὁρατὸν καὶ μὴ ὁρῶντα, πολλῷ μᾶλλον θαυμάζειν* (aus dem ersten *θαυμάζειν* ergänzt) *δεῖ τινα ἀόρατον καὶ πάντα ὁρῶσαν φύσιν σέβεσθαι·* „Glauben" für *σέβεσθαι* beruht wohl auf freier Übersetzung.

1) Die Anknüpfung durch „denn", die in dem Vorhergehenden nicht begründet ist, lässt vermuten, dass ein verbindender Gedanke ausgefallen ist.

2) Der Syrer übersetzt, als wenn er gelesen hätte: *κατακρίνουσι τῶν ἰδίων θεῶν*, während der griechische Text bietet: *κρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων*. Dem entsprechend ist der Gedankengang ein verschiedener. Während der Syrer nur den Widerspruch aufdeckt, der zwischen den Gesetzen der Griechen und ihrer Götterlehre besteht, zieht der griech. Text aus diesem Widerspruch eine Folgerung für diejenigen, welche den Göttern so gesetzwidrige Handlungen andichten.

Denn die Erzählungen von ihren Göttern sind zum Teil Mythen, zum Teil physisch, zum Teil sind sie Hymnen und Lieder.[1]) Die Hymnen und Lieder nun sind leere Worte und ein

1) Die Bezeichnungen *μυθικαὶ — φυσικαὶ — ἀλληγορικαὶ* sind entweder vom Verf. in einem andern Sinne gebraucht worden, als sonst üblich war, oder man muss annehmen, dass der Text in Unordnung geraten ist. Der Verf. scheint dem Einwand begegnen zu wollen, dass das Anstössige der Göttererzählungen schwinde, wenn man die Mythen richtig auffasse. Dem gegenüber will er m. E. darthun, dass keine der üblichen Auffassungen der Mythen genüge Die physische und allegorische seien überhaupt leeres Gerede, und wenn man sie ernstlich nähme, könne von Religion nicht mehr die Rede sein. Bei der mythologischen Auffassung aber erhalte man Götter, die keine Götter mehr sind. Wer solches thut und leidet, wie die Dichter von den Göttern erzählen, hört damit auf, ein Gott zu sein.

Zu der Annahme, dass entweder die Begriffe *μυθικαὶ — φυσικαὶ — ἀλληγορικαὶ* von dem Verf. in einem vom sonstigen Gebrauch abweichenden Sinne angewendet worden seien, oder dass die Stelle korrumpirt sei, veranlasst mich folgende Erwägung: Wenn man die Ausdrücke *μυθικαί — φυσικαὶ — ἀλληγορικαὶ* oder auch *μυθικαὶ — ἀλληγορικαί* oder *μυθικαὶ — φυσικαὶ* neben einander gestellt findet, so wird mit ihnen immer ein ganz konstanter Begriff verbunden. Die mythische oder mythologische Auffassung der Erzählungen von den Göttern war diejenige, welche diese Erzählungen so nahm, wie sie gesagt sind, von wirklichem Thun und Leiden der Götter. Dies war zunächst der Standpunkt des Volksglaubens. Sehr früh aber entdeckten wenigstens einzelne, dass die von den Dichtern in Umlauf gesetzten Erzählungen mit einer reineren Vorstellung von dem Wesen der Götter unvereinbar seien. Dieser Einsicht entsprang der Versuch, die Mythen zu interpretiren, allegorisch aufzufassen. Nun soll schon Theagenes, ein Zeitgenosse des Kambyses. auf Homer eine doppelte Art der Allegorie angewendet haben, die physische und die ethische (deorum nominibus partim elementa naturae, partim animi affectus humani significari Lobeck, Aglaoph. S. 155). Damit sind die Elemente gegeben, die unser Verf. verbindet: *μυθικαὶ — φυσικαὶ — ἠθικαὶ* (oder *ἀλληγορικαὶ* im engern Sinne). Häufig werden *ἀλληγορικῶς* und *φυσικῶς* promiscue gebraucht. Wird aber zwischen beiden unterschieden, so wird *ἀλληγορικῶς* in der Bedeutung von *ἠθικῶς* genommen.

Treten wir nach dieser Feststellung an den griech. Text heran, so erregt der Satz Anstoss: *εἰ δὲ φυσικαί, οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες.* Wenn man nämlich die Erzählungen von den Göttern *φυσικῶς* auffasst, wenn man z. B. sagt, dass Zeus den Himmel oder die Luft, Demeter die Erde, ihre Tochter Kore die Feldfrüchte, das Hinabsteigen der Kore in die Unterwelt das Absterben des Naturlebens im Winter, Dionysos den Wein, die Geburt des Hephaistos durch Hera

blosser Schall. Wenn aber diese physischen (d. h. das in ihnen Erzählte) so ausgeführt worden sind, wie sie sagen, so sind die, welche[1]) solches gethan und solches erlitten und erduldet haben, keine Götter mehr. Die Mythen aber sind flache Reden, in denen durchaus keine Kraft ist.

XIV. Lasst uns nun, o König, auch zu der Geschichte[2]) der Juden kommen und zusehen, welchen Gedanken sie über Gott haben.

Die Juden nun sagen, dass Gott einer ist, der Schöpfer von allem und allmächtig, und dass es nicht in der Ordnung ist, dass etwas anderes verehrt werde, als dieser Gott allein. Und darin kommen sie nach meiner Ansicht der Wahrheit näher, als alle Völker, dass sie vor allem Gott anbeten und nicht seine Werke. Und sie suchen Gott ähnlich zu werden durch die Menschenliebe, die sie haben, indem sie mit den Armen Erbarmen haben, die Gefangenen befreien, die Toten begraben und dem Ähnliches thun, — Dinge, welche vor Gott genehm sind und auch den Menschen gefallen, diejenigen, welche sie von ihren Vorfahren empfangen haben. Aber auch jene sind von der richtigen Erkenntnis abgeirrt und glauben in ihrem Sinne, dass sie Gott anbeten, nach den Arten ihrer Werke aber gilt ihre Anbetung den Engeln, und nicht Gott, indem sie Sabbathe beobachten und Neumonde und das Passah und das grosse Fasten und (sonstiges) Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, — Dinge, die sie nicht einmal vollkommen beobachten.

XV. Die Christen aber, o König, haben, indem sie umhergingen und suchten[3]), die Wahrheit gefunden, und wie wir aus

---

(*ἀήρ*) die Umsetzung der Luft in Feuer bedeute, — so ist der Ausdruck: *οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες* unverständlich. Denn Himmel, Luft, Wasser, Erde, Wein, Feuer u. s. w. thun und leiden nicht. Von „Göttern, welche dieses gethan und gelitten haben", kann nur die Rede sein bei der mythischen oder mythologischen Auffassung jener Erzählungen.

Die Übersetzung des Syrers beruht auf Missverständnis. Fraglich kann sein, ob er etwa statt *εἰ μὲν γάρ — εἰ δέ* gelesen hat: *αἱ μὲν γάρ — αἱ δέ* und dadurch zu seiner Einteilung der Mythen in drei Klassen veranlasst worden ist.

1) Wörtlich: nun da sie solches . . .

2) Oder Sache? Beides scheint nicht zu passen. Vielleicht ist statt ܫܪܒܐ zu lesen ܫܪܒܬܐ und zu übersetzen: Volk der Juden, — wie cp. II ܫܪܒܬܐ ܕܥܒܪܝܐ „Volksstamm der Hebräer" gesagt ist.

3) Wie Isis that.

ihren Schriften erfasst haben, kommen diese der Wahrheit und der richtigen Erkenntnis viel näher, als die übrigen Völker. Sie kennen nämlich und glauben an Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, ihn, durch den alles besteht und von dem alles kommt, ihn, der keinen andern Gott neben sich hat, ihn, von welchem sie die Befehle erhalten haben, die sie in ihren Sinn eingeschrieben haben, Befehle, die sie beobachten im Glauben und in der Erwartung der zukünftigen Welt. Deshalb treiben sie nicht Ehebruch noch Unzucht und legen kein falsches Zeugnis ab und sind nicht nach anvertrautem Gut begierig und begehren nicht, was ihnen nicht gehört, ehren Vater und Mutter und erweisen ihren Nächsten Gutes; wenn sie Richter sind, so urteilen sie mit Gerechtigkeit; Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an; was sie nicht wollen, dass andre ihnen thun, das thun sie ihnen auch nicht, und sie essen nicht von der Speise der für die Götzen dargebrachten Opfer, denn sie sind rein. Und ihre Dränger trösten [1]) sie und machen sie sich zu Freunden, ihren Feinden thun sie Gutes; ihre Frauen sind rein, o König, wie die Jungfrauen, und ihre Töchter sind züchtig. Ihre Männer enthalten sich jeder ungesetzlichen Verbindung und jeder Befleckung in der Hoffnung auf die zukünftige Vergeltung in der andern Welt. Wenn aber der eine oder andere von ihnen Knechte und Mägde oder Kinder hat, so überreden sie dieselben, Christen zu werden, wegen der Liebe zu ihnen. Und wenn sie es geworden sind, so nennen sie sie ohne Bedenken Brüder. Die fremden Götter beten sie nicht an und wandeln in aller Demut und Freundlichkeit. Falschheit wird nicht bei ihnen gefunden; sie lieben sich untereinander; von den Witwen wenden sie ihr Gesicht nicht ab, den Waisen retten sie vor dem, welcher ihm Gewalt anthut, und der, welcher hat, giebt ohne Neid dem, der nicht hat. Wenn sie einen Fremden sehen, so führen sie ihn in ihre Wohnungen und freuen sich seiner, wie eines wirklichen Bruders. Denn sie nennen sich nicht Brüder nach dem Fleisch, sondern Brüder nach dem Geist und in Gott. Wenn aber einer von ihren Armen aus der Welt hinübergeht, so trägt

---

1) Die Bemerkung von Harris, dass der Syrer besser gethan hätte, das im griechischen Text stehende παρακαλοῦσι durch „ermahnen" wiederzugeben, ist ansprechend.

ein jeder von ihnen, der ihn sieht[1]), nach seinem Vermögen Sorge für sein Begräbnis. Und wenn sie hören, dass einer von ihnen gefangen ist oder bedrängt wegen des Namens ihres Messias, so tragen sie alle für sein Bedürfnis Sorge, und wenn es möglich ist, dass er befreit werde, so befreien sie ihn. Und wenn jemand unter ihnen arm und bedürftig ist, und sie haben nicht Überschuss an Lebensmitteln, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie die Bedürftigen mit der ihnen notwendigen Speise versehen. Die Befehle ihres Messias beobachten sie mit grosser Sorgfalt. In Rechtschaffenheit und Keuschheit leben sie, wie es ihnen der Herr, ihr Gott, vorgeschrieben hat. An allen Morgen und zu allen Stunden bekennen und lobpreisen sie Gott für seine Gnadengaben an sie, und für ihre Speise und ihren Trank sagen sie ihm Dank. Wenn aber ein Gerechter von ihnen aus der Welt hinübergeht, so freuen sie sich und danken Gott, und sie geleiten seinen Körper, als wenn er nur von einem Ort zum andern wanderte. Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, bekennen sie Gott. Wenn es sich aber wieder ereignet, dass es in früher Kindheit stirbt, so danken sie Gott sehr, sintemal es ohne Sünden durch die Welt gegangen ist. Wenn sie wiederum sehen, dass jemand von ihnen in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden gestorben ist, so weinen sie über ihn bitterlich und seufzen wie über einen, der der Strafe entgegengeht.

XVI. Das ist, o König, die Vorschrift des Gesetzes der Christen und das ist ihr Wandel. Wie Menschen, welche Gott kennen, bitten sie ihn nur um Dinge, welche ihm zu geben und ihnen zu empfangen ziemen. Und so vollenden sie die Zeit ihres Lebens. Und weil sie die Wohlthaten Gottes gegen sie kennen, siehe! so sind um ihretwillen die schönen Dinge, die in der Welt sind, in Fluss.[2]) Und sicherlich: diese sind es, welche die Wahrheit gefunden haben, indem sie umhergingen und sie suchten, und aus dem, was wir begriffen haben, haben wir erfasst, dass diese allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe kommen. Die Wohlthaten aber, welche sie erweisen, verkünden sie nicht vor den Ohren der Menge und sind besorgt, dass

1) Beruht wohl auf unrichtiger Übersetzung.
2) Dem Sinne nach = existiren.

niemand sie bemerke. Sie verbergen ihre Gabe, wie jemand, der einen Schatz findet und ihn verbirgt. Und sie bemühen sich, gerecht zu sein, wie Leute, welche hoffen, ihren Messias zu sehen und von ihm die ihnen gemachten Versprechungen mit grossem Lobe zu empfangen. Ihre Worte aber und Vorschriften, o König, und die Herrlichkeit ihres Gottesdienstes und die Erwartung des Lohns ihrer Vergeltung nach dem Werke eines jeden von ihnen, welchen sie in der andern Welt erhoffen, kannst du aus ihren Schriften kennen lernen. Es genügt uns aber, dass wir in kurzen Worten Eure Majestät unterrichtet haben über das Gebaren und über die Wahrheit der Christen. Denn sicherlich: gross und bewunderungswürdig ist ihre Lehre für den, welcher sie betrachten und begreifen will. Und sicherlich: neu ist dieses Volk, und eine göttliche Beimischung ist in ihm. Nehmt also ihre Schriften und lest in ihnen, und siehe! ihr werdet finden, dass ich nicht aus mir selbst dieses vorgebracht oder wie ihr Anwalt dieses gesagt habe, sondern, sintemal ich dieses in ihren Schriften gelesen habe, habe ich es als zuverlässig betrachtet[1]), auch dasjenige, was zukünftig ist. Und deshalb war ich gezwungen, die Wahrheit anzuzeigen denen, welche ihr geneigt sind und die zukünftige Welt suchen. Und es besteht für mich kein Zweifel, dass (nur) wegen der Fürbitte der Christen die Erde (noch) besteht. Die übrigen Völker aber irren und führen irre, indem sie sich vor den Elementen der Welt wälzen, sintemal das Sehvermögen ihres Geistes nicht über sie hinausgehen will. Und sie tasten, wie im Finstern, weil sie die Wahrheit nicht erkennen wollen. Und wie Trunkene schwanken sie und werfen einander nieder und fallen.

XVII. Bis hierher[2]), o König, habe ich gesprochen. Denn über das Übrige werden, wie oben gesagt worden ist[3]), in ihren andern Schriften Worte gefunden, die schwer zu besprechen und selbst zu berichten sind, — (Dinge) welche

---

1) Statt ܐܫܪܬ (firmiter credidi Röm. 4, 21) erwartet man ein anderes Wort in dem Sinne von: so habe ich es wiedergegeben.

2) Ἕως ὧδε leitet im griech. Text den Schluss der Abhandlung ein. Dies darf als die ursprüngliche Stellung dieser Worte angesehen werden. Im syrischen Text scheinen sie zu früh zu kommen.

3) Eine solche Andeutung fehlt im Vorhergehenden.

nicht allein erzählt, sondern auch wirklich ausgeführt worden sind [1]).

Die Griechen aber, o König, weil sie hässliche Dinge thun durch ihr Beilager bei Männern und bei der Mutter, Schwester und Tochter, richten ihr unreines Lachen gegen die Christen. Die Christen aber sind rechtschaffen und fromm, und die Wahrheit steht vor ihren Augen, und ihr Sinn ist langmütig. Deshalb sind sie, während sie ihren (der Griechen) Irrtum kennen und von ihnen geschlagen werden, duldsam und ertragen sie und erweisen ihnen überschwenglich Nachsicht wie Leuten, welche der Erkenntnis ermangeln. Und für sie bringen sie Gebet dar, damit sie von ihrem Irrtum umkehren. Wenn es aber geschieht, dass einer von ihnen umkehrt, so schämt er sich vor den Christen der Werke, die er gethan hat. Und er bekennt Gott, indem er spricht: In Unwissenheit habe ich dieses gethan. Und er reinigt sein Herz, und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er sie unwissentlich begangen hat in der früheren Zeit, als er die wahre Erkenntnis der Christen verhöhnte und schmähte. Und sicherlich: glückselig ist das Christenvolk vor allen Menschen, welche auf der Erde wohnen.

Verstummen mögen nunmehr die Zungen derer, welche Leeres reden und die Christen bedrängen, und sie mögen nun die Wahrheit reden. Denn es ist ihnen viel nützlicher, dass sie den wahren Gott anbeten, als dass sie einen leeren Schall ohne Unterscheidungsvermögen anbeten. Und sicherlich: Gottes ist alles, was vom Munde der Christen gesprochen wird, und ihre Lehre ist die Pforte des Lichts.

Nahen mögen ihr also alle, welche Gott nicht kennen, und unzerstörbare Worte empfangen, diejenigen, welche von Zeit und Ewigkeit her sind. Sie mögen also zuvorkommen dem gewaltigen Gericht, welches durch Jesus, den Messias, über das ganze Menschengeschlecht kommen wird.

[Ende der Apologie des Philosophen Aristides.]

---

3) Der letzte Relativsatz, der noch an „Worte" angeschlossen ist, beruht wohl auf unrichtiger Übersetzung des (überarbeiteten) griech. Textes. Was der Verf. dabei im Auge hat, ist zweifelhaft.

Erster Anhang.

Beiträge zur Textvergleichung.

Zur Überschrift.

Die Worte des syrischen Textes: „Apologie, welche der Philosoph Aristides vor dem König Hadrian über die Verehrung Gottes (des Allmächtigen?) gehalten hat“ — scheinen eine von dem Veranstalter des Sammelbandes[1]), in welchem sich die Apologie des Aristides findet, herrührende Überschrift zu sein, welche kurz die nunmehr folgende Schrift charakterisiren soll, indem sie ihre Gattung (Apologie), ihren Verfasser, ihren Adressaten und ihren Gegenstand feststellt. Dass der Adressat einfach Hadrian genannt wird, mag darauf beruhen, dass der Verfasser dieser Überschrift nicht mehrere Kaiser dieses Namens unterschied. Das Folgende dagegen: „An den Kaiser Titus u. s. w.“ ist als Bestandteil der Schrift des Aristides selbst gedacht.

Zweifelhaft kann man sein über die Beziehung von ܐܚܝܕ (ܟܘܠ) ܟܠ = allmächtig. Nach der Interpunktion ist es Bezeichnung des Kaisers, wobei nur anzunehmen wäre, dass vor ܐܚܝܕ ein ܠ ausgefallen sei. Doch ist schwer zu glauben, dass der christliche Syrer einem Menschen, und wäre es auch der römische Kaiser, das Prädikat beigelegt habe, das er sonst nur von Gott gebraucht.

Nun setzt aber der Armenier bei seiner Überschrift: „An den Imperator Adrianus Cäsar“ ein etwa dem griechischen *αὐτοκράτορι* entsprechendes Wort voraus, das man auch im syrischen Texte nicht gern missen möchte. Daher lässt sich vermuten,

1) Die Entstehung desselben fällt, wie Herr Prof. Sachau auf Grund des vom Herausgeber des syrischen Textes beigefügten Facsimile der Handschrift urteilt, in die 2. Hälfte des 6. Jahrhunderts.

dass ܐܚܝܕ ܟܠ nicht ursprünglich war, sondern durch die Flüchtigkeit eines Abschreibers entstanden ist. Vielleicht stand an seiner Stelle ursprünglich ܐܚܝܕ ܫܘܠܛܢܐ = qui imperium, potestatem habet, wie auch ܐܚܝܕ ܫܘܠܛܢܐ ܡܠܟܐ in der Titulatur des Kaisers angewendet wird. Dies käme auch, äusserlich betrachtet, dem ܐܚܝܕ ܟܠ nahe. Im Griechischen dürfte *αὐτοκράτορι* gestanden haben, wenn sich auch die Begriffe „Machthaber“ und *αὐτοκράτωρ* nicht vollständig decken.

Wegen der Genauigkeit, mit welcher sowohl der Kaiser, als auch der Verfasser der Apologie bezeichnet sind, wird man geneigt sein, diese Adresse für ursprünglich zu halten, die des Armeniers dagegen für verstümmelt. Doch ist dieser Schluss nicht ganz sicher.

I. Der syrische Text enthält im wesentlichen folgende Bestimmungen mehr als der griechische:

Gott ist seinem Wesen nach unerforschlich;
er hat alles um des Menschen willen gemacht;
es ist nützlich, Gott zu fürchten, den Menschen aber nicht zu bedrücken;
Gott ist nicht geboren, nicht gemacht, eine beständige Natur;
Erklärung von „vollkommen“ und „anfangslos“ in der Anwendung auf Gott;
Gott hat keinen Namen;
er hat keine Gestalt und Glieder;
er ist weder männlich, noch weiblich;
die Himmel umgrenzen ihn nicht;
er hat keinen Gegner.

Obwohl unser Apologet zu einer breiteren Erörterung über das Wesen Gottes keine Veranlassung hatte, da er nicht eine Abhandlung über Gott, sondern über die Vorzüglichkeit des Christentums vor dem Heiden- und Judentum schreiben wollte, so sind die Ausführungen, die im überlieferten griechischen Text fehlen, doch der Art, dass sie ebenso gut, wie die beiden Texten gemeinsamen, von einem Philosophen der 1. Hälfte des 2. Jahrh., zumal einem unter den Einflüssen des Christentums stehenden, herrühren können, da sie nichts enthalten, was jener Zeit unangemessen wäre. Ich setze dabei voraus, dass die Bestimmung: Gott ist nicht geboren — als Gegensatz gegen die geborenen

griechischen und andern Götter gemeint sei. Müsste man annehmen, dass die Nebeneinanderstellung: „nicht geboren — nicht gemacht (geschaffen)“ — von den bei der christologischen Dogmenentwickelung hervorgetretenen Differenzirungen beeinflusst sei, so wäre sie dem Aristides abzusprechen und als späterer Einschub charakterisirt.

Wenn aber auch die hervorgehobenen Bestimmungen Eigentum des Aristides sein können, so ist damit noch nicht erwiesen, dass sie es auch wirklich sind. Es ist nicht ausgeschlossen, dass sie Erweiterungen eines späteren griechischen Bearbeiters darstellen, auf dessen Hand mir auch sonst mancherlei Spuren zu deuten scheinen. Einen griechischen Text setzen sie allerdings voraus, da sie sich, obwohl mit manchen Abweichungen im einzelnen, auch in der armenischen Übersetzung finden, diese aber gleich der syrischen nach v. Himpel's Urteil auf einem griechischen Original beruht. Am wenigsten möchte ich annehmen, dass ein vorhandener ausführlicherer Originaltext des I. cap. vom Verfasser des Barlaam und Joasaph gekürzt worden sei. Zu einem solchen Verfahren hatte dieser keinen ersichtlichen Grund. Vielmehr dürfte derselbe, wenn der ursprüngliche Text umfangreicher gewesen sein sollte, einen schon gekürzten Text vorgefunden haben.

Der Satz: „Ich bin der Ansicht, dass es nützlich ist, dass jemand Gott fürchtet, den Menschen aber nicht bedrückt“ — gehört genau genommen nicht in den Zusammenhang, in dem er steht, da er keine Aussage über Gott enthält. Am ehesten könnte man ihn als einen Abschluss der Bestimmungen über Gott betrachten, wobei dann das Folgende: Ich sage aber . . . den Eindruck späterer Erweiterung machen würde.

II. Die im griechischen Text gegebene Einteilung der Menschen in drei Klassen: 1) in die Verehrer vieler Götter, als deren Repräsentanten die Chaldäer, Griechen und Aegypter aufgestellt werden, weil diese für die übrigen Völker die Lehrer der Vielgötterei gewesen seien, — 2) die Juden und 3) die Christen — ist nicht nur sachlich und klar, sondern hat auch dies für sich, dass ihr der Gang der Abhandlung durchaus entspricht. Zunächst geht aus ihr deutlich hervor, nach welchem Prinzip sie aufgestellt ist: die Völker werden klassifizirt rücksichtlich der Religion, — was für eine Schrift, die eine Untersuchung über die wahre Religion

geben will, die angemessenste Einteilung war. Sodann verläuft die Ausführung nach der in der Disposition vorgezeichneten Ordnung. Denn es werden in drei Hauptteilen Heidentum, Judentum und Christentum, und ebenso in drei koordinirten Unterabschnitten des ersten Teils Chaldäer, Griechen und Aegypter besprochen.

In beiderlei Hinsicht steht ihr die vom Syrer und Armenier befolgte Vierteilung: Barbaren, Griechen, Juden, Christen — nach. Weder deutet sie selbst einen Einteilungsgrund an, noch decken sich Disposition und Ausführung. Denn es ist inkonsequent, dass der Verfasser zuerst die Religion aller nicht griechischen Völker unter der Rubrik „Religion der Barbaren“ gemeinsam behandelt, und dann doch wieder derjenigen der Aegypter, welche unzweifelhaft zu den Barbaren zählten, eine gesonderte Besprechung widmet, und zwar ohne jede Motivirung. Es liesse sich verstehen, wenn der Aegypter im Anschluss an die Behandlung der Barbaren besonders gedacht würde, etwa mit der Begründung, dass dies wegen der auffallenden Besonderheiten ihrer Religion nötig sei. Aber das ist nicht der Fall; vielmehr folgt die Ausführung über sie derjenigen über die Griechen, und zwar ohne Begründung, als verstehe sich das von selbst und folge unmittelbar aus der vorangestellten Disposition, — was nur bei der Disposition des griechischen Textes zutrifft. Will man aber das Anstössige der besondern Behandlung der aegyptischen Religion durch die Annahme beseitigen, dass der Verfasser mit dem Abschnitt über die Aegypter einen selbständigen Zweck nicht verfolge, sondern dass dieser nur als ein Annex zu dem Abschnitt über die griechische Religion betrachtet sein wolle, so lässt sich dagegen Folgendes einwenden: 1) ist unter allen Umständen die Stellung der Aegypter hinter den Barbaren die sachgemässe, wenn eine andere nicht in der Disposition begründet ist; 2) macht die Komposition des Abschnittes über die Aegypter ebenso den Eindruck, dass er als selbständiges Glied der Darstellung des Heidentums gemeint ist, wie diejenigen, welche von den Barbaren (Chaldäern) und Griechen handeln, und 3) würde diese Annahme nur dann eine gewisse Berechtigung haben, wenn erwiesen wäre, dass der Syrer den ursprünglichen Text wiedergebe. Dann wäre allerdings die Möglichkeit gegeben, den Abschnitt über die Aegypter als einen Einschub in die Besprechung der Griechen

zu betrachten, da cp. XIII beim Syrer lediglich von den Griechen redet, demnach der Abschnitt über die Aegypter von zwei getrennten Teilen der Behandlung der griechischen Religion umfasst würde. Aber dieser Nachweis scheint mir zur Zeit noch nicht erbracht zu sein, im griechischen Text aber ist cp. XIII von den Chaldäern, Griechen und Aegyptern und ihren Dichtern und Philosophen ausgesagt, nicht allein von den Griechen, und bildet einen passenden Abschluss der Besprechung des gesamten Heidentums. Auch widerspricht sein Inhalt dieser Angabe nicht, wenn auch einige Vorwürfe speziell die Griechen treffen. War es doch nicht nur von den Griechen, sondern auch von den Barbaren (Chaldäern, Aegyptern) unvernünftig, dass sie Bilder für Götter hielten, trotzdem sie sahen, wie diese Götter von den Künstlern durch Bearbeitung mit Säge, Beil, Meissel u. s. w. hergestellt, und wie sie vom Zahn der Zeit zernagt wurden. Die Griechen konnte der Vorwurf nur in höherem Grade treffen, weil sie dem Verfasser für weiser, als alle andern Völker gelten. Und wenn die Opfer verworfen werden unter der irrigen Voraussetzung, als beruhten sie lediglich auf dem Glauben, dass die Gottheit ihrer bedürfe, so traf der hierin enthaltene Vorwurf das gesamte Heidentum. Auch wurden nicht allein die Erzählungen von den griechischen Göttern mythisch, physisch und allegorisch aufgefasst, sondern auch die von den aegyptischen, wie man aus Plutarch, de Iside et Os. ersehen kann. Dass aber der Verfasser den Widerspruch, der zwischen den Göttererzählungen und den Gesetzen besteht, nur durch das Beispiel der Griechen belegt, erklärt sich ohne Schwierigkeit daraus, dass ihm einerseits die Griechen am nächsten standen, andrerseits die Gesetze der Chaldäer und Aegypter nicht bekannt waren. So liegt auch cp. XIII, wie es der griechische Text bietet, innerhalb des Rahmens der zugleich mit der Dreiteilung der Völker aufgestellten Disposition.

Schliesslich mag noch erwähnt werden, dass auch die Praedic. Petri (Clem. A. Strom. VI. 39 ff.) die Völker in drei Klassen teilt: *Ἕλληνες* (Heiden), *Ἰουδαῖοι*, *Χριστιανοί*, wobei die Religion der Christen ausdrücklich als *τρίτον γένος* bezeichnet wird. Erwägt man, wie viele Berührungen unsre Apologie in Gedanken und einzelnen Ausdrücken mit der Praedic. Petri hat (vgl. cp. 43. 48. 128), so drängt sich die Vermutung auf, dass diese Schrift von

Aristides gekannt und benutzt worden sei. Dann aber ist es wahrscheinlich, dass Aristides auch in der Klassifizirung der Völker dieser Quelle gefolgt ist, um so mehr, als die in derselben gebotene Einteilung sich ihm durch ihre Sachlichkeit empfehlen musste.

Die Bedenken nun, die sich gegen die Ursprünglichkeit der Vierteilung aus der Nichtübereinstimmung von Disposition und Ausführung erheben, werden verstärkt durch die auf die Vierteilung folgende und auf sie gegründete, daher natürlich im griechischen Text fehlende Genealogie. Diese sticht zunächst durch ihre Verworrenheit hervor. Man sieht nicht recht, ob sie von der Volksabstammung redet, oder von der Herleitung der Religionen. In der armenischen Übersetzung zwar scheint schlechthin die natürliche Abstammung gemeint zu sein. Der Übersetzer gebraucht viermal denselben Ausdruck: sie leiten ihr Geschlecht ab (*γενεαλογοῦνται*) —, was sich denn seltsam genug bei den Christen ausnimmt, bei denen es sich um eine Herleitung der Nationalität nicht handeln kann. Oder setzt der Übersetzer die Beziehung auf die Religionen als selbstverständlich voraus? Aber damit lässt sich nicht vereinigen, dass er bei den Griechen Helenos, Aiolos, Xuthos, Inachos, Phoroneus u. s. w. nennt, bei den Juden Abraham, welche doch nur als Stammväter der beiden Völker in Betracht kommen konnten. Er hätte sonst bei den Griechen sich mit der Angabe begnügen müssen: Die Griechen nennen als ihren obersten Gott den Zeus.

Doch wenden wir uns zum Syrer! Dieser will augenscheinlich eine Herleitung der Religionen geben. Denn er sagt einerseits von den Barbaren: sie rechnen den Anfang der Art ihrer Religion . . ., andrerseits von den Christen: sie rechnen den Anfang ihrer Religion . . . Aber schon bei den Griechen verlässt er die Beziehung auf die Religion, denn er nennt Namen von Männern, die mit dieser nichts zu thun hatten, sondern als die Gründer des griechischen Volkstums angesehen wurden. Die wie beiläufige Bemerkung über Hellen, dass er ein Sohn des Zeus sei, kann nicht als eine Genealogie der griechischen Religion betrachtet werden. Sonst hätte sich der Verfasser mit seiner eigenen späteren Ausführung in Widerspruch gesetzt, in welcher er die griechische Religion bis auf Kronos zurückführt. Was ferner über die Juden gesagt ist, enthält nichts anderes, als die Worte des

griechischen Textes cp. XIV besagen: *οὗτοι ἀπόγονοι ὄντες τοῦ Ἀβραάμ,* bezieht sich also durchaus auf die Volksabstammung.

Soviel über die Unklarheit dieser Genealogie. Ausser dieser erregt aber auch manches andere Anstoss.

Da in der speziellen Ausführung gesagt ist: Vor allem führen die Griechen als Gott den Kronos ein . . ., der Rhea sich zum Weibe nahm, — so würden wir in der Genealogie den Satz erwarten: Die Griechen rechnen den Anfang der Art ihrer Religion von Kronos und Rhea. Statt dessen finden wir: Die Barbaren rechnen den Anfang der Art ihrer Religion von Kronos und Rhea und ihren übrigen Göttern! Diese Aufstellungen stehen offenbar in Widerspruch und können ohne jeden erläuternden Zusatz, wie sie dastehen, nicht von demselben Verfasser herrühren.

Nun wird man vielleicht darauf hinweisen, dass ja die Griechen ganz gewöhnlich die Götter fremder Völker den einheimischen gleichgesetzt hätten, dass daher Aristides mit vollem Recht von Kronos und Rhea als von Göttern der Barbaren habe sprechen können. Dieser Einwurf ist nicht unberechtigt: in der That werden sowohl assyrisch-babylonische als aegyptische Götter mit Kronos und Rhea identificirt. So wird, um nur einiges anzuführen, von assyrisch-babylonischen Göttern dem Kronos gleichgesetzt *Ἥλιος* (Šamaš) Diod. 2, 30, ferner Bel Euseb. pr. ev. I, 107. Damascius, vita Isid., Phot. p. 343 und sonst, der Gott des Meeres (Ea) bei Hesychius; — von den aegyptischen Seb. Und Rhea ist bei Diodor ebenfalls nicht nur assyrisch-babylonische Göttin (2, 8, 9), sondern auch aegyptische als Mutter von Osiris und Isis (1, 12). Aber durch diese Thatsache werden die Anstösse nicht beseitigt.

Es muss schon auffallen, dass ein Schriftsteller, der zuerst die Griechen und Barbaren weit von einander trennt, eben dieselben in der höchsten Angelegenheit, der Religion, verbindet, indem er ihnen den Glauben an dieselben höchsten Götter zuschreibt. Aber geradezu unerklärlich ist es, dass, nachdem in der Genealogie Kronos und Rhea als höchste Götter der Barbaren aufgestellt sind, die spezielle Ausführung über diese Götter vollständig schweigt. Und doch ist es so. Denn bei Besprechung der Religion der Barbaren wird weder Kronos noch Rhea erwähnt; da sind nur die Elemente und sonstigen Geschöpfe und

die von ihnen gemachten Bilder Gegenstände der Verehrung, also durchaus keine irgendwie persönlich gedachten Wesen, wie es doch Kronos und Rhea unzweifelhaft waren. Ich möchte glauben, dass man, wenn man diesen Umstand erwägt, *οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως*, um mit Philo zu reden, zur Annahme der Verschiedenheit des Verfassers der Genealogie und der Ausführung gelangt.

Aber ich kann noch auf einen andern Widerspruch zwischen Genealogie und Ausführung aufmerksam machen. In der letzteren wird Dionysos lediglich als Gott behandelt, in der ersteren dagegen erscheint er unter den Stammvätern des griechischen Volkes, also unter solchen, die von den Griechen niemals für Götter gehalten worden sind.

Fasse ich das Gesagte zusammen, so ergiebt sich mir Folgendes: Sowohl die Vierteilung der Völker an sich und der Inhalt der auf sie gegründeten Genealogie, als auch besonders der Umstand, dass beide mit der folgenden Ausführung nicht nur nicht übereinstimmen, sondern ihr selbst widersprechen, nötigen zu der Annahme, dass Vierteilung und Genealogie nicht von demselben Verfasser herrühren, der die Ausführung geschrieben hat, mithin nicht ursprünglich sind. Da sie nun sowohl in der syrischen, als auch in der armenischen Übersetzung enthalten sind, diese aber beide auf einem griechischen Text beruhen, so ist anzunehmen, dass beiden Übersetzungen ein überarbeiteter griechischer Text zu Grunde gelegen hat.

Es könnte aber jemand sagen, dass die entgegengesetzte Annahme über das Verhältnis der griechischen Disposition zu der im syrischen Text vorliegenden näher liege, nämlich die, dass die syrische Übersetzung das Ursprüngliche biete, und dass der Verfasser des Barlaam und Joasaph den ursprünglichen Text seinem Zwecke entsprechend umgeformt habe. Wenn dieser dem Eremiten Nahor die Apologie des Aristides in den Mund legt und zwar so, als ob es eine von ihm improvisirte Anrede an den heidnischen König Abenner wäre, wenn er eine Reihe von Sätzen (cp. VIII *οὓς ἐκεῖνοι — πράξεσι*) ganz aus der Apologie heraushebt und in einen andern Zusammenhang versetzt, wenn er den Abschnitt über die Juden vermutlich umgestaltet, auch am Schluss einen kurzen Passus in die Apologie eingeschoben hat, — so kann er auch hier geändert haben. Ich räume ein, dass dies

möglich ist. Man kann es dem gebildeten und geistesgewandten Verfasser des 'Barlaam' wohl zutrauen, dass er durch Veränderung der Disposition die vorher fehlende Übereinstimmung zwischen letzterer und der speziellen Ausführung hergestellt, dass er das seltsame *βάρβαροι* durchaus treffend mit *Χαλδαῖοι* vertauscht, die Anstösse, die sich aus der Genealogie ergeben, durch Weglassung eines Teils derselben und durch Umsetzung eines andern beseitigt habe. Derselbe wäre in diesem Falle ein besserer Dolmetscher der Absichten des Apologeten gewesen, als dieser selbst. Indessen würde ich mich zu dieser Annahme nur dann verstehen, wenn ich für möglich hielte, dass die Disposition mit der Vierteilung der Völker nebst der Genealogie und die folgende Ausführung das Werk desselben Verfassers sei, — was nicht der Fall ist.

Fragt man nun, was einen Bearbeiter veranlassen konnte, die sachgemässe Disposition mit der Dreiteilung durch die Vierteilung zu ersetzen, so kann ich hierüber nur eine Vermutung aussprechen. Vielleicht bot der griechische Ausdruck selbst die Veranlassung. Die Worte: *οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν* gewinnen einen verschiedenen Sinn, je nachdem man auf *θεῶν* den Nachdruck legt und die Pluralität urgirt (die Verehrer von Göttern, also einer Mehrheit) oder *τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων* accentuirt (die Verehrer der bei Euch geltenden Götter). Wer die Stelle mit der letzteren Betonung fasste, dem konnte es scheinen, als umfasse diese Bezeichnung nicht das gesamte Heidentum. Daher konnte er glauben, auch das ausser dem griechisch-römischen bestehende Heidentum in die Einteilung mit aufnehmen zu müssen, und hierfür bot sich ihm ganz natürlich die Bezeichnung „Barbaren" dar.

Die Einfügung der Genealogie aber erklärt sich vielleicht auf folgende Art: In cp. XIV des griechischen Textes findet sich vor der Besprechung der Religion der Juden eine Notiz über ihre Abstammung und Geschichte, in cp. XV eine Herleitung des *γένος* und *ὄνομα* der Christen, — Nachrichten, welche an ihrem Standort ganz berechtigt erscheinen und nicht den Eindruck machen, als ob sie aus einem andern Zusammenhang hierher versetzt worden wären. Die Gleichmässigkeit der Behandlung schien nun dem Bearbeiter zu erfordern, dass auch den Barbaren und Griechen eine Genealogie gegeben werde, und so gestaltete

er unter Benutzung der in cp. XIV. XV enthaltenen Elemente seinen der syrischen und armenischen Übersetzung zu Grunde liegenden Text. Die Wendung, mit welcher der Syrer den Übergang zur speziellen Ausführung macht: Es giebt also vier Klassen von Menschen, wie ich vorher gesagt habe ... scheint mir den Einschub mehr zu verraten, als zu verdecken.

III. Die Übereinstimmung der syrischen Übersetzung mit dem überlieferten griechischen Text ist im ganzen so gross, dass ich glauben möchte, dem Syrer habe kein anders gestalteter griechischer Text vorgelegen. Die mehrere Zeilen umfassende Auslassung am Anfang des cp. rührt möglicher Weise vom Abschreiber her, die Umstellungen und Erweiterungen können leicht Werk des Übersetzers sein. Man darf vom Syrer keine bis aufs Wort genaue Wiedergabe des griechischen Textes erwarten. Derselbe legt sich den Text nach seiner Art zurecht, nimmt Umstellungen vor, giebt statt einer Übersetzung eine Erklärung und hält auch Erweiterungen für erlaubt. Daher läuft derjenige, welcher angesichts der zahlreichen Divergenzen der beiden Texte den Versuch macht, aus der syrischen Übersetzung den unverfälschten Urtext zu ermitteln, Gefahr, häufig etwas für Aristideisch zu erklären, was Deutung und Erweiterung des Übersetzers ist. Bei dieser Auffassung der Sachlage werde ich von detaillirten, die wörtliche Rekonstruktion des ursprünglichen Textes bezweckenden Bestimmungen Abstand nehmen und mich darauf beschränken, den allgemeinen Eindruck wiederzugeben, den die Vergleichung beider Texte auf mich gemacht hat, und einzelne Stellen zu erörtern.

IV. Im ersten Absatz heisst es im griechischen Text von den Elementen: *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ, ὅς ἐστιν ἄφθαρτος* . ., beim Syrer dagegen: „(ein Geschöpf), welches nach dem Gleichnis des Menschen ist. Gott aber ist . . .“

Die Redewendung *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παράγειν* und eine ähnliche findet sich mehrfach in dem Roman Barlaam und Joas. (Boissonade Anecdota IV). So heisst es S. 45: *ὁ τὰ πάντα ἐκ μὴ ὄντων ὑποστησάμενος* — 188: (*Χριστὸς*) *τὴν ὁρατὴν ταύτην καὶ ἀόρατον κτίσιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραγαγών* — 286: *δι᾽ οὗ τὰ πάντα ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παρήχθη*. Ebenso findet sich etwas dem *ὁ ὄντως θεός* Ähnliches: *τὸν ὄντως ὄντα θεόν*

(S. 51). Hiernach könnte es scheinen, dass der Verfasser des 'Barlaam' eine ihm geläufige Wendung in den Text der Apologie eingefügt habe. Indessen habe ich öfter beim Lesen des Romans den Eindruck gehabt, dass die Redeweise des Verfassers umgekehrt durch Ausdrücke der Apologie beeinflusst ist, sodass ich aus dem mehrfachen Vorkommen der Wendung *ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παράγειν* im Roman noch nicht ihre Unechtheit herzuleiten vermag. Vielleicht ist die Wiedergabe des Syrers: „welches nach dem Gleichnis des Menschen ist. Gott aber ...“ nur ein Quidproquo.

In der Besprechung der Kreaturen und insbesondere der Elemente macht im griechischen Text den Anfang ein Abschnitt über den *οὐρανός*, der beim Syrer ganz fehlt. Wenn derselbe nicht ursprünglich war, so ist schwer ersichtlich, was zu seiner Einfügung Anlass geben konnte, da er kein Moment enthält, welches für die gesamte Argumentation ein besonderes Gewicht hätte. Andrerseits konnte der Himmel nebst den Sternen mit Fug an erster Stelle genannt werden. Ist doch dem Verfasser die Zusammenfassung der Geschöpfe durch: Himmel, Erde, Meer, Sonne, Mond und das Übrige oder *καὶ τὰ λοιπὰ στοιχεῖα ἢ φωστῆρες* — eine geläufige, da sie sich sowohl am Eingang der Schrift, als auch in cp. III des kaum zu beanstandenden griechischen Textes findet. Daher müsste die Nichterwähnung des Himmels mehr auffallen, als seine Erwähnung. Da der Verfasser den Begriff der *στοιχεῖα* nicht in strengem Sinne fasst, wie daraus hervorgeht, dass er Sonne, Mond und selbst den Menschen in dem Abschnitt über die *στοιχεῖα* mit behandelt, während doch nicht einmal Sonne und Mond *στοιχεῖα* im eigentlichen Sinne des Worts genannt werden konnten, geschweige denn der Mensch, — kann die Erwähnung des Himmels nicht befremden. Auch Philo (de decem orac. M II S. 189) erwähnt die göttliche Verehrung des *οὐρανός*, wenn er sagt: *Ἐκτεθειώκασι γὰρ οἱ μὲν τὰς τέσσαρας ἀρχάς, γῆν καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα καὶ πῦρ· οἱ δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἄλλους πλανήτας καὶ ἀπλανεῖς ἀστέρας· οἱ δὲ μόνον τὸν οὐρανόν, οἱ δὲ τὸν σύμπαντα κόσμον.* Nun enthält allerdings die Ausführung über den Himmel einiges Seltsame, wie in den Worten: *ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται* und in der daran geknüpften Erklärung und Folgerung, auch in dem gegen das Ende stehenden Ausdruck *σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ.* Aber dies kann nicht bestimmen, den

ganzen Abschnitt für eingeschoben zu halten. Denn einmal war der Verfasser der Apologie nach dem Gesamteindruck seiner Abhandlung weder stark im Philosophiren, noch auch tiefer gebildet, zum andern ist der griechische Text möglicher Weise nicht korrekt überliefert.

In dem Abschnitt über die Erde, in welchem der griechische und der syrische Text bis auf wenige Worte, die vielleicht auf anderer Lesung beruhen, übereinstimmen, hat der Syrer den Schlusssatz: „Das aber ist nicht möglich, dass eine heilige, geehrte, glückselige und unzerstörbare Natur auch nur eins von diesen Dingen zulässt". Die Ausdrücke: glückselige und unzerstörbare Natur, *μακαρία καὶ ἄφθαρτος φύσις*, deuten auf griechischen Ursprung hin. Entweder rührt der Satz von einem griechischen Bearbeiter her, — dann wäre sein Fehlen im überlieferten griechischen Text erklärt —, oder vom Apologeten selbst und ist dann im griechischen Text ausgefallen. Auf wessen Rechnung die Bezeichnung „heilige und geehrte Natur" zu setzen ist, ist mir zweifelhaft.

V. Das Wasser. Die Abweichungen des syrischen Textes vom griechischen sind wohl nur erklärende Erweiterungen des Übersetzers. So setzen die Worte: „lässt seine Natur untergehen, indem es gekocht wird . . ." neben *φθείρεται* und *ἀλλοιοῦται* wohl kaum einen dritten griechischen Ausdruck voraus. Der Zusatz zu *αἵμασι μολυνόμενον* (*μιγνύμενον*?): „der Getöteten" wird aus dem Abschnitt über die Erde (*αἵμασι φονευομένων μιαίνεται*) eingetragen sein, ebenso die weitere Bestimmung: „durch den Schmutz der Menschen und Tiere." Bei dem Ausdruck: „Zwang der Leitungen" — syrisch agôgê — möchte man versucht sein, etwa folgenden ursprünglichen Text anzunehmen: *ἀνάγκῃ ἀγωγῶν εἰς κήπους καὶ ἄλλους τόπους εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων πλύσιν ἀγόμενον*, weil die Bezeichnung agôgê wie Herübernahme eines griechischen *ἀγωγοί* (aquae ductus) aussieht. Doch ist die folgende Bestimmung: „damit es sammle und fortschaffe den Unrat der Menschen" und die Nichterwähnung des für die Gärten allein in Betracht kommenden Zwecks der Bewässerung so auffallend, dass es mir zweifelhaft wird, ob dem Übersetzer ein anderer, als der überlieferte griechische Text vorgelegen hat, oder ob wir in dem, was er über den griechischen Text hinaus bietet, eine Zuthat von seiner Seite zu erkennen haben.

Das Feuer. Beim Syrer fehlen die Worte des griechischen Textes: *περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον.* Doch scheinen diese ursprünglich zu sein, da die Verbindung *καταχυριεύεται εἰς ἕψησιν* schwerlich griechisch ist. Ebenso ist *παντοδαπῶν* unübersetzt geblieben. Ferner hat der Syrer an die Stelle von *ἔτι δὲ καὶ νεκρῶν σωμάτων* etwas ganz anderes gesetzt, entweder, weil er eine andere Lesart hatte (*χωνευμάτων*?), oder, was wahrscheinlicher ist, weil er an der Verbindung „Braten von Fleisch und (Verbrennen) von Leichnamen“ Anstoss nahm. Im Zusammenhange mit dieser Änderung fügte der Übersetzer auch die Anrede „Eure Majestät“ ein, die in dieser Form auf keinem griechischen Ausdruck beruht, übrigens auch durch nichts motivirt erscheint.

Das Wehen der Winde. Dass unser Philosoph, anstatt über die Luft zu sprechen, von den Winden oder der fliessenden, bewegten Luft (Schol. zu Arat's Phaen. 847: *καὶ γὰρ ὁ ἄνεμος οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ ἀὴρ ῥέων καὶ ποιὰν λαμβάνων κίνησιν*) redet, ist auffällig. Noch auffälliger aber ist das Verhältnis des syrischen Textes zum griechischen. Was der Syrer giebt, sieht weniger einer Übersetzung, als einer freien Bearbeitung und Erweiterung des griechischen Textes ähnlich. Zu einer solchen konnte der allgemeine Ausdruck *καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν χρείας* verleiten

Die Erwähnung der Bäume, Früchte und Saaten beruht vielleicht auf Herübernahme der *φυτὰ καὶ βλαστά* aus dem Abschnitt über die Sonne, eben daher stammen wohl die Worte *καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα.* Letztere gaben dann möglicher Weise Veranlassung zur Entwickelung des Gegensatzes: Nicht nur von Gott werden die Winde beherrscht, sondern selbst von den Menschen — ein Gedanke, der durch das vorangestellte *φανερὸν γάρ ἐστιν, ὅτι δουλεύει ἑτέρῳ* nicht indicirt war. Bei der charakterisirten Sachlage unternehme ich es nicht, in Erörterungen darüber einzutreten, ob nicht doch einige Bestimmungen des syrischen Textes, die im überlieferten griechischen Text fehlen, als ursprünglich anzusprechen seien, oder doch wenigstens einen griechischen Text voraussetzen.

VI. Die Sonne. Der griechische Text hat hier den dunkeln Ausdruck *μερισμὸν* (*-οὺς*) *ἔχοντα*: Die Sonne hat eine Teilung oder Teilungen. Die üblichen Bedeutungen von *μερισμός* ergeben keinen erträglichen Sinn. Auch ist wohl die Deutung ausgeschlossen:

Die Sonne gehört zu den *μεριστά*. Wahrscheinlich liegt eine Textverderbnis vor. Nicht weniger dunkel ist der vom Syrer, wie mir scheint, aus diesem Ausdruck entwickelte Gedanke: „Obwohl sie eins ist in ihrer Natur, ist sie vielen Teilen beigemischt.“

Die Bestimmung, die nur dem Syrer angehört, dass die Sonne durch ihren Lauf an der Berechnung teilhat, ebenso wie die übrigen Sterne, was wohl heissen soll, dass sie der Berechnung unterliegt, — braucht nicht notwendig auf einem griechischen Text zu beruhen, sondern kann auch deutende Zuthat des Syrers sein. Ebenso können die übrigen Abweichungen den Übersetzer zum Urheber haben. Merkwürdig ist das Fehlen der Bestimmung *καὶ ἐκλείποντα τοῦ φωτός*. Der Abschnitt über den Mond, wie ihn der griechische Text hat, wird ursprünglich sein, da, wenn er dies nicht war, sich nicht begreifen lässt, wie jemand auf den Gedanken kommen konnte, ihn zu gestalten, wohl aber erklärlich ist, dass jemand versucht sein konnte, ihn bis auf die kurze Notiz zusammenzuziehen: Auf dieselbe Art auch der Mond.

VII. Der Abschnitt über den Menschen (Menschen der Vorzeit beim Syrer) bietet mancherlei Schwierigkeiten. Zunächst weiss man nicht, wen der Verfasser des griechischen Textes im Auge hat, wenn er sagt: *οἱ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεόν* ... Denn die Chaldäer, von denen er nach der Disposition reden soll, glaubten nicht, dass der Mensch Gott sei, verehrten auch nicht Menschen als Götter. Seine Behauptung würde sich demnach als Irrtum darstellen, und ein solcher kann wohl vorliegen. Wahrscheinlich aber gelangte er weniger durch die Kenntnis von bestimmten, für seine Ansicht sprechenden Thatsachen zu seiner Aufstellung, als durch den Gang seiner Gedankenentwickelung, welcher folgender gewesen sein mag: Wie die Elemente und andere im Bereich der *κτίσις* liegende Dinge nicht Götter sind und sein können, so kann auch der demselben Gebiete angehörende Mensch nicht Gott sein.

Der Syrer bietet an Stelle des im griechischen Texte stehenden und wohl ursprünglichen *τὸν ἄνθρωπον*: „einige von den Menschen der Vorzeit“, die Begründung aber wird vermittelt durch den Begriff „des Menschen“ und läuft darauf hinaus: Einige von den Menschen der Vorzeit können nicht Götter sein, weil

sie Menschen sind, der Mensch aber kann nicht Gott sein, weil er aus den Elementen u. s. w. besteht. Demjenigen, welcher an Stelle „des Menschen“ „Menschen der Vorzeit“ setzte, schwebte der euhemeristische Gedanke vor, dass die Götter im Grunde nichts anderes seien als Menschen der Vorzeit, oder dass Menschen der Vorzeit nach ihrem Tode als Götter verehrt worden seien, wie Manetho und andere die ältesten Götter der Aegypter als erste Könige des Landes auffassten. Dann würde sich auch hieraus ergeben, dass die Lesart *τὸν ἄνθρωπον* die ursprüngliche ist. Denn unser Apologet hält sich von der historischen oder pragmatischen Auffassung der Mythologie durchaus fern.

Unmöglich richtig ist *κινούμενον* (*κατ' ἀνάγκην*), statt dessen vermutlich *γεννώμενον* gestanden hat, da auch die Übersetzung bietet: „er wird geboren.“

Auffällig ist auch im griechischen Text, um der partizipialen Anknüpfung durch *δεόμενος* nicht zu gedenken, der Infinitiv *εἶναι* (*δὲ αὐτὸν ὀργίλον*), wofür man ein Verbum finitum erwartet, da die Rückbeziehung auf *ὁρῶμεν* nach dem dazwischengestellten selbständigen Satze sehr hart erscheint. Vielleicht ist jedoch der Satz *καὶ ποτὲ μὲν χαίρει κτλ.* nur an einen falschen Ort gerückt. Unmittelbar hinter *καὶ μὴ θέλοντος αὐτοῦ*, an dessen Stelle man *καὶ μὴ θέλοντα* erwarten möchte, würde *εἶναι* keine Schwierigkeit bieten.

Der syrische Text seinerseits enthält im Zusammenhange mit der im griechischen fehlenden Aussage, dass der Mensch aus vier Elementen und Seele und Odem (Vernunft?) besteht, den befremdlichen Zusatz: „deshalb wird er auch Welt genannt“ (*διὸ καὶ κόσμος καλεῖται*) — wie im griechischen Text in dem Abschnitt über den *οὐρανός* zu lesen ist. Diese Bestimmung ist hier verdächtig, da der Mensch nicht *κόσμος* schlechthin, sondern nur *μικρὸς* oder *βραχὺς κόσμος* genannt wurde.

Die Bestimmung selbst: „weil der Mensch aus vier Elementen . . . . besteht“ — gleicht mehr einer Erklärung dafür, dass der Mensch Mikrokosmos genannt werde, als einer Begründung der Behauptung, dass der Mensch nicht Gott sein könne. Man müsste denn folgenden Gedanken beim Verfasser voraussetzen: „Weil die Elemente nicht Götter sein können, da sie auflösbar u. s. w. sind, so kann auch der aus ihnen (und einem plus) bestehende Mensch nicht Gott sein“ Was aber auch

mit diesen Worten beabsichtigt war, so setzen sie einen griechischen Text voraus. Ob dieser aber ursprünglich war, oder Werk eines nicht eben geschickten Bearbeiters, muss ich dahingestellt sein lassen.

Anderes wird auf Umdeutung und Erweiterung des Übersetzers beruhen. So u. a. der Satz: „dem zu der Zeit, wann er Freude erwartet, Bedrängnis widerfährt . . “, dem gegenüber das griechische *ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ λυπεῖται* — der Wechsel in den Affekten des Menschen — einfacher ist und mehr in Einklang mit den übrigen Bestimmungen derselben Art steht.

Bei den aufgezeigten weitgehenden Divergenzen des griechischen und syrischen Textes muss ich mich mit diesen Bemerkungen begnügen. Nur will ich noch hinzufügen, dass der Verfasser des ʽBarlaamʼ schwerlich Einfluss auf die Gestaltung des Textes genommen hat: er würde m. E. etwas Besseres daraus gemacht haben, als wir jetzt lesen.

In den Bemerkungen, mit denen der Apologet das Kapitel über die Chaldäer abschliesst, ist am Ende offenbar etwas ausgefallen. Denn *οὐκ αἰσθάνονται ταῦτα θεοποιούμενοι* = sie bemerken nicht, dass sie diese Dinge zu Göttern machen — ist unpassend. Vielleicht könnte man schon durch eine leichte Änderung einen erträglichen Sinn herstellen, wenn man an Stelle von *ταῦτα* — *τοιαῦτα* läse, mit dem Sinne: „sie bemerken es nicht einmal, dass sie solche (so nutzlose und tote) Dinge zu Göttern machen.“ Denkbar wäre auch die Ergänzung: „sie bemerken ihre Thorheit nicht.“ Ob die Übersetzung des Syrers auf einem wirklich gelesenen Texte beruht (*ποῖός ἐστιν ὁ ὄντως θεός*), oder nur Ergänzung eines dem Übersetzer unvollständig erscheinenden Textes ist, muss ich unentschieden lassen. Denn es scheint mir, dass auch dieser Schlusssatz vom Syrer einigermassen umgestaltet worden ist.

VIII. Die Lesart des griechischen Textes: *εἴ τι φρονοῦσι περὶ θεοῦ* = ob sie etwas Vernünftiges über Gott denken — kann ursprünglich sein, obwohl die nach dem Syrer vorauszusetzende: *τί φρονοῦσι* als die einfachere sich mehr empfiehlt. In der Übersetzung: „über den wahren Gott“ scheint mir „wahren“ Zusatz des Syrers zu sein. Denn ein Schriftsteller, der sich anschickt nachzuweisen, dass die Griechen den wahren Gott gar nicht kennen,

kann diesen Nachweis nicht durch die angeführte Bemerkung einleiten. Die Übersetzung: „weil sie weiser waren, als die Barbaren, so haben sie stärker, als diese, geirrt“ — wird auf einem Irrtum beruhen. Man kann es verstehen, wenn der Autor von den Aegyptern sagt: „weil sie einfältiger als die übrigen Völker sind, haben sie stärker geirrt.“ Aber dass eben derselbe von den Griechen sagen sollte: „weil sie weiser waren, haben sie stärker geirrt“ — scheint mir nicht denkbar. Die Übersetzung liesse sich am leichtesten erklären, wenn man als ursprüngliche Lesart annähme: *ὄντες σοφώτεροι*. Dies konnte vom Apologeten in gegensätzlichem Sinne (während sie weiser waren) gemeint, vom Übersetzer kausal gefasst worden sein. Die Lesart des griechischen Textes: *λέγοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* ist vielleicht Änderung des bibelkundigen Verfassers des ‘Barlaam’, aus Röm. 1, 22 *φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν* eingetragen. Die Übersetzung: sie führen viele gemachte Götter ein“ beruht gewiss auf einem Irrtum. Die im griechischen Text eingeklammerten Worte *οὓς ἐκεῖνοι — πράξεσιν* (*μίξεσιν*) finden sich im ‘Leben des Barlaam’ ausserhalb der Apologie des Aristides, sie sind aber von Mr. Robinson auf Grund des syrischen Textes wohl mit Recht hier eingefügt worden. Für *ἀδελφοκτόνους* findet sich beim Syrer keine Parallele und auch in der Einzelausführung kein Beleg. Doch braucht es deshalb noch nicht interpolirt zn sein. Dem Umstande, dass *κυλλούς* nicht durch „verstümmelt“ wiedergegeben ist, wie in cp. X, möchte ich kein Gewicht beilegen.

Ob die im griechischen Text nicht vorhandenen Züge zur allgemeinen Charakterisirung der Götter (einige haben die Cithern geschlagen — einige haben die Berge durchstreift — sind von Menschen gestohlen worden — sind zum Hades hinabgestiegen — sind durchbohrt worden — wurden des Beilagers bei Männern geziehen — Göttinnen stritten über die Schönheit u. a. m.) ursprünglich sind, oder zumeist aus der speziellen Ausführung gesammelt und von einem Bearbeiter oder dem Syrer hierher gesetzt sind, lässt sich schwer entscheiden. An sich wird man nicht sagen können, dass in einer solchen allgemeinen Übersicht alle Züge enthalten sein müssten, die später in der Einzelbesprechung hervorgehoben werden.

Die Worte: „Einige sind mit ihren Müttern und Schwestern

und Töchtern eine Verbindung eingegangen. Über ihre Götter aber sagen sie . . .“ zeigen, dass der Syrer die erstere Bestimmung von Menschen aufgefasst hat. Dies war jedenfalls ein Irrtum, da im ganzen Abschnitt nur von Göttern die Rede ist. Auch hat die Stelle, von Göttern ausgesagt, nichts Unerklärliches.

Die Wiederholung der Angabe, dass Götter mit Menschentöchtern oder sterblichen Frauen Ehebruch getrieben haben, wird auf Rechnung des Syrers zu setzen sein, wie mir auch manches andere auf freier Behandlung des Textes durch den Übersetzer zu beruhen scheint.

IX. Mit welchen Worten der Apologet den Übergang zur Einzelausführung gemacht habe, ob mit den nach dem Syrer vorauszusetzenden: *ἔλθωμεν οὖν καὶ ἐπὶ* . . ., also mit denselben, mit denen er cp. VIII begonnen hat, oder mit denen des griechischen Textes: *ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον* . . ., lässt sich nicht bestimmt entscheiden. Doch möchte ich die Fassung des griechischen Textes für die ursprüngliche halten, da es wenig wahrscheinlich ist, dass der Verfasser zwei aufeinander folgende Kapitel mit völlig gleichlautendem Ausdruck eingeleitet habe.

Kronos. Die Abweichungen des syrischen Textes vom griechischen sind in den Sachen nicht erheblich. Dagegen ist vom Syrer die Struktur verändert. Die Häufung von Relativsätzen, die sich in der Übersetzung findet, ist gewiss nicht griechisch. Als Zusätze des Syrers dokumentiren sich: „welcher Zeus genannt wird — welche Estera genannt wird.“ Die Worte: „aus Furcht vor einer Weissagung“ sind wohl späterer Zusatz, da sie einen andern Grund für das Verschlingen der Kinder enthalten, als der durch *μανεὶς* angedeutete ist, — wenn man nicht annehmen will, dass der Wahnsinn des Kronos als ein *φόβῳ μαντεύματος* bewirkter dargestellt werden soll. Die Übersetzung: „welchem Zeus gestohlen wurde“ — setzt jedenfalls ein *ἐκλάπη* voraus, mag dies nun ursprünglich sein, oder später eingefügt. „Mit welcher er auch Dios zeugte“ — ist vielleicht aus *τὸν ἴδιον πατέρα* entstanden. Die vom griechischen Text abweichende Gestaltung des Schlusssatzes scheint ein *εἰ δὲ μή* vorauszusetzen, doch kann sie auch Produkt einer gewissen Neigung zum Schablonisiren auf der Seite des Übersetzers (oder Bearbeiters) sein.

Sehr auffällig erscheint mir die Bestimmung: *καὶ τούτῳ θύουσι τὰ ἴδια τέκνα*, die auch der Syrer, und zwar mit einer Erweiterung, wiedergiebt. Sie sagt nach dem Wortlaute aus, dass die Griechen noch zur Zeit des Verfassers zu Ehren des Kronos ihre eigenen Kinder opferten. Diese Aussage steht im Widerspruch mit allem, was die Alten über die Verehrung des Kronos berichten. Nach diesen hatte der Kult dieses Gottes nirgends erhebliche Bedeutung, wenn er auch für mehrere Orte bezeugt wird. Dass aber zu Ehren des Kronos an irgend einem Orte des eigentlichen Griechenlands Menschenopfer dargebracht worden seien, dafür findet sich keinerlei Beleg. Nicht einmal für die Vermutung findet sich ein Anhalt, dass in früheren Zeiten dem Kronos Menschen geopfert worden seien. Abgesehen davon, dass dies doch etwas anderes wäre, als der Verfasser aussagt, so bieten auch die in Athen und Olympia jährlich gefeierten Kronosfeste und die mit ihnen verbundenen Gebräuche und Opfer nichts, was zu einem solchen Schluss berechtigte. Die in Athen begangenen Kronien waren ein fröhliches Fest, an dem man weidlich schmauste und die Sklaven bewirtete, und auch die Kronosfeier der Eleer hatte einen durchaus heiteren Charakter.

Nun haben einige (Hoeck, Kreta I. S. 165) angenommen, dass in Kreta ehemals dem Kronos Kinder geopfert worden seien. Diese Annahme ward von andern mit Recht bestritten, da die beigebrachten Zeugnisse keine Beweiskraft haben.

Nur von Rhodos scheint festzustehen, dass dort Kronos alljährlich ein Menschenopfer empfing. Doch nahm man hierzu kein Kind, sondern einen zum Tode verurteilten Verbrecher (Porphyrius, de abstin. II 54).

Angesichts dieser Thatsachen ist die Behauptung unsers Verfassers: *οἱ Ἕλληνες Κρόνῳ τὰ ἴδια τέκνα θύουσι* eine so unbegreifliche, dass ich mich schwer dazu entschliesse, sie einem Athener aus der 1. Hälfte des zweiten Jahrhunderts n. Chr. zuzuschreiben, sondern sie für das Werk eines den griechischen Verhältnissen ferner stehenden Autors halten möchte.

Zeus. Der Abschnitt über Zeus zeigt sich beim Syrer mehrfach verändert. Zunächst im Mythologischen. So verwandelt sich nach der Übersetzung Zeus in Vieh und anderes, nach dem Griechen *εἰς ζῷα*; zu Europa ist Pasiphaë hinzugefügt, bei Aufzählung der Zeussöhne und -Töchter wird die Mutter

mit aufgeführt, die im griechischen Text fehlt, Ganymedes wird Hirt genannt, für Semele setzt der Syrer die Lesart Selene voraus. Von diesen Abweichungen enthält die erste das, was der Verfasser hätte sagen sollen. Denn die Beschränkung der Metamorphosen des Zeus auf die *εἰς ζῷα* ist seltsam, da unmittelbar darauf von einer Verwandlung in Gold und in einen Blitz geredet wird. Dennoch kann die Lesart des griechischen Textes die ursprüngliche sein, da auch in der allgemeinen Charakteristik der griechischen Götter nur ein *μεταμορφοῦσθαι εἰς ζῷα* erwähnt wird. Ob die übrigen Bestimmungen, die der syrische Text mehr enthält, ursprünglich und im griechischen Text ausgefallen sind, oder ob sie Zusätze eines griechischen Bearbeiters darstellen, wie leicht möglich ist, wird sich kaum entscheiden lassen. Nur über die Lesarten „Semele“ und „Selene“ verlohnt es sich einige Bemerkungen zu machen. Beim ersten Anblick könnte man versucht sein, anzunehmen, dass der Syrer sich verlesen habe. Doch kann derselbe auch „Selene“ vorgefunden haben, wie man aus mancherlei Nachrichten schliessen darf. So sagt Cicero de nat. deor. III 23: Dionysos multos habemus: primum e Jove et Proserpina natum: secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse: tertium Caprio patre eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta: quartum Jove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici: quintum Niso natum et Thyone, a quo Trieterides constitutae putantur. Diese Stelle, die eine Semele gar nicht erwähnt, dagegen Thyone kennt, wie Semele genannt worden sein soll, nachdem sie durch ihren Sohn aus dem Hades in den Olymp geführt worden war, und die auch sonst mannigfach konfus ist, bezeugt dennoch einen Dionysos als Sohn des Zeus und der Selene. Auch Diod. 3, 73 wird (der zweite) Dionysos Sohn des Zeus und der Selene genannt. Endlich mag noch angeführt werden Euseb. pr. ev. III. 13. 120: *τίς ἡ τοῦτον γεννήσασα εἴτε Σελήνη τις λέγοιτο εἴτε Περσεφόνη* — und Ulpian Mid. p. 174: *ἔνιοι δὲ παῖδα Σελήνης τὸν Διόνυσον.* Hieraus ergiebt sich die Möglichkeit, dass der Syrer *Σελήνη* vor sich gehabt habe. Ob die Verwechselung aber von unserm Autor, oder von einem Bearbeiter begangen worden ist, ob der überlieferte griechische Text das Ursprüngliche bietet oder eine Änderung involvirt, — darüber wird sich schwer etwas Bestimmtes festsetzen lassen. Man könnte allerdings sagen, für

ursprüngliches „Semele“ spreche der Umstand, dass der Verfasser ausgesprochenermassen (ὅπως μοιχεύσῃ θνητὰς γυναῖκας) nur von dem Umgang des Zeus mit sterblichen Frauen handle, unter diese aber Selene nicht zu rechnen sei. Aber bei einem Autor, der so Verschiedenartiges vermischt, will eine solche Inkonsequenz nicht viel bedeuten, um so weniger, als auch von Göttinnen (Leto, Mnemosyne) geborene Kinder unter die von sterblichen Frauen geborenen gesetzt werden.

Andre Abweichungen der Übersetzung vom griechischen Text werden dem Syrer zuzuschreiben sein. So der Ausdruck: König aller Götter statt: König ihrer Götter — und die Bestimmung: „indem sie ihre Götter nachahmten“ statt des durch den Zusammenhang gebotenen: κατὰ μίμησιν τοῦ θεοῦ αὐτῶν.

So mögen auch die Worte: „sich durch Mutter und Schwester befleckten und selbst die Eltern töteten“ eine aus der allgemeinen Charakteristik gezogene Spezialisirung des ursprünglichen: καὶ ἄλλων δεινῶν ἔργων ἐργάτας enthalten, und eben daher mag der Satz rühren: „Denn wenn derjenige, welcher der König . . ., um wie viel mehr . . .“

Der Ausdruck: „die Menschen, die zu dieser Zeit lebten“, d. h. zu der Zeit, als man noch Zeus und die übrigen Götter verehrte, setzt voraus, dass damals, als er gebraucht wurde, der griechische Götterdienst als überwunden und abgethan galt. Dann kann er aber nicht von Aristides herrühren. Denn noch im 6. Jahrhundert hatten die griechischen Götter ihre Verehrer.

Der Schlusssatz des Abschnittes: „Oder er ist ein verderbender Dämon . . .“ enthält m. E. die zuerst von Xenokrates vorgebrachte Ansicht, dass die Götter, die solches thun und leiden, wie die Dichter von ihnen aussagen, keine Götter seien, sondern böse Dämonen. Dieser Gedanke ist der Zeit des Aristides nicht unangemessen, da auch Plutarch die Ansicht vertritt, dass mehr auf δαίμονες φαῦλοι als auf Götter passe, ὅσας ἔν τε μύθοις καὶ ὕμνοις λέγουσι τοῦτο μὲν ἁρπαγάς, τοῦτο δὲ πλάνας θεῶν κρύψεις τε καὶ φυγὰς καὶ λατρείας (de def. orac. cp. XIV). Doch fällt auf, dass dieser Gedanke, wenn Aristides sich ihn angeeignet hatte, nur wie im Vorbeigehen gestreift und nicht zum Gegenstand einer ausdrücklichen Erörterung gemacht wird, und

dass der Apologet sich sonst durchweg, wie auch an unsrer Stelle im griechischen Text geschieht, mit der Argumentation begnügt: „Diejenigen, die solches thun und leiden, können keine Götter sein“ — ohne hinzuzufügen, was sie denn sonst sind. Daher steht mir die Ursprünglichkeit des Schlusssatzes im vorliegenden cp. nicht fest.

X. Hephaistos. Die Abweichungen der beiden Texte sind geringfügig. Beim Syrer wird der Kopfbedeckung des Hephaistos gedacht, mit welcher er sowohl bildlich dargestellt als auch beschrieben zu werden pflegte. Obwohl die Erwähnung derselben nicht ebenso in Beziehung zur Argumentation steht, wie die des Hammers und der Zange, so mag dieser Zug doch ursprünglich sein, da Aristides sich auch an einer andern Stelle auf die bildliche Darstellung eines Gottes zu beziehen scheint. Zu „bedürftig“ ist hinzugefügt: „in so hohem Grade“, was Einschub des Syrers sein dürfte, da es genügte, die Bedürftigkeit des Gottes zu konstatiren, ein hoher Grad derselben auch durch nichts sonst angedeutet wird. Dagegen hat der griechische Text am Schluss *προσδεόμενον ἀνθρώπων*, während der Syrer nur „bedürftig“ giebt. Die Seltsamkeit der Vorstellung, dass der Gott um seines Lebensunterhalts willen seine Kunst betreibt, ist so gross, dass sie kaum vermehrt wird, wenn der Verfasser sich die Menschen als Abnehmer der Kunsterzeugnisse des Hephaistos vorstellt, zumal auch in dem Abschnitte über Apollon die Menschen es sind, welche dem Gott zu seinem Unterhalte verhelfen.

Der Schlusssatz: „Oder er ist sehr kraftlos“ wird gleichmachende Ergänzung sein.

Hermes. Der griechische Text scheint im wesentlichen das Ursprüngliche zu bieten; vielleicht ist darin *παλαιστήν* ausgefallen. Statt des sehr anstössigen und schwer erklärbaren *κυλλόν* stand möglicher Weise ursprünglich *δόλιον*, wie man aus versipellem der lateinischen Übersetzung des ‘Barlaam’ schliessen möchte. Wenn der Syrer statt *κλέπτης* „Mann“ giebt, so beruht das wohl auf einem Versehen des Abschreibers, der ܓܢܒܐ mit ܓܒܪܐ verwechselte. Die Ersetzung von *τοιοῦτος* durch „Magier, habgierig, verstümmelt, der begehrt oder Ringer“ setze ich auf Rechnung des die Weitschweifigkeit liebenden Übersetzers. Demselben schreibe ich auch den Schlusssatz: „Oder er erweist sich als unnütz“ zu, da in dem, was über Hermes gesagt ist, sich

keinerlei Hindeutung darauf findet, dass er nicht im stande sei, sich den Menschen hilfreich zu erweisen.

Asklepios. Der griechische Text bietet das Ursprüngliche. Dass der Syrer statt *ἐπιδεὴς γὰρ ἦν* auch hier die Frageform hat, ist nicht eben auffällig. Auch bei der Übersetzung „Lacedämonier" statt *Λακεδαίμονος υἱόν* braucht man nicht notwendig die Lesart *Λακεδαιμόνιον* vorauszusetzen, sondern darf irrtümliche Deutung des Übersetzers annehmen. Der Schlusssatz wird späterer Einschub sein, wie an früher besprochenen Stellen.

Ares. Der Abschnitt über Ares hat einige auffällige sachliche Bestimmungen, doch sind dieselben an anderer Stelle zu besprechen, da Übersetzung und Grundtext im wesentlichen übereinstimmen. Die nur beim Übersetzer vorhandenen Worte, welche aussagen, dass Ares durch sein Schwert Besitz erwirbt, stehen auf gleicher Linie mit dem über Hephaistos Gesagten und könnten daher ursprünglich sein. Merkwürdig ist im griechischen Text *ὕστερον*, da von einem früheren Thun oder Leiden des Gottes im Vorhergehenden nicht die Rede ist. Die Bestimmung, dass Hephaistos Gemahl der Aphrodite war, wird erklärender Zusatz eines Späteren sein.

Dionysos. Wenn nach dem Syrer Dionysos Frauen raubt, so ist das offenbar nur eine unrichtige Deutung des griechischen *ἀποσπᾶν*, welches besagen sollte, dass Dionysos die Frauen verleitete, in seiner Gefolgschaft nächtliche Orgien zu feiern. Die Stellung *μαινόμενον καὶ φεύγοντα* nötigt zwar nicht zu der Annahme, dass die Flucht im Wahnsinn stattgefunden habe, doch lässt sie dieselbe als die natürlichste erscheinen. Der Verfasser hat also an eine andre Flucht gedacht, als an die Ilias VI, 132 ff. geschilderte Flucht ins Meer. Hiernach ist die Auffassung der Stelle durch den Syrer berechtigt. Anders steht es um die dem Übersetzer allein gehörende Bestimmung: „(er floh) in die Wüste und ass Schlangen." Für diese vermag ich keinerlei Beleg aus der ältern Zeit beizubringen, und wenn ein Mythos dieses Inhalts überhaupt existirt, so ist er jedenfalls ein sehr ungewöhnlicher. Erst bei Nonnus (Anf. des 5. Jahrh.) finde ich etwas der Flucht in die Wüste Ähnliches. Dieser versetzt den Dionysos, nachdem er wahnsinnig geworden war, in eine *ἐρημὰς λόχμη* (Dionysiaca XXXII. 123). Selbst der Schlangen, die ja

auch sonst im Dionysoskult eine Rolle spielen, geschieht in diesem Zusammenhang Erwähnung:

μηκεδανοὺς δὲ δράκοντας ἑλισσομένους τινὶ πέτρῃ
μείλιχα λιχμώοντας ἀπέθρισε νηλέι θύρσῳ —

aber nur vom Töten derselben, nicht vom Essen ist die Rede.

Ob nun die fragliche Bestimmung ursprünglich oder auf Rechnung eines Bearbeiters oder des Syrers zu setzen sei, muss ich vorläufig unentschieden lassen.

Im übrigen erregt noch Bedenken das auch in diesem Abschnitte vorkommende *ὕστερον*. Aus der Anwendung dieses Worts darf ich schliessen, dass der Verfasser sich weder einer Vermengung des Thebischen Dionysos mit dem Dionysos-Zagreus der Orphiker bewusst war, noch auch eine klare Vorstellung von den Mythen der Orphiker hatte. Denn der Orphische Zagreus wurde schon als unmündiger Knabe von den Titanen zerfleischt.

Herakles. Der syrische Text enthält drei Züge mehr, als der griechische: 1) Herakles hasst Hassenswertes, 2) er ist ein Tyrann und Rauflustiger, 3) er tötet die Frevler. Von diesen widersprechen der erste und dritte der Tendenz des Apologeten, der nur die Mängel der Götter hervorhebt, und sind deshalb verdächtig. Was übrigens das Hassenswerte sei, was Herakles hasst, ist dunkel. Vielleicht waren es die Tyrannen und Rauflustigen und Frevler, da bekannt ist, dass Herakles kein Tyrann war, wohl aber die Tyrannen hasste. Dann läge ein Missverständnis des Übersetzers vor.

Der Ausdruck: „sich ins Feuer warf“ giebt so richtig das Thatsächliche wieder, dass man versucht sein möchte anzunehmen, dass dem Syrer ein seiner Übersetzung genau entsprechendes Wort im griechischen Text vorgelegen habe. Doch ist andrerseits nicht erfindlich, wodurch jemand veranlasst werden konnte, einen ursprünglichen bestimmten Ausdruck mit einem weniger bestimmten zu vertauschen.

XI. Apollon. Die Divergenz von Grundtext und Übersetzung ist unbedeutend. Die Bestimmung „veränderlich“ würde sich leicht erklären lassen und kann im griechischen Text ausgefallen sein. In *ἐπανθίδα* liegt offenbar eine Textverderbnis vor. Der

Syrer hat entweder πλῆκτρον oder πληκτῆρα wirklich gelesen oder das unverständliche ἐπανθίδα sich so gedeutet.

Artemis. Die Abweichungen der Übersetzung bieten mir keinen Anhalt für die Annahme, dass dem Syrer ein anderer griechischer Text vorgelegen habe, als der überlieferte.

Aphrodite. Der Anfang der syrischen Übersetzung scheint darauf hinzudeuten, dass dem Syrer ein anders gestalteter griechischer Text vorgelegen hat. Hinter μοιχαλίδα scheint derselbe gelesen zu haben: καὶ ποτὲ μὲν θεοῖς συνοικεῖν, ποτὲ δὲ ἀνθρώπους μοιχεύειν. Dass er in diesem Falle die Bedeutung von συνοικεῖν nicht richtig gefasst hat, ist klar. Denn die Worte konnten nur eine Einteilung der Liebhaber der Göttin bezwecken (— es waren teils Götter, teils Menschen —), welcher die Spezialisirung unmittelbar nachfolgt (Götter: Ares und Adonis, Menschen: Anchises). Ob diese Einteilung ursprünglich ist, oder von einem Bearbeiter herrührt, muss ich unentschieden lassen. Der griechische Text hat auch ohne sie Sinn. Auffällig aber ist, dass der Syrer, während er Aphrodite mit Menschen Ehebruch treiben lässt, dafür keinen Beleg giebt, der Grieche aber, welcher die Einteilung in Götter und Menschen nicht hat, bei dem also die Nichterwähnung von Menschen unanstössig gewesen wäre, einen Menschen (Anchises) nennt. Dieser Umstand erklärt sich vielleicht daraus, dass dem Syrer Anchises eine völlig unbekannte Grösse war.

Die Bezeichnung der Persephone als Tochter des Hades wird der erklärende Zusatz eines Späteren sein. Sie ist nicht nur im Munde der Griechen aus der Zeit des Aristides, sondern an sich sehr auffallend, da Persephone selbst in der so vieles Eigenartige enthaltenden Orphischen Theogonie Tochter des Zeus ist. Denn wenn sie daselbst Πλουτώνη genannt wird, so braucht dieser Ausdruck nicht patronymisch gefasst zu werden, sondern kann die Göttin auch als Gemahlin des Pluton bezeichnen.

Die Gleichung Adonis — Tammuz rührt vom Übersetzer her. Im Munde des Apologeten würde sie, selbst wenn man für wahrscheinlich halten wollte, dass demselben der Name Tammuz bekannt gewesen sei, zwecklos gewesen sein, während sie beim Syrer guten Sinn hat.

Tammuz (Adonis). Der griechische Text giebt m. E. das

Ursprüngliche, die Abweichungen des syrischen beruhen auf freier Behandlung der Grundlage von seiten des Übersetzers.

Nach dem Syrer kann es scheinen, als ob im Anfang des griechischen Textes hinter *κυνηγόν* ausgefallen sei: *καὶ μοιχόν,* und sodann hinter ὑός ein *ἀγρίου.* Doch kann das erstere auch aus dem Schlusssatz des griechischen Textes der Vollständigkeit halber vom Übersetzer in den Anfang gesetzt worden sein. Da der Leser schon aus dem Abschnitt über Aphrodite wusste, dass Adonis ein *μοιχός* war, so konnte der Verfasser es hier weglassen und dennoch im Schlusssatz darauf als auf etwas Bekanntes Bezug nehmen. Auch die Annahme, dass *ἀγρίου* bei ὑός ausgefallen sei, ist nicht notwendig. Der Verfasser bezeichnet durch Setzung des Artikels (*τοῦ ὑός*) den Vorfall als einen bekannten, es bedurfte also einer näheren Bestimmung nicht.

Rhea und Kore. Man kann zweifelhaft sein, ob das Fehlen der Abschnitte über Rhea und Kore im griechischen Text sich daraus erklärt, dass sie nicht ursprünglich waren, sondern erst von einem Bearbeiter interpolirt worden sind, oder daraus, dass sie, obwohl ursprünglich, durch irgend ein Versehen eines Abschreibers ausgefallen sind. Absichtliche Weglassung scheint mir ausgeschlossen zu sein. Für die erstere Annahme kann der gewiss auffallende Umstand sprechen, dass Rhea fast an letzter Stelle behandelt wird, während es natürlich gewesen wäre, ihre Behandlung mit der des Kronos zu verbinden. Denn dass der Verfasser kein Bewusstsein davon hat, dass die Rhea, von der er hier redet, eine andere ist, als die von ihm als Gemahlin des Kronos erwähnte, bezeugt er durch die Art ihrer Einführung: „sie (die Griechen) erzählen, dass sie die Mutter ihrer Götter sei.“

Übrigens sind beide Abschnitte ganz in der Art der früheren gehalten, so dass sie auch für ursprünglich gelten könnten. Doch erforderte auch die Aufgabe, einige mythologische Notizen in der Weise des Apologeten zusammenzustellen, keinen zu grossen Aufwand von Wissen und Kunst, dass sich nicht auch ein Späterer mit einiger Hoffnung auf Erfolg daran hätte wagen können.

Eine unrichtige Übersetzung scheint in den Worten vorzuliegen: „sie erzählen von ihr, dass sie einstmals Attis zum Liebhaber hatte. Und eben dieselbe erfreute sich verderbter

Männer.“ Denn offenbar hat der Verfasser mit dem verallgemeinernden Ausdruck „verderbte Männer“ niemand anders, als den Attis, im Auge gehabt.

In der Schlussbemerkung hat der griechische Text ausser dem vom Übersetzer wiedergegebenen *πάντα ταῦτα* noch Folgendes: *καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῷ αἰσχρότερα καὶ πονηρά* .... *ἃ οὔτε λέγειν θέμις, οὔτ' ἐπὶ μνήμης ὅλως φέρειν.* Diese Worte sind mir nicht ganz unverdächtig und stellen vielleicht die rhetorisch übertreibende Amplifikation eines ursprünglich einfacheren Ausdrucks dar. Denn nach dem, was der Apologet gesagt hat, konnte er das Übrige auch sagen, da er doch nur Variationen der von ihm behandelten Themata vorbringen konnte. Dagegen ist die am Schlusse stehende Wendung *καταμιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα*, wofür der Syrer giebt: „dadurch wurde die ganze Erde verdorben“ — trotz des eigentümlichen *καὶ ἀέρα,* vielleicht ursprünglich. Denn den unrichtigen Gedanken, dass durch die Sittenlosigkeit der Griechen die ganze Erde verdorben wurde, möchte ich eher dem Übersetzer zutrauen, der sich mit einer allgemeiner gehaltenen Wiedergabe dessen, was er als Gedanken des Autors auffasste, begnügte.

XII. Die Aegypter. Die Übersetzung unterscheidet sich zunächst dadurch vom überlieferten griechischen Text, dass Isis, Osiris und Typhon in drei selbständigen Abschnitten behandelt werden, welche ganz in der Art der bisher besprochenen gestaltet sind, während die Aussagen über diese Götter im griechischen Text ineinander verflochten sind. Es wäre nicht undenkbar, dass der Verfasser des ‘Barlaam’, um einmal die Monotonie der Beweisführung zu durchbrechen, diese Änderung vorgenommen habe.

Im einzelnen ist noch Folgendes zu bemerken: Statt *ζῶα ἄλογα χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα* heisst es in der Übersetzung: „einige von der Natur der Tiere und selbst Gewürm, welches auf dem Trocknen und im Wasser gefunden wird.“ Von beiden Ausdrücken scheint mir der griechische der natürlichere zu sein, denn ein dem syrischen entsprechender: *τινὰς τῆς τῶν ζώων φύσεως* wäre ziemlich gesucht. Jedenfalls ist die Beschränkung von *χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα* auf das Gewürm (*ἑρπετά*) — wenn dies ursprünglich war — eine unrichtige. Wie hier, so heisst es auch von den *φυτὰ καὶ βλαστά*: „dass einige von ihnen

Götter sind“ —, was ich ohne Bedenken dem Übersetzer zuschreibe. So halte ich auch die über Isis gebrauchten Worte: „sagten, dass sie eine Göttin sei“, neben dem vollständig ausreichenden *ἐσέβοντο* für einen Zusatz des Syrers. Die Bestimmung: „und blieb daselbst eine Zeit lang“ (*ἔμεινεν ἐκεῖ χρόνον τινά*) ist vielleicht ursprünglich, da die griechische Wendung *φεύγει εἰς Βύβλον . .*, *ἕως ηὔξησεν ὁ Ὧρος* sehr hart ist. Die seltsame Aussage dagegen, dass Isis erst nach ihrer Rückkehr von Byblus, also nach Verlauf von Jahren, den (in den Nil versenkten) Leichnam des Osiris sucht, wird doch nur auf einer vom Übersetzer vorgenommenen Änderung beruhen. Wem die ungewöhnliche Bestimmung über Isis zuzuschreiben ist, dass sie müde ward, vermag ich nicht zu sagen. Eine griechische Grundlage aber setzt die Bemerkung über Osiris voraus, dass er ein helfender Gott sei. Osiris hiess bei den Aegyptern Unnofru = das gute Wesen (v. Strauss, die altaegyptischen Götter und Göttersagen), und Plutarch giebt dies wieder durch *σωτήριος, εὐεργέτης, ἀγαθοποιός*. Eine Bestimmung dieses Inhalts wird daher der Syrer gelesen haben, sei es nun, dass diese in der Form eines Relativsatzes eingefügt (*Ὄσιριν, ὃν σωτήριον καλοῦσι*) oder so gefasst war, wie sie sich in der syrischen Übersetzung findet.

Die Listen der von den Aegyptern verehrten Tiere stimmen bis auf wenige Namen überein. Beim Syrer herrscht einige Verwirrung, wenn er zuerst einen bestimmten Fisch (Silurus) nennt, dann den Fisch im allgemeinen, endlich wieder eine besondere Art (Schebbut). Welchen griechischen Fischnamen er durch Schebbut wiedergiebt, und ob seine Aufzählung das Ursprüngliche enthält, oder interpolirt ist, kann ich nicht feststellen.

Die Lesart des griechischen Textes *βιβρωσκομένους ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων* ist wohl unrichtig. Man erwartet *ἑτέρους ὑφ’ ἑτέρων καὶ ὑπὸ ἀνθρώπων* oder, wenn man annehmen wollte, dass der Verfasser *ἑτέρων* im Sinne von *ἀλλήλων* gebraucht habe, wenigstens *ἑτέρων τε καί*. Für die weitschweifigen Schlussbemerkungen des Syrers braucht man m. E. keine ihnen genau entsprechende griechische Grundlage vorauszusetzen.

XIII. In diesem cp. bringt der Verfasser noch eine Nachlese polemischer Bemerkungen, die teils das Heidentum im all-

gemeinen treffen, teils spezielle Verirrungen der Griechen, insbesondere ihrer Dichter und Philosophen, im Auge haben. Naturgemäss ging seine Betrachtung vom griechischen Heidentum aus, und wenn er von Dichtern und Philosophen redet, so schweben ihm in erster Linie die griechischen vor. Aber er kennt auch Philosophen der Chaldäer (cp. III) und wird auch den Aegyptern solche nicht abgesprochen haben. Ich fühle mich daher durch den Inhalt des cp. nicht genötigt, die Auffassung des Syrers für die ursprüngliche zu halten, nach welchem diese Polemik lediglich gegen die Griechen gerichtet ist. Übrigens wird die Stellungnahme zu diesem cp. einigermassen durch die Ansicht darüber beeinflusst, ob die Disposition des griechischen Textes mit der Dreiteilung der Völker, oder die des Syrers mit der Vierteilung die ursprüngliche ist. Wäre die Dreiteilung von späterer Hand, — dann vermutlich von dem Verfasser des 'Barlaam' —, so würde die Annahme keine Bedenken haben, dass der Urheber derselben auch an unsrer Stelle die Chaldäer und Aegypter eingefügt habe. Doch würde man sich immerhin wundern müssen, dass er dann nicht auch an der Stelle, an welcher er von den Gesetzen spricht, die Wendung *τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων* gebraucht, sondern *τῶν Ἑλλήνων* stehen gelassen hat.

Wenden wir uns nun zur Betrachtung des Einzelnen, so wird es am erspriesslichsten sein, zunächst den, wie mir scheint, nicht ganz intakten griechischen Text zu analysiren und zu ermitteln, welchen Gedanken der Verfasser mutmasslich Ausdruck geben wollte. Als solche glaube ich die folgenden betrachten zu dürfen:

Einen grossen Irrtum also haben die Aegypter und Chaldäer und Hellenen dadurch begangen, dass sie solche Götter, wie die beschriebenen, eingeführt und Standbilder von ihnen gemacht und die stummen (tauben) und gefühllosen Bilder für Götter erklärt haben. Von der Verehrung der Bilder hätte sie doch schon die Betrachtung ihres Entstehens und Vergehens abhalten müssen. Was sich selbst nicht vor dem Verfall bewahren kann, wie eben diese Bilder, ist weder ein Gott, noch kann es für die Menschen Vorsorge treffen.

Andre Thorheiten haben die Dichter und Philosophen begangen. So haben die Dichter bei ihren Dichtungen die Absicht

gehabt, die Götter zu ehren[1]), aber durch das, was sie über jene ausgesagt, haben sie dieselben beschimpft und ihre Schande allen offenkundig gemacht. Auch die Philosophen muss ich der Thorheit beschuldigen. Denn um das Anstössige, welches in der Vielheit der Götter liegt, zu beseitigen, haben sie den Satz aufgestellt, dass die göttliche Natur eine sei, dass in allen Göttern sich dieselbe Natur manifestire, dass die Götter die sich in eine Mannigfaltigkeit auseinander legende eine göttliche Natur darstellten. Aber damit steht nicht in Einklang, dass sich nach den Aussagen der Dichter und dem Glauben des Volks die Götter bekämpfen. Denn wäre in allen eine Natur, so wäre ein solcher Kampf unmöglich. Zudem läuft dies Philosophem im Grunde auf Physiologie hinaus d. h. es setzt an die Stelle persönlicher Wesen Kräfte.[2])

Unbegreiflich ist ferner besonders von den Griechen, dass ihre Weisen und Gebildeten (oder Dialektiker) nicht eingesehen haben, welcher Widerspruch zwischen den Erzählungen über die Götter und den Staatsgesetzen besteht, und dass diejenigen, welche von den Göttern etwas aussagen, was durch die Gesetze zum Verbrechen gestempelt wird, nicht als harmlose Dichter angesehen werden dürfen, sondern sich eines Frevels gegen die Götter schuldig machen.[3])

Nun wendet man vielleicht ein, dass das Anstössige jener Erzählungen verschwinde, wenn man die Mythen physisch oder allegorisch interpretire. Aber diese Interpretationen sind in meinen Augen ein leeres Gerede und würden überdies, ernstlich genommen, zur Auflösung der Religion führen. Dieser Konsequenz kann man nur durch die mythische (mythologische) Auffassung entgehen. Aber bei dieser erhält man Götter, die keine Götter d. h. heilige und glückselige Wesen sind. Denn wer solches thut und leidet, wie nach den Dichtern die Götter gethan und gelitten haben, hört damit auf ein Gott zu sein.

---

1) Vgl. Lactant. Inst. I. 9: Credamus igitur istis, qui non, ut reprehenderent, sunt locuti, sed *ut praedicarent*.

2) Die Bemerkung über die *φυσιολογία* entspricht mehr einem Gegensatz gegen die stoische Theologie, den ich bei dem Verfasser nicht statuire, als dem von mir angenommenen Gedankengang.

3) Vgl. Heraclid. Alleg. Prooem. *Ὅμηρος γὰρ ἠσέβησεν, εἰ μὴ ἠλληγόρησεν.*

Diese Gedankenreihe könnte wohl einem Philosophen aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts n. Chr. angehören. Sie ergiebt sich aber nur bei der doppelten Annahme: 1) dass vor der Bekämpfung des Philosophems über die Einheitlichkeit der göttlichen Natur ein verbindender, die folgende Exposition einleitender Gedanke ausgefallen, und 2) dass der Schlusspassus εἰ δὲ μυθικαὶ . . . εἰ δὲ φυσικαὶ . . . εἰ δὲ ἀλληγορικαὶ . . . in Verwirrung geraten ist. Die Bedeutung der Bezeichnungen μυθικαί — φυσικαί — ἀλληγορικαί war eine so feststehende, dass ein athenischer Philosoph unmöglich darüber im unklaren sein konnte. Und doch müsste man eine solche Unkenntnis annehmen, wenn man die betreffende Auseinandersetzung in der Form, in welcher sie im überlieferten griechischen Text steht und welche sie ohne Zweifel auch in demjenigen gehabt hat, der dem Syrer vorlag, für ursprünglich halten wollte. Vgl. meine Anmerkung zu der Stelle.

Wenn aber die Annahme einer Lücke im griechischen Text notwendig ist, so wird es nicht gewagt erscheinen, in dieser auch die nur im syrischen Text vorhandene Bekämpfung der Vorstellung unterzubringen, als ob in den Göttern ein Mangel sei, und sie deshalb der Opfer bedürften. Die Polemik gegen diesen Gedanken wäre an erste Stelle zu rücken, und ihr würde dann die Widerlegung des Philosophems über die Einheitlichkeit der göttlichen Natur folgen.

Wenden wir uns nunmehr zum syrischen Text, so giebt derselbe die Verspottung des Bilderdienstes richtig wieder. Dagegen hat er, wenn meine Auffassung der Stelle richtig ist, den die Thorheit der Dichter geisselnden Satz durch einen ihm von einer andern Seite suppeditirten Gedanken ersetzt. Dann folgt die im griechischen Text vermutlich ausgefallene Auseinandersetzung über die Opfer, hierauf, wesentlich dem Griechischen entsprechend, die Widerlegung des Philosophems von der Einheitlichkeit der göttlichen Natur. Am Schluss derselben findet sich die Bemerkung: „Hieraus ist es klar, dass es ein Irrtum ist, dass sie die Naturen ihrer Götter zu einer Natur zusammenrechnen.“ Dies ist vielleicht nur die irrige Deutung des griechischen φυσιολογία.

Der Satz, der sich sodann anreiht, ist die irrtümliche, vielleicht aus falscher Lesung hervorgegangene Übersetzung desjenigen,

was im griechischen Text den Anfang von cp. XIV bildet, richtiger als Schlusssatz zu cp. XIII zu betrachten wäre. Diese Umstellung scheint mir Willkür des Übersetzers zu sein.

Die folgende Bemerkung über den Künstler und den Schöpfer des Künstlers passt nicht in den Zusammenhang der Stelle, und das unmittelbar danach auftretende „Denn“ ist durch das Vorausgehende nicht begründet. Die Auseinandersetzung über den Widerspruch zwischen den Gesetzen und den Erzählungen von den Göttern ist m. E. vom Syrer unvollständig wiedergegeben. Nach ihm will der Verfasser beweisen, dass die Griechen durch ihre Gesetze die Götter verurteilen. Aber was er vorbringt, dient nur dazu, den Widerspruch aufzuzeigen, beweist aber nicht das, was bewiesen werden soll. Er begnügt sich nämlich mit der Alternative: Entweder sind die Gesetze gerecht und die Götter ungerecht, oder die Götter sind gerecht und die Gesetze ungerecht. Das reicht nicht aus, um zu erhärten, dass die Gesetze die Götter verurteilen.

Der Schlusssatz dieser Ausführung: „Und dadurch ist die ganze Welt zum Irrtum gekommen“ ist gewiss nicht ursprünglich. Zuletzt dokumentirt der Syrer bei der Wiedergabe der Sätze von den verschiedenen Auffassungen der Mythen vollständiges Missverständnis des griechischen Textes.

XIV. In diesem cp. weichen der griechische und der syrische Text fast ganz von einander ab. Nur die Worte *σέβονται γὰρ τὸν θεὸν μόνον παντοκράτορα* und *ἐγγίζειν τῇ ἀληθείᾳ* erkennt man in der Übersetzung wieder. Doch scheint mir hier der griechische Text nicht das Ursprüngliche, sondern eine Bearbeitung zu enthalten. Derselbe erzählt nach Vorausschickung einiger genealogischen Bemerkungen, die m. E. an dieser Stelle ursprünglich sind, in biblischen Ausdrücken, wie das Volk Israel gegen den Gott, der es aus Aegypten ausgeführt und sich an ihm durch viele Zeichen und Wunder verherrlicht hatte, undankbar war, indem es oft heidnischen Göttern diente und die zu ihm gesandten Propheten und Gerechten tötete, zuletzt den Sohn Gottes selbst trotz seiner Wohlthaten und zahllosen Wunder dem „Statthalter der Römer“ verriet und zum Kreuzestod verurteilte, und schliesslich durch seine eigene Gesetzwidrigkeit den Untergang fand. Zwar verehrt es allein Gott, den Allmächtigen, aber dies geschieht nicht in der richtigen Erkenntnis, denn sonst

hätte es den Sohn Gottes nicht verwerfen dürfen (Act. 3, 14. 1. Joh. 2, 22. Jud. 4). Diese Ausführungen, wie schriftgemäss sie auch sind, erregen mancherlei Bedenken. Zunächst kann schon der Ausdruck *τῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥωμαίων* nicht ursprünglich sein; man müsste *τῷ ὑμετέρῳ ἡγεμόνι* erwarten. Sodann ist das vorangestellte Thema: *τί φρονοῦσι περὶ τοῦ θεοῦ* nur nebenbei behandelt. Endlich muss die unvermittelte Einführung Christi, des Sohnes Gottes, der im griechischen Text im Vorhergehenden noch nicht erwähnt ist, und des Verhaltens der Juden gegen ihn, welche so gehalten ist, als ob von allbekannten Dingen die Rede wäre, als dem folgenden cp. vorgreifend befremden. Dies hätte dem Autor der Schrift schwerlich entgehen können.

Was der syrische Text bietet, zeigt zwar eine mässige Kenntnis des Judentums und seines Religionswesens, aber es entspricht mehr dem Thema, indem es vom Glauben der Juden und analog dem über die Griechen Gesagten vom Einfluss desselben auf die Gestaltung des Lebens redet. Es ist in judenfreundlichem Geiste gehalten, und eben dieser Umstand mag den anders denkenden Verfasser des 'Barlaam und Joasaph' zu seiner Überarbeitung veranlasst haben.

XV. Der Abschnitt über die Christen wird im griechischen Text passend durch eine kurzgefasste Christologie eingeleitet. Ich halte die Verbindung derselben mit den Bestimmungen über das Leben und die Hoffnung der Christen für viel natürlicher, als die Isolirung, in der sie beim Syrer (cp. II) steht. Doch glaube ich, dass der griechische Text einige Interpolationen enthält, vor allem folgende: *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* — (*παρθένου*) *ἁγίας* — *ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως* — *θανάτου ἐγεύσατο* — *ἁγίας* (*γραφῆς*) und den Satz: *καθάπερ εἷς ἐξ αὐτῶν κτλ.* Auffällig ist mir auch die Bezeichnung *διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐτῶν.* Über einiges andere wage ich nicht bestimmt zu urteilen.

Daraus, dass manches in der Übersetzung fehlt, was der griechische Text enthält, darf man noch nicht folgern, dass dies nicht ursprünglich war. So wird z. B. vom Syrer die Parusie nicht erwähnt. Aber das, was er an Stelle des Satzes: *οὗ τὸ κλέος τῆς παρουσίας κτλ.* bietet, macht so sehr den Eindruck des Missverständnisses eines vielleicht etwas corrumpirten Textes,

dass mir seine Ursprünglichkeit sehr verdächtig ist. Auch die Übersetzung: „dass Gott vom Himmel herabgestiegen ist . . . und dass in einer Menschentochter der Sohn Gottes wohnte“ ist mir nicht unbedenklich, ebenso der Satz: „Dieser Jesus also wurde vom Stamme der Hebräer geboren“. Endlich glaube ich, dass die Worte: „Er hatte aber 12 Jünger, damit sein wunderbarer Heilsplan vollendet würde“ nicht nur eine Umstellung, sondern auch eine freie Wiedergabe des ursprünglichen Textes (*τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν*) involviren.

Wenn ich mich nun zur Besprechung des zweiten Absatzes des griechischen Textes wende, in welchem das Leben der Christen geschildert wird, so bemerke ich zunächst, dass die Worte *ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ* m. E. vom Verfasser des 'Barlaam' zugesetzt sind, vermutlich auch *ἀνάστασιν νεκρῶν*. Die übrigen Bestimmungen giebt die Übersetzung wieder mit Ausnahme der Worte: *ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι*. Erwägt man die ähnlichen Aussagen Act. 15, 26: *παραδεδώκασι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* und Act. 21, 13: *ἀποθανεῖν ἑτοίμως ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ*, und zieht man in Betracht, dass die Christen zur Zeit des Aristides schon vielfach ihre Bereitwilligkeit, um Christi willen ihr Leben dahinzugeben, durch die That bewiesen hatten, so muss man den in Rede stehenden Satz für sehr natürlich, sein Fehlen in der Übersetzung für auffallend halten. Dem Verfasser des 'Barlaam' möchte ich ihn nicht zuschreiben, denn dieser entwickelt S. 231 den seltsamen Gegensatz: *προέσθαι καὶ χρήματα καὶ σώματα, μᾶλλον δὲ αὐτὰς τὰς ψυχάς*.

Nun hat aber die syrische Übersetzung eine Reihe von Zügen, die sich im überlieferten griechischen Text nicht finden. Von diesen sind einige ihrem Inhalt nach unbedenklich, wie die Angabe, dass die Christen nicht von Götzenopfern essen. Da die Forderung *ἀπέχεσθαι τῶν εἰδωλοθύτων* wiederholt im N. T. gestellt wird, so hat es nichts Auffallendes, wenn der Verfasser hier ausspricht, dass die Christen dies Gebot befolgen. Damit ist jedoch die Ursprünglichkeit dieser Bestimmung noch nicht dargethan: sie könnte auch von einem späteren Bearbeiter eingeschaltet sein. Dasselbe gilt von den Angaben, dass die Christen

für das Begräbnis der Armen sorgen und sich der Gefangenen annehmen. Welcher christlichen Schrift die Aussage entnommen ist, dass die Christen unter Umständen zwei oder drei Tage fasten, um das Bedürfnis eines darbenden Bruders zu befriedigen, ist mir unbekannt.

Die Sätze, welche von der Keuschheit der Frauen, Töchter und Männer handeln, sind vielleicht nur spezialisirende Erweiterung des ursprünglichen *ἀπὸ πάσης συνουσίας ἀνόμου καὶ ἀπὸ πάσης ἀκαθαρσίας ἐγκρατεύονται.* Dass die Christen ihre Knechte und Mägde und Kinder überredeten, Christen zu werden, ist an sich unauffällig, doch erregt die Bestimmung Bedenken, dass sie auch ihre Kinder Brüder genannt haben sollen. Merkwürdig ist noch die Angabe, dass sie sich Brüder in Gott nannten, da die Bezeichnung „Brüder in Christo" oder „in dem Herrn" die gewöhnliche war. Die Aussagen: „Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an" und: „Die fremden Götter beten sie nicht an" treten ganz unerwartet auf, nachdem im Anfang gesagt worden war, dass die Christen nur den Schöpfer des Allsverehren, und sind daher anstössig. Auch von den am Schluss des cp. stehenden, überschiessenden Bestimmungen: „sie danken beim Tode eines Gerechten, sie preisen Gott bei der Geburt eines Kindes, danken aber auch bei seinem frühen Tode, sie weinen beim Tode eines Sünders" — kann ich mit Zuversicht die Ursprünglichkeit nicht behaupten. Denn sie können auch spezialisirende Auseinanderlegung des allgemein gehaltenen griechischen Ausdrucks *εὐχαριστοῦντες . . . . καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς* sein.

XVI. Der griechische Text enthält in den Worten: *καλῶς οὖν συνῆκεν ὁ υἱός σου καὶ δικαίως ἐδιδάχθη κτλ.* offenbar einen Zusatz aus der Feder des Verfassers des 'Barlaam'. Sie waren angemessen gegenüber dem im Roman angeredeten König Abennēr, dessen Sohn (wider den Willen des Vaters) im Christentum unterrichtet worden war, unangemessen dagegen gegenüber dem Kaiser Antoninus Pius. Von dem Adoptivsohn des Kaisers, Mark Aurel, musste Aristides wissen, dass er in der stoischen Philosophie unterrichtet wurde und dieser mit grossem Eifer ergeben war.

Scheidet man diesen Zusatz aus, so kann das, was übrig bleibt, als ein Schlusswort zu der Ausführung über die

Christen gelten: Die Christen haben die Wahrheit, die übrigen Völker den Irrtum. Diese Gegenüberstellung konnte als ausreichend erscheinen, eine längere Auseinandersetzung wird nicht mehr erwartet.

Vergleicht man nun die Ubersetzung, so muss es überraschen, dass der Verfasser nach den das Schlusswort einleitenden Worten: „Das ist, o König, die Vorschrift des Gesetzes der Christen und das ist ihr Wandel" — nun doch in der Aufführung spezieller Bestimmungen über die Christen fortfährt, als wäre eine Unterbrechung gar nicht eingetreten. Diese Erscheinung ist mir so auffallend, dass ich die folgenden Aussagen:

sie bitten Gott nur um geziemende Dinge;
sie sind überzeugt, dass die schönen Dinge der Welt um ihretwillen in Fluss sind;
sie haben die Wahrheit gefunden — sie kommen der Erkenntnis der Wahrheit nahe;
sie posaunen ihre Wohlthaten nicht aus;
sie arbeiten daran, gerecht zu werden —

entweder als spätere Erweiterung betrachten, oder wenigstens annehmen muss, dass sie von einem Bearbeiter oder vom Übersetzer an eine falsche Stelle gerückt sind.

Der nunmehr folgende Hinweis auf die Schriften giebt im wesentlichen die griechische Grundlage wieder. Der Satz: „neu ist dieses Volk und eine göttliche Beimischung ist in ihm" ist vielleicht im griechischen Text hinter *μεγάλα γὰρ* — *ἀλλὰ τοῦ θεοῦ* ausgefallen. Da unser Verfasser auch in dem Abschnitt über die Juden sich mit der Praedicatio Petri berührt, in dieser aber ausgesagt ist, dass die Christen *καινῶς* Gott verehren, so ist denkbar, dass er hieraus die auch in der Ep. ad Diogn. cp. 1 enthaltene Bestimmung: *καινὸν τοῦτο γένος* entwickelt hat.

Anders ist zu urteilen über die Aufforderung: „Nehmt also ihre Schriften u. s. w." Diese selbst, welche so aussieht, als ob sie eine Mehrheit als Adressaten der Apologie voraussetzte, und nach der vorausgehenden Verweisung des Kaisers auf die Schriften auffällig ist, sowie auch die ihr angeschlossenen Gedanken mit dem nicht recht in den Zusammenhang passenden, vermutlich auf unrichtiger Übersetzung beruhenden Satze: „sintemal ich dieses

in ihren Schriften gelesen habe — was zukünftig ist" — scheinen mir Interpolation zu sein.

Der Satz: „Und es besteht für mich kein Zweifel, dass (nur) wegen der Fürbitte der Christen die Erde (noch) besteht", steht völlig ausserhalb des Zusammenhangs. Endlich scheint mir die Aussage: „Die übrigen Völker wälzen sich vor den Elementen der Welt", nach welcher man annehmen müsste, dass alle Heiden und selbst die Juden die Elemente verehrten, unvereinbar mit den Ausführungen des Verfassers im 1. Teile seiner Abhandlung.

XVII. Die Paraklese, welche die ganze Apologie abschliesst, hat m. E. im griechischen Text vom Verfasser des 'Barlaam' eine Umarbeitung erfahren. So ist z. B. der Ausdruck *οἱ ἀνόητοι σου σοφοὶ ματαιολογοῦντες κατὰ τοῦ κυρίου* im Zusammenhange des Romans begründet, dem römischen Kaiser gegenüber durchaus unangemessen. Was man als Spitze der Apologie erwartet, ist eine Bitte an den Kaiser, den Christen eine milde Behandlung angedeihen zu lassen, da sie durch ihre Lehre und ihren Wandel derselben würdig seien, und ungerechte Bedrückung derselben zu verhindern. Davon findet sich aber weder im griechischen Text, noch in der Übersetzung eine Spur.

Im Syrischen ist die Wendung: „Bis hierher, o König, habe ich gesprochen. Denn über das Übrige u. s. w." zwar zu verstehen, wenn man vor „denn" etwa den Gedanken ergänzt: „Und ich muss mich auf das Gesagte beschränken". Aber die folgende Begründung ist nicht unverdächtig. Denn einmal findet sich im Früheren keine Stelle, an welcher der Verfasser ausgesagt hat, dass die christlichen Dinge schwer zu besprechen und auch nur zu wiederholen sind, zum andern machen die Worte: „welche nicht nur erzählt, sondern auch wirklich ausgeführt worden sind" den Eindruck, als beruhten sie auf einem Missverständnis. Der dann folgende Vorwurf gegen die Griechen, dass sie, weil sie selbst unreine Dinge thun, die Christen derselben bezichtigen, und die Schilderung des Verhaltens der Christen gegenüber solchen ungerechten Beschuldigungen, sind an sich in einer Apologie wohl denkbar, aber sie tragen weder durch ihre Stellung, noch durch ihre Form das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich. Denn ihrem Inhalt nach gehören sie in cp. XV, und die Anschuldigung, dass die Griechen auch noch zur Zeit des Verfassers

und zwar ganz gewöhnlich Verbindungen mit der Mutter, Schwester und Tochter eingingen, während sie sich im Grunde nur auf einige der Mythologie angehörende Beispiele stützt, ist im Munde eines athenischen Philosophen, der die Sitten der Griechen aus Autopsie kannte, undenkbar.

Auch vom zweiten Absatze dieses cp. (Verstummen mögen also u. s. w.) habe ich den Eindruck, dass er seine gegenwärtige Form einer Bearbeitung des ursprünglichen Textes verdankt.

Zweiter Anhang.

Anmerkungen.

I.

Zum Eingang] Dem Gedanken, dass die Menschen beim Anblick von Sonne, Mond und Sternen und der Ausschmückung der Welt von Staunen ergriffen zu dem Glauben an die Existenz von Göttern (Gott) oder von bestimmten Göttern gelangt seien, begegnet man öfter. So sagt Diod. 1, 11: *τοὺς οὖν κατ' Αἴγυπτον ἀνθρώπους, τὸ παλαιὸν γενομένους, ἀναβλέψαντας εἰς τὸν κόσμον καὶ τὴν τῶν ὅλων φύσιν, καταπλαγέντας καὶ θαυμάσαντας ὑπολαβεῖν δύο θεοὺς ἀιδίους τε καὶ πρώτους* ... Auch einige von Cicero de nat. deor. II 37, 95 in Übersetzung erhaltene Sätze aus Aristoteles' Dialog über Philosophie enthalten Ähnliches. Cicero selbst aber sagt de nat. d. I 36: At eos vituperabas, qui ex operibus magnificis atque praeclaris, cum ipsum mundum, cum ejus membra, caelum, terras, maria, cumque horum insignia, solem, lunam, stellasque vidissent, cumque temporum maturitates, mutationes vicissitudinesque cognovissent, suspicati essent, aliquam excellentem esse praestantemque naturam, quae haec fecisset, moveret, regeret, gubernaret. Bei Philo de monarch. I S. 217 ed. Mangey heisst es: *Τὸν οὖν ἀφικόμενον εἰς τὴν ἀληθῶς Μεγαλόπολιν, τόνδε τὸν κόσμον, καὶ θεασάμενον τὴν ὀρεινὴν καὶ πεδιάδα πλήθουσαν ζώων καὶ φυτῶν καὶ ποταμῶν αὐθιγενῶν καὶ χειμάῤῥων φορὰς καὶ πελαγῶν ἀναχύσεις καὶ εὐκρασίαν ἀέρος καὶ τῶν ἐτησίων ὡρῶν τροπάς, εἶτα ἥλιον καὶ σελήνην, τοὺς ἡμέρας καὶ νυκτὸς ἡγεμόνας, καὶ τὰς τῶν ἄλλων πλανητῶν τε καὶ ἀπλανῶν καὶ τοῦ σύμπαντος οὐρανοῦ περιπολήσεις καὶ χορείας, οὐκ εἰκότως, μᾶλλον δὲ ἀναγκαίως ἔννοιαν λήψεσθαι δεῖ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ καὶ προσέτι ἡγεμόνος*; und de mundo II S. 602: *Καταπλαγέντες τινὲς τὴν ἑκατέρου τῶν κόσμων φύσιν οὐ μόνον ὅλους ἐξεθείωσαν, ἀλλὰ καὶ τὰ κάλλιστα τῶν ἐν αὐτοῖς μερῶν, ἥλιον λέγω καὶ σελήνην καὶ τὸν σύμπαντα οὐρανόν, ἅπερ οὐδὲν αἰδεσθέντες θεοὺς ἐκάλεσαν.* Ferner sagt Lactanz Instit. I 2: Nemo est tam rudis, tam feris moribus, quin oculos suos in coelum tollens, tametsi nesciat, cujus dei providentia

regatur hoc omne, quod cernitur, non aliquam tamen esse intellegat ex ipsa rerum magnitudine, motu, dispositione, constantia, utilitate, pulchritudine, temperatione: nec posse fieri, quin id, quod mirabili ratione constat, consilio majori aliquo sit instructum.

Endlich heisst es in dem vom Mönch Johannes (Anfang des 7. Jahrh.) verfassten Roman *ὁ βίος Βαρλαὰμ καὶ Ἰωάσαφ*, in welchen die Apologie des Aristides eingeschaltet ist, wohl unter dem Einfluss der Worte des Apologeten, von Abraham: *κατανοήσας γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμασε τὴν ἐναρμόνιον ταύτην διακόσμησιν· ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, οὐκ αὐτομάτως γεγενῆσθαι καὶ συντηρεῖσθαι ἐνόμισεν, οὔτε μὴν τοῖς στοιχείοις τῆς γῆς ἢ τοῖς ἀψύχοις εἰδώλοις τὴν αἰτίαν τῆς τοιαύτης διακοσμήσεως προσανέθετο· ἀλλὰ τὸν ἀληθῆ θεὸν* . . .

durch die Gnade] Gr. *πρόνοια*. Vgl. über diese die ausführliche, die Ansichten der Stoiker wiedergebende Schilderung der in der Welt und in der Ausrüstung aller Geschöpfe erkennbaren Weisheit und Vorsehung Cic. de nat. deor. II 38 ff.

Gott unbegreiflich] Hierüber finden sich bei Philo mancherlei Aussagen. So de profug. I S. 566: (Wir können nicht wissen) *οἷός ἐστιν, ἀμήχανον γάρ* — de poster. Caini I 258: *αὐτὸς δὲ μόνος ἀκατάληπτος* — quod deus sit imm. I 282: *ὁ δ' ἄρα οὐδὲ τῷ νῷ καταληπτός, ὅτι μὴ κατὰ τὸ εἶναι μόνον* — fragm. II 654: *θεὸν γενέσθαι δεῖ πρότερον, ὅπερ οὐδὲ οἷόν τε, ἵνα θεὸν ἰσχύσῃ τις καταλαβεῖν* — de monarch. II 216: (Zweierlei kommt in Betracht bei den Fragen über Gott) *ἓν μέν, εἰ ἔστι τὸ θεῖον* . . ., *ἕτερον δὲ τὸ τί ἐστι κατὰ τὴν οὐσίαν. Τὸ μὲν οὖν πρότερον οὐ πολὺς πόνος ἰδεῖν, τὸ δὲ δεύτερον οὐ χαλεπὸν μόνον, ἀλλὰ ἴσως ἀδύνατον* — de monarch. II 217: *οὐδὲν γὰρ ἄμεινον τοῦ ζητεῖν τὸν ἀληθῆ θεόν, κἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφύγῃ τὴν ἀνθρωπίνην δύναμιν.* Man vergleiche auch, was Melito (Cureton, spicil. syr. S. 22. 23) über diese und einige andere Bestimmungen des Apologeten sagt: „Es giebt aber etwas, was wirklich ist, und es wird Gott genannt, und er ist wirklich, und alles besteht durch seine Kraft. Und eben dieser ist nicht gemacht und ist nicht geworden, sondern er ist von Ewigkeit, und er ist bis in alle Ewigkeit, und er ändert sich nicht, während alles sich ändert, und kein Sehen kann ihn sehen, und kein Sinn kann ihn erfassen, und kein Wort ihn verdolmetschen. Diejenigen aber, welche ihn lieben, nennen ihn so: Vater und Gott der Wahrheit.

Und nach Lactanz Inst. I 8 ist Gott inexcogitabilis, ineffabilis et nulli alii satis notus quam sibi. Schliesslich mag noch angeführt werden, wie ein deutscher Dichter, der mehr als ein Jahrtausend nach dem Apologeten lebte, über die Unbegreiflichkeit Gottes singt:

Du mächt'ger Gott, du bist so lang und bist so breit:
Bedächten wir es doch, dass Müh' wir nicht und Zeit
Verlören! Ungemessen sind dir Macht und Ewigkeit.
Das weiss ich längst, wenn andrer Sinn dich zu erforschen trachtet.

Dein Wesen ist und bleibt den Sinnen Unerforschlichkeit.
Du bist zu gross, zu klein, und unser Sinn umnachtet.
Ein Thor, wer Tag und Nacht es zu ersinnen schmachtet!
Will er erforschen denn, was nie gepredigt und ertrachtet?

Walther v. d. V. (Pannier.)

alles um des Menschen willen gemacht] Cic. de nat. deor. II 61: Restat ut doceam atque aliquando perorem, omnia, quae sint in hoc mundo, quibus utantur homines, hominum causa facta esse et parata.

was einen Anfang hat, hat auch ein Ende] Philo de nom. mut. I 580: γένεσις δὲ φθορᾶς ἀρχή· ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν.

Gott ist nicht geboren, nicht gemacht] Laktanz Inst. I 7: Verum quia fieri non potest, quin id, quod sit, aliquando esse coeperit, consequens est, ut, quando nihil ante illum fuit, ipse ante omnia ex se ipso sit procreatus. Ideoque ab Apolline αὐτοφυής, a Sibylla αὐτογενής et ἀγέννητος et ἀποίητος nominatur: quod Seneca vir acutus in exhortationibus vidit. Nos, inquit, aliunde pendemus. Itaque ad aliquem respicimus, cui, quod est optimum in nobis, animam debeamus. Alius nos edidit, alius instruxit: Deus ipse se fecit. Aus einem den Sibyllinen verwandten Gedicht citirt Didymus de Trinitate III. 2. 322 (nach Lobeck, Aglaoph. S. 722):

Ἀθάνατος δὲ θεός, παναγήραος, ἀστυφέλικτος,
ἄρρητος, κρυφίοις ὑπὸ δήνεσιν αὐτογένεθλος,
τίκτων αὐτὸς ἑαυτὸν ἀεὶ νέος, οὔτι ποιητός·

und c. I. 327:

γίνεται ἐξ ἕθεν αὐτὸς ἐὼν γενέτης τε καὶ υἱός.

Nichts anderes sollten offenbar die nach Laktanz von Hermes gebrauchten Ausdrücke: ἀπάτωρ — ἀμήτωρ — αὐτοπάτωρ — αὐτομήτωρ bezeichnen.

Die Übersetzung des Armeniers: „er hat sich auch nicht selbst gemacht“ giebt schwerlich Ursprüngliches wieder.

Gott hat keinen Namen] Philo nannte Gott ἀκατονόμαστος und Hermes Trismegistus, den Laktanz (I 6) wunderbarer Weise für einen uralten Dichter hält, ἀνώνυμος. De nom. mutat. I 580 sagt der erstere: τὰ τῶν γεννητῶν σύμβολα, ὀνόματα, μὴ ζήτει παρὰ φύσεσιν ἀφθάρτοις. Hiernach kommen Namen nur den γεννητά und φθαρτά zu. Dies stimmt überein mit der Begründung unsers Autors: alles, was einen Namen hat, gehört in den Bereich des Geschaffenen. Eine etwas andere Begründung hat Justin Apol. II 6: ὄνομα δὲ τῷ πάντων πατρὶ θετὸν ἀγεννήτῳ ὄντι οὐκ ἔστιν· ᾧ γὰρ ἄν καὶ ὄνομα προσαγορεύηται, πρεσβύτερον ἔχει τὸν θέμενον τὸ ὄνομα. Wieder anders begründet die Namenlosigkeit der von Laktanz angezogene Hermes: ὁ δὲ θεὸς εἷς, ὁ δὲ εἷς ὀνόματος οὐ προσδέεται — wozu Laktanz bemerkt: Deo igitur nomen non est, quia solus est: nec opus est proprio vocabulo, nisi cum discrimen exigit multitudo, ut unamquamque personam sua nota et appellatione designes.

er hat keine Gestalt] So habe ich wegen des folgenden „auch keine Zusammensetzung der Glieder“, und weil im armenischen Fragment „Formen“ steht, übersetzt. Die Wiedergabe von demutha durch „Ähnlichkeit“

würde jedoch auch einen guten Sinn geben. „Es giebt nichts, was ihm ähnlich ist“ wäre dasselbe, was sich bei Philo quod a deo mittantur somn. I 648 findet: *τῶν δὲ φασκόντων, ὅτι οὐδενὶ τῶν ἐν γενέσει τὸ ἀγένητον ὅμοιον* . . . Das Fehlen einer Bezugnahme auf Gen. 1 und Col. 1, 15 würde an unsrer Stelle erklärlich sein, da der Verfasser hier mehr einen Niederschlag philosophischer, als biblischer Gedanken giebt.

Zusammensetzung der Glieder] Philo de nom. mut. I 606: *θεὸς . . . φύσις ὢν ἁπλῆ* — legum allegor. I 52: *μὴ γὰρ τοσαύτης ἀτοπίας ἀναπλησθείημεν, ὥστε νομίσαι θεὸν στόματος ἢ μυκτήρων ὀργάνοις χρῆσθαι πρὸς τὸ ἐμφυσῆσαι* — de confus. lingu. I 419: *οὔτε ποσὶν οὔτε χερσὶν οὔτε ἄλλῳ τῶν ἐν γενέσει κεχρημένος μέρει.*

Gott nicht männlich und nicht weiblich] Nach August. Civ. IV 27 hat der Pontifex Scaevola unter Aufzählung der 3 genera der Theologie, welche die Stoiker aufgestellt haben (mythicum, politicum, philosophicum), eine Bestimmung dieses Inhalts zu dem genus philosophicum gezählt und von diesem ausgesagt: hoc, quod docet deos nec sexum habere nec aetatem nec membra, obest populo. Als Grund dafür, dass Gott weder männlich, noch weiblich sei, führt Laktanz I 8 Folgendes an: Deis ergo, si sunt immortales et aeterni, quid opus est altero sexu? ipsa progenie quid opus est, cum successione non egeant, qui sempiterni sint futuri? Nam profecto in hominibus caeterisque animantibus diversitas sexus et coitio et generatio nullam habet aliam rationem, nisi ut omnia genera viventium, quando sunt cotidie condicione mortalitatis obitura, mutua possint successione servari. Deo autem, qui est sempiternus, neque alter sexus neque successio necessaria est. Dicet aliquis: ut habeat vel ministros, vel in quos ipse possit dominari. Quid igitur sexu opus est femineo, cum deus, qui est omnipotens, sine usu et opera feminae possit filios procreare? Ebenderselbe hat IV 8 die Notiz: Orpheus putavit deum et marem esse et feminam, quod aliter generare nequiverit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi aut ipse secum coierit, aut sine coitu non potuerit procreare.

Er bezieht sich damit offenbar auf die dem Onomacritos zugeschriebene *Ὀρφέως θεολογία*, nach welcher Zeus als Mann und Weib nach Entmannung des Kronos die Stiftung einer geistigen Welt unternimmt (Bernhardy, Gesch. der griech. Litteratur II. 1. S. 428 ff. Ausg. 1867).

die Himmel umgrenzen ihn nicht] Philo leg. alleg. III (M I 96): *οὐ γὰρ περιέχεται, ἀλλὰ περιέχει τὸ πᾶν* und S. 402 (de his verbis: resip. Noë): *περιέχει γὰρ τὰ πάντα πρὸς μηδενὸς περιεχόμενος.*

er hat keinen Gegner] wohl darum, weil jede Aussicht auf erfolgreichen Kampf gegen ihn ausgeschlossen ist. Vgl. Bardesanes de fato (Cureton S. 20): „Wenn aber Gott will, so können alle Dinge ohne Störung geschehen. Denn diesen grossen und heiligen Willen vermag nichts zu hindern, und selbst diejenigen, welche ihm entgegenzustehen glauben, stehen nicht durch Kraft entgegen, sondern durch Bosheit und durch Irrtum.“

er hat nicht Zorn] Philo de Abrahamo M II 29: *ἐπίλυπον μὲν γὰρ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος καὶ περιδεὲς ἢ παρόντων κακῶν ἢ προσδοκω-*

μένων, ως ἢ ἐπὶ τοῖς ἐν χερσὶν ἀβουλήτοις ἀνιᾶσθαι ἢ ἐπὶ τοῖς μέλλουσι ταραχῇ καὶ φόβῳ κραδαίνεσθαι. Ἄλυπος δὲ καὶ ἄφοβος καὶ ἀμέτοχος παντὸς πάθους ἡ τοῦ θεοῦ φύσις.

Laktanz führt V 20 als Behauptung der Epikureer auf: esse quidem deos sed curare quidquam negant, neque irasci eos, neque gratia commoveri. Und II 17 sagt derselbe: Unde quidam putant, ne irasci quidem deum omnino, quod affectibus, qui sunt perturbationes animi, subjectus non sit: quia fragile est omne animal, quod afficitur et commovetur. Quae persuasio veritatem atque religionem funditus tollit.

durch ihn besteht alles] So bezeichnete es auch Aristoteles als eine alte und allen Menschen angestammte Lehre, dass aus Gott und durch Gott alles bestehe (de mundo 6).

er bedarf nichts] Philo de cherub. I 147: *ἱκανὸς γὰρ μόνος καὶ αὐταρκέστατος ἑαυτῷ.* Vgl. Act. 17, 25.

alle bedürfen Gottes] Bardes. (Cureton S. 4): „Denn alles, was existirt, bedarf des Herrn des Alls.“

II.

Den griechischen Eigennamen giebt der Syrer, wie andere syrische Übersetzer, aus Unkenntnis sehr eigentümliche Formen, indem er dieselben bald verstümmelt, bald Genetive und Accusative, die im Griechischen durch die Rection bedingt sind, als Nominativformen betrachtet. So hat er Hellenos, Dios, Danaû, Kadmû, Mnemosynes, Ganymedûs, Plutonos, Typhonos, Amphiona, Minoa, Persea, Sarpedona. Ich habe mit Ausnahme von Dios durchweg die griechischen Nominativformen gesetzt.

Hellen] Schol. minor. ad Odyss. X 2: *Ἕλλην, ὃς ἦν Διός, οὗ καὶ Ἡσίοδος μέμνηται.* Verschiedenes vermengt der Scholiast zu Apollon. Rh. III 1086: *ὅτι Προμηθέως καὶ Πανδώρας υἱὸς Δευκαλίων Ἡσίοδος πρώτῳ καταλόγων φησί, καὶ ὅτι Δευκαλίωνος καὶ Πύῤῥας Ἕλλην.*

Aiolos und Xuthos] Diesen wird als dritter Sohn gewöhnlich Doros hinzugefügt, wie Hesiod. fr. XXIII. 23 (Lehrs):

Ἕλληνος δ' ἐγένοντο θεμιστοπόλοι βασιλῆες
Δῶρός τε Ξοῦθός τε καὶ Αἴολος ἱππιοχάρμης.

Kadmos] Über ihn findet sich zwar bei Pisander fr. 21 die seltsame Angabe, dass er Zeus anzeigte, auf welche Weise er Typhon überwältigen könnte, wonach es scheinen könnte, als wäre er auch als Gott gedacht worden. Aber mit dieser ganz vereinzelt dastehenden Notiz ist wenig anzufangen. Die von Welcker in der griechischen Götterlehre vorgenommene Combination von *Κάδμος* und *κόσμος* ist schwerlich haltbar.

Abraham] Wie weit zuweilen griechisch schreibende Schriftsteller in der Identifikation gingen, mag das Beispiel des Philo von Byblos (Anf. des 2. Jahrh. n. Chr.) zeigen. Nach diesem ist Abraham *Κρόνος*, der zur Zeit einer Pest seinem Vater Uranos seinen eingebornen Sohn opfert, sich dann beschneidet und seine Kampfgenossen nötigt, dasselbe zu thun.

Was übrigens die Götteridentifikationen im allgemeinen betrifft, so ist ihr Vorteil ersichtlich: die Schriftsteller versetzten den Leser durch

Nennung des heimischen Gottes sogleich in einen bestimmten Vorstellungskreis und konnten von einer eingehenden Schilderung des fremden Kults Abstand nehmen. Nun geschah es aber leicht, dass ein einzelner Zug zum beherrschenden erhoben, die übrigen aber unberücksichtigt gelassen wurden. Daraus mussten sich Verschiedenheiten der Benennung ergeben, je nachdem dem einen Schriftsteller dieser, dem andern jener Zug als der hervorstechendste erschien. Dies wird gut illustrirt durch das Beispiel des Osiris, für welchen sich folgende Identifikationen finden: Ammon, Arsaphes, Dionysos, Epaphos, Hades, Helios, Neilos, Okeanos, Pan, Pluton, Serapis, Zeus (Parthey). Es ist klar, welche Verwirrung hieraus entstehen musste.

Wenn Plutarch de Is. 66 sagt: „Die Isis aber und die ihr verwandten Götter sind allen Menschen bekannt und verständlich, sie werden nur von den verschiedenen Völkern mit verschiedenen Namen belegt“, so scheint darin implicite ein Urteil über die Berechtigung der Identifikation zu liegen.

III.

weil sie Gott nicht erfasst haben] Melito (Cureton S. 23) erkennt den Heiden doch ein Suchen nach Gott zu, wenn er sagt: „Indem sie (die Menschen) Gott suchten, sind sie zu Fall gekommen durch Steine und Holz, und die Reichen unter ihnen sind gestrauchelt durch Gold und Silber und sind durch dieses Straucheln gehindert worden an dem, was sie suchten“.

Göttliche Verehrung a) der Elemente und Sterne, b) der Bilder] a) Als das Ursprüngliche wird zu betrachten sein, dass die Elemente und Gestirne selbst göttlich verehrt wurden, ohne dass man mit ihnen die Vorstellung von persönlich gearteten Wesen verband, wie namhafte Forscher auch von den Griechen der vorhomerischen Zeit angenommen haben. In einem späteren Stadium der geistigen und religiösen Entwickelung brach sich die Vorstellung persönlicher Götter Bahn, die man als die Beherrscher des Naturgegenstandes oder -Bereichs oder Urheber der Naturerscheinung dachte, ohne dies Verhältnis immer klar zum Ausdruck zu bringen. So sagten nach Jensen, Kosmogonie der Babyl. S. 139 die Babylonier nicht: Der Ištar ist der Abendstern, dem Marduk der Jupiter, dem Nabu der Merkur eigen, sondern Ištar ist der Abendstern, Marduk ist der Jupiter u. s. w. Der weitere Schritt, den die Griechen wenigstens für eine Mehrheit von Göttern thaten, dass sie die Götter von dem Natursubstrat, mit dem sie ursprünglich verbunden waren, völlig loslösten, ist von den Assyriern und Babyloniern, wenigstens in der Volksvorstellung, wohl nie vollständig gemacht worden, obwohl die Götter durchaus persönlich gefasst wurden, und die Menschen, zunächst die Könige, ähnlich wie die von Homer geschilderten Helden, ihres Schutzes und ihres Beistandes bei ihren Unternehmungen gewiss waren, von ihnen ihre Macht ableiteten, auf ihr Geheiss dies oder jenes vollbrachten, im Vertrauen auf sie wandelten.

Übrigens ist diese Materie bisher noch wenig untersucht worden.

b) Dass die Chaldäer (Barbaren) Götterbilder als Götter verehrten, wird man erklärlich finden, wenn man bedenkt, wie einerseits die Israeliten zum Bilderdienst neigten, andrerseits auch die Griechen in den Bildern mehr als Symbole der Gottheit sahen. Von den letzteren sagt Plutarch de Iside cp. 71: „So geht es denen unter den Hellenen, die nicht gelernt, noch sich gewöhnt haben, die Bildwerke aus Erz und Stein und die Gemälde nur für Darstellungen zu Ehren der Götter anzusehen, sondern sie selbst Götter nennen.“ Auch für die klassische Zeit steht die göttliche Verehrung der Bilder ausser Zweifel. In Schoemann's griech. Altertümern II 166 heisst es: „Dass auch in der klassischen Zeit dem Volksglauben die Kultbilder für etwas mehr, als blosse Symbole und Erinnerungsmittel an die Gottheit galten, ist aus vielen Zügen unverkennbar. Die Verständigen mochten sie so betrachten; das Volk meinte in den Bildern, wenn auch nicht die Götter selbst, doch wenigstens etwas Göttliches zu besitzen. Ein göttliches Numen erfüllte sie und übte von ihnen aus seine Wirkungen, so dass, wo die Bilder waren, auch die Gottheit mit ihrer Kraft gegenwärtig war“.

Götter der Babylonier und Assyrier][1]) Dass der Verfasser keine Namen assyrisch-babylonischer Götter nennt, erklärt sich sowohl daraus, dass er den Chaldäern keinerlei Verehrung persönlich gedachter Götter zuschreibt, als auch aus dem Umstande, dass die Griechen ausser den durch Herodot bekannt gewordenen Namen des Bel und der Mylitta solche nicht kannten. Erst Damascius (geb. um 480 n. Chr.) giebt in der Schrift de primis principiis cp. 125 einige Namen, die an assyrisch-babylonische Worte anklingen. So kann man wohl in *Ἀπασών* apsu = Tiefe, Ocean, in *Δαχός* (*Λαχός*?) Dagan, in *Ἀσσωρός* Ašur, in *Ἀνός* Anu, in *Ἀός* Ea erkennen. Doch sind diese Angaben nicht erheblich gegenüber den Details, welche die Keilschriftforschung über den Götterglauben der Assyro-Babylonier ergeben hat.

Wie bei den Griechen, obwohl im allgemeinen Zeus als der oberste der Götter betrachtet wurde, an einzelnen Orten andere Götter eine besondere Verehrung genossen und als Staatsgötter im Kultus bevorzugt wurden, so waren auch die babylonischen Götter in erster Linie Lokalgötter, deren Verehrung sich ausbreitete oder wieder abnahm, je nachdem die von ihnen repräsentirte Stadt an Bedeutung und Macht wuchs oder zurücktrat. So hatte, um von Süden nach Norden zu gehen, in Uru der Mondgott, hier Nanar (sonst Sin) genannt, ein Heiligtum, in Larsav der Sonnengott Šamaš, in Uruk eine weibliche Gottheit Nana oder Nanaea, in Nipur, welches in der altbabylonischen Geschichte eine grosse Rolle spielte, der alte Bel, der Gott des oberen Alls. Dem letzteren wurde als Gemahlin Beltis zur Seite gestellt, doch ist die Erinnerung an diese Göttin ziemlich verblasst. Ferner war in Borsippa ein berühmter Tempel

1) Diese Anmerkung bezieht sich auf das *Χαλδαῖοι* des griechischen Textes.

des Nabu, des Gottes der Schreibekunst und Prophetie, überhaupt jeder höheren Geisteskultur. In Babel selbst wurde als Lokalgott Marduk verehrt, ein Sonnengott und daher als Sohn des Meergottes Ea bezeichnet, der Gott der Frühe und des Frühjahrs, der mit dem zunehmenden Übergewicht seiner Stadt den alten Bel in den Hintergrund drängte, auch dessen Namen erhielt (Marduk ist Bel). Als seine Gemahlin wird Zarpanit erwähnt. In Kutu war ein Lokalkult des Nergal, der ursprünglich als die heisse, versengende Sonne, zugleich als Gott des Kriegs und der Seuchen, überhaupt als zerstörender Gott und in der Konsequenz seines Wirkens als Gott der Unterwelt (arâlu) gedacht wurde. Neben ihm herrscht in der Unterwelt seine Gemahlin Allatu. Weiter war Sipar eine Kultstätte des Šamaš, Aschur des Nationalgottes der Assyrier, Ašur. Auch Ištar, die himmlische Göttin des Venussterns, die Göttin der Liebe und der Fruchtbarkeit, bei den Assyriern vor allem Göttin der Jagd und der Schlacht, wurde an manchen Orten durch besondere Ehren ausgezeichnet. So wird öfter der Ištar von Ninive eine Ištar von Arbailu gegenübergestellt.

Als Gemahl der Ištar galt Tammuz — Du'uzu, der Gott der Frühlingsvegetation, der, wenn sein Gewächs in dem nach ihm benannten Monat verwelkt, zur Unterwelt hinabsteigt und dort eine Zeit lang wohnt, daher auch als Gott der Totenwelt betrachtet wurde. Um den Gemahl, „den Šamaš verschwinden liess zu einem fernen Lande, zum Reiche der Toten", zurückzuholen, steigt Ištar nach dem gewöhnlich „Höllenfahrt der Ištar" genannten kleinen Epos selbst in die Unterwelt hinab.

Wenn aber auch an den namentlich aufgeführten Orten dem Lokalgotte besondere Ehre erwiesen wurde, so war neben ihm die Verehrung anderer Gottheiten nicht ausgeschlossen, diese ist vielmehr mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen.

Über die Verbindung der Götter mit bestimmten Himmelskörpern, der Ištar mit dem Venusstern, des Nergal mit dem Mars, des Marduk mit dem Jupiter, des Ninib mit dem von den Assyriern Kaimânu [1] (der Beständige) genannten Saturn, sowie über die Vorstellungen, welche die Babylonier vom Weltganzen hatten, finden sich eingehende Nachrichten in Jensen's Kosmogonie der Babylonier, nach welcher auch einige der vorstehenden Bestimmungen formulirt sind.

Götterbilder der Assyrier und Babylonier] Wenn man die Worte des griechischen Textes erwägt: *ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ὠνόμασαν ἐκτύπωμα* (Abdruck, Abbild) *τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἡλίου καὶ σελήνης* . . ., so ist man versucht anzunehmen, dass der Verfasser Nachbildungen der bezeichneten Elemente und Gestirne im

2) Nach einigen ist aus Kaimanu Kêwân (كَيْوَان) geworden, wie wir in der Übersetzung unsrer Apologie in dem Abschnitt über Kronos lesen, und wie der Planet Saturn bei den Syrern und andern Völkern genannt wurde.

Auge gehabt habe oder etwa auch eine Darstellung von der Art des phantastischen, von Clermont-Ganneau in Palmyra gefundenen sogenannten Hadesreliefs, dessen 5 untereinander geordnete Felder man vom Himmel, dem Luftraum, der Erde, der Unterwelt und dem Weltmeer deuten zu müssen glaubt. (Abgebildet bei Perrot et Chipiez, l'histoire de l'art dans l'antiquité tome II p. 364).

Indessen dienten Darstellungen dieser Art doch mehr dazu, die Vorstellungen, welche die Babylonier vom Weltganzen hatten, durch ein kunstmässig gestaltetes Bild zu veranschaulichen, als in Tempel gesetzt und dort verehrt zu werden. Daher wird man an die Götterbilder im eigentlichen Sinne denken müssen. Sieht man nun ab von der Symbolisirung der Sonne durch die geflügelte oder ungeflügelte Sonnenscheibe, des Mondes durch einen Halbkreis, der Planeten durch 7 Kugeln, der Erde durch eine geflügelte Kugel, so wurden die Götter vorwiegend in Menschengestalt gebildet, so dass von einem Abbild oder Abdruck der Elemente nicht die Rede sein kann. Ihre äussere Erscheinung ist entweder ganz diejenige der Könige, nur dass sich etwa um die Tiara als Symbole der Kraft Stierhörner winden, oder sie sind mit vier Flügeln, zwei aufwärtsstehenden und zwei abwärtsgehenden, gebildet. Statt des menschlichen Hauptes findet sich seltener ein Adlerkopf. In der eigentümlich nach vorn gestreckten Hand des erhobenen rechten Arms halten sie häufig etwas, was die Gestalt eines Pinienzapfens hat, in der herabhangenden Linken tragen sie eine Art Täschchen. Oder sie haben in der Hand Ring und Stab, auch wohl nur einen Ring. Wenn der Gott am heiligen Baum steht, scheint es, als ob er den Pinienzapfen an diesem befestigen wolle. Am Ober- und Unterarm finden sich Spangen, im Gürtel stecken öfter zwei Dolche. Die Deutung des Gottesbildes von einem bestimmten Gott ist nicht immer leicht, da oft deutliche Attribute fehlen. Zwar kann man ein Gottesbild ohne Kopfbedeckung, aus dessen Haupte vier Hörner hervorwachsen (zwei nach vorn, zwei nach hinten gebogen), das in der Rechten ein Beil, in der Linken drei Stäbe (Donnerkeile) hält, mit Wahrscheinlichkeit von dem Donnergott Ramman deuten. Eine andre männliche Figur mit stierhorngeschmückter Tiara und festgeschlossenen Händen mag den Nabu in nachdenklicher Stellung darstellen. Wenn zur Seite eines sitzenden Gottes zweimal die Sonnenscheibe an der Wand angebracht ist, vor ihm auf einem Altar eine grosse Sonnenscheibe steht, so ist die Deutung von Šamaš berechtigt. In einer Gestalt mit Fischschuppenmantel erkennt man mit gutem Grunde den Meergott Ea. Endlich mag man auch eine unbekleidete weibliche Figur, die mit beiden Händen die Brüste drückt, als wollte sie einen nährenden Quell aus ihnen hervorrufen, mit Wahrscheinlichkeit von Ištar deuten, die als Göttin der Fruchtbarkeit auch als die grosse Nährmutter betrachtet werden konnte. Doch sind solche bestimmte Hindeutungen verhältnismässig selten. Man wird von der fortschreitenden Erforschung der Monumente in dieser Hinsicht manche Aufklärung erwarten dürfen.

vom Einschliessen und Bewachen der Götter] Mit den Ausdrücken

„einschliessen und bewachen“. die zwar zunächst von den Göttern der Chaldäer gebraucht, vielleicht aber von den heidnischen Göttern im allgemeinen gemeint sind, will der Verfasser die Götter der Babylonier verhöhnen: sie müssen eingeschlossen und bewacht werden, weil sie sich nicht selbst gegen Diebstahl schützen können. Die Übertreibung, die in dieser Bemerkung liegt, ist klar. Denn bei den Babyloniern verdankten die Tempel ihre Entstehung in derselben Weise dem religiösen Drang, den Göttern eine ihrer Erhabenheit angemessene Wohnung zu geben, wie bei den Griechen. Und dass die Babylonier und Assyrier eine hohe Vorstellung von der Würde der Götter hatten, beweisen einerseits die Angaben Herodots und anderer Griechen über die Grösse einzelner Tempel, andrerseits die Gewaltigkeit der Ruinenhügel, in welchen diese kolossalen Bauwerke[1]) vergraben sind. Das Moment aber, welches der Verfasser durch Übertreibung zum allgemein bestimmenden erhoben hat, während es thatsächlich nur für manche Tempel zutraf, wird derselbe nicht aus einer Kenntnis babylonischen Brauchs geschöpft haben, sondern es bot sich ihm in Griechenland selbst dar, und er übertrug es auf die Chaldäer. Bei den Griechen nämlich gab es fast in jeder Stadt (Lobeck, Aglaoph. S. 281) neben den öffentlichen und allgemein zugänglichen Heiligtümern auch geheime und unzugängliche, sei es, dass zu ihrer Abschliessung eine gewisse heilige Scheu vor der Annäherung an die Gottheit veranlasste, sei es, dass sie Gegenstände enthielten oder sich auf Gegenstände bezogen, an die man aus irgend einem Aberglauben ganz besonders das Wohl und Wehe des Staats geknüpft glaubte, und die man daher vor Entwendung oder Verletzung oder Entheiligung zu schützen vorzugsweise besorgt war (Schoemann, griech. Altertümer II S. 184). Vor allem waren die *θεοὶ πατρῷοι*, die Schutzgötter der einzelnen Staaten, Gegenstände der Geheimhaltung. Es finden sich sogar Beispiele von der Plutarch, Quaest. Rom. XI. 347 für die Tyrier bezeugten Sitte, dass man Götterbilder festband, wozu jedoch nicht die Furcht vor Diebstahl, sondern der Gedanke bestimmt haben soll, dass die Götter aus Unbeständigkeit zu den Feinden übergehen möchten.

In Bezug auf das Bewachen der Götter macht der Verfasser des 'Barlaam' folgenden Unterschied: *εἰ μὲν (ὁ θεὸς) ἀργυροῦς ἢ χρυσοῦς ἔσται, ἐπιμελῶς φυλάσσεται· ἐὰν δὲ ᾖ πήλινος ἢ ἄλλης τινὸς τοιαύτης εὐτελεστέρας ὕλης, ἑαυτὸν φυλάσσει.*

Noch mag eine Stelle des Laktanz (II 4) hier Platz finden, die in ähnlichen Ausdrücken, wie in unserm cp. geschieht, die Thorheit der Verehrung von Götterbildern geisselt: Nam et tectis vetustate labentibus saepe comminui solent et consumta incendio dilabuntur in cinerem et plerumque (nisi sua illis magnitudo subvenerit aut custodia diligens saepserit) in praedam furibus cedunt. Quae igitur insania est, ea timere, pro quibus aut ruinae aut ignes aut furta timeantur? Quae va-

1) Nach Oppert erhob sich der berühmte Turm von Borsippa über einer Basis von 180 m in 7 Etagen bis zu einer Höhe von 40 m.

nitas, aliquam ab his sperare tutelam, quae tueri semetipsa non possunt!

IV.

Gott unwandelbar] Philo de cherub. M I 142: *ἐπειδὴ τὸ μὲν θεῖον ατρεπτον, τὸ δὲ γενόμενον φύσει μεταβλητόν.* Quod deus sit immut. I 275: *τί γὰρ ἂν ἀσέβημα μεῖζον γένοιτο τοῦ ὑπολαμβάνειν τὸ ἄτρεπτον τρέπεσθαι;*

Das Sinnlose der Verehrung der Elemente] wird von Melito (Cureton S. 23) mit andern Argumenten erwiesen: „Wenn jemand das Feuer Gott nennt, ist es nicht Gott, deshalb, weil es Feuer ist, und wenn jemand das Wasser Gott nennt, ist es nicht Gott, deshalb, weil es Wasser ist. Und wenn diese Erde, welche wir mit den Füssen treten, und wenn diesen Himmel, welchen wir sehen, und wenn die Sonne oder den Mond oder einen von diesen Sternen, welche unablässig nach Befehl kreisen und nach ihrem eigenen Gutdünken nicht gehen, und wenn das Gold oder Silber jemand Götter nennt, — sind das nicht diejenigen, welche wir anwenden, wie wir wollen?"

Die Elemente gehorchen dem Befehl Gottes] Bardesan. de fato (Cureton S. 3): „Nicht spricht die Sonne: nicht will ich aufgehen zu meiner Zeit, — und nicht der Mond: nicht will ich mich verändern und nicht abnehmen und nicht wachsen. Nicht spricht einer von den Sternen: ich gehe nicht auf und gehe nicht unter, — und nicht das Meer: ich trage nicht Schiffe und bleibe nicht stehen in meinen Grenzen. Und nicht die Berge: wir bleiben nicht an den Orten, an welche wir gesetzt sind. Und die Winde sprechen nicht: wir wehen nicht, — und nicht die Erde: ich trage und unterhalte nicht alles, was auf mir ist. Sondern alle Dinge dienen und sind unterthan einem Willen, denn sie sind Werkzeuge der Weisheit Gottes, die nicht irrt."

heilige, geehrte, glückselige Natur] Vgl. Philo de vita cont. II 472: *ταῖς μακαρίαις καὶ θείαις φύσεσιν* und Plut. de Is. 20: *εἰ ταῦτα περὶ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον, ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ συμπεσόντα δοξάσουσι καὶ λέγουσιν, ἀποπτύσαι δεῖ καὶ καθήρασθαι στόμα κατ' Αἰσχύλον.*

der Himmel (im griech. Text) *κόσμος* genannt] Darüber, wer den Himmel zuerst *κόσμος* genannt habe, sagt fragm. Hesiod. 130 (Diog. Laërt. VIII. 1. 26): *Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην (Πυθαγόραν)· ὡς δὲ Θεόφραστος Παρμενίδην, ὡς δὲ Ζήνων Ἡσίοδον.*

V.

Wasserleitungen] Dass sie der Bewässerung dienen, hebt Cicero hervor (de nat. d. II 60): nos aquarum inductionibus terris foecunditatem damus.

Schiffe bringen Lebensmittel] Cic. de nat. d. II 60: navigia, quorum cursibus suppeditantur omnes undique ad vitam copiae.

um die Teile der Welt in Bestand zu erhalten] Dies geschieht

dadurch, dass der eine Teil durch seinen Überfluss den andern, welcher Mangel hat, unterstützt.

VI.

(*ἥλιον*) *ἔτι δὲ καὶ μερισμὸν ἔχοντα*] Lactant. I 22: quidquid enim capit divisionem et interitum capiat necesse est.

VII.

Deshalb wird er (der Mensch) auch Welt genannt] Im griechischen Text stehen die Worte *διὸ καὶ κόσμος καλεῖται* in dem beim Syrer fehlenden Abschnitt über den *οὐρανός* und haben da ihre Berechtigung. Dagegen sind sie, vom Menschen gebraucht, wie es in der Übersetzung geschieht, anstössig. Denn nicht *κόσμος* schlechthin wurde von griechischen oder doch griechisch schreibenden Autoren der Mensch (nach Aristot. Phys. VIII. 2 jedes lebende Wesen) genannt, sondern *μικρὸς κόσμος* oder *βραχὺς κόσμος*. So sagt Philo quis rer. div. haer. p. 502 C: *οὕτως ἐθάῤῥησαν ἔνιοι καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ τὸ βραχύτατον ζῷον, ἄνθρωπον, ἴσον ἀποφῆναι — καὶ ἐναλλάττοντες βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, μέγαν δὲ ἄνθρωπον ἔφασαν τὸν κόσμον εἶναι.* Bei der Bezeichnung (des Menschen als eines Mikrokosmos) selbst, deren Ursprung bald auf die Ägypter, bald auf die Chaldäer zurückgeführt wurde, waltete bei einigen die Anschauung ob, hominem ad mundi similitudinem formatum esse et iisdem principiis, quibus mundus regitur, sustentari (Lobeck, Aglaoph. II S. 924). Andern genügte die Erklärung, dass der Mensch aus den vier Elementen zusammengesetzt sei. Gegen diese wendet sich der Verfasser der Vita Pythag. S. 114 Kiessling: *ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος λέγεται, οὐχ ὅτι ἐκ τεσσάρων στοιχείων σύγκειται (τοῦτο γὰρ καὶ ἕκαστον τῶν ζώων), ἀλλ' ὅτι πάσας ἔχει τὰς τοῦ κόσμου δυνάμεις· ἐν γὰρ τῷ κόσμῳ εἰσὶ θεοί, ἔστι δὲ καὶ ἄλογα ζῷα, ἔστι καὶ φυτά· πάσας δὲ ταύτας τὰς δυναμεις ἔχει ὁ ἄνθρωπος.* Als Philo's Ansicht bezeichnet Zeller (Philos. der Griechen III. 2. 397) Folgendes: „Der Mensch steht an der Grenzscheide der sterblichen und der unsterblichen Natur, er ist insofern eine Welt im Kleinen, das höchste und trefflichste unter den sterblichen Geschöpfen."

Über die zum Teil seltsamen weiteren Ausdeutungen des Gedankens: *ὁ ἄνθρωπος μικρὸς κόσμος* — vgl. Lobeck, Aglaoph. II S. 920 ff.

VIII.

Einige Götter von Menschen unterjocht] Der Verfasser denkt wohl an Poseidon und Apollon, welche dem König Laomedon von Troja auf Zeus' Befehl ein Jahr lang dienten (Il. XXI 441 ff.). Nach Apollod. Bibl. II 5, 9 dienten sie *τὴν Λαομέδοντος ὕβριν πειράσαι θέλοντες.* Ferner diente Apollon dem Admet, worüber Hygin fab. 49 Folgendes hat: Aesculapius, Apollinis filius, Glauco, Minois filio, vitam reddidisse dicitur, quem Jupiter ob id fulmine percussit. Apollo, quod Jovi nocere non potuit, eos, qui fulmina fecerant, id est Cyclopes, interfecit. Quod ob factum Apollo datus est in servitutem Admeto, regi Thessaliae. Wenn Clemens Alex. Protrept. 2, 36 mit stark übertreibendem Ausdruck sagt: *Πανύασις πρὸς*

τούτοις καὶ ἄλλους παμπόλλους ἀνθρώποις θεοὺς λατρεῦσαι ἱστορεῖ, — so hat derselbe die Worte des Panyasis falsch aufgefasst. Denn dieser redet nicht von λατρεῦσαι, sondern von τλῆναι.

Götter gestohlen] Dieser dem Syrer allein angehörige Satz ist vielleicht nur eine Verallgemeinerung der im Abschnitt über Kronos im griechischen Text entweder ausgefallenen oder von einem Bearbeiter später in den ursprünglichen Text eingefügten Bestimmung: ᾧ Ζεὺς ἐκλάπη, welche der Syrer nach dem Wort übersetzte: „welchem Zeus gestohlen wurde." Aus Unkenntnis des Mythos fügte er „von Menschen" hinzu und übertrug die Aussage aus der speziellen Ausführung in die allgemeine Charakteristik der Götter unsers cp.

Oder man müsste annehmen, dass in unserm cp. ein, sei es ursprüngliches, sei es später interpolirtes τινὰς κλαπέντας dem Übersetzer vorgelegen habe, zu dessen Aufstellung aber ebenfalls nur der „gestohlene" Zeus die Veranlassung gegeben hatte.

Will man diese Erklärungsversuche nicht gelten lassen, so bleibt nur die Annahme übrig, dass der Verfasser, indem er die Götter mit den Götterbildern identificirte, an den Raub der letzteren gedacht habe. Nach Posthomeric. X 350 raubte Diomedes das Bild der Athene aus Troja, nach Eurip. Iphig. Taur. entführte Orestes heimlich das Bild der Artemis aus Taurien. Es geschah auch bisweilen, dass ein von einem andern abhängiger Staat, wenn er sich von diesem losmachte, doch den Kult, an welchem er in der Verbindung mit demselben teilgehabt hatte, nicht aufgeben mochte und ihn sich selbst mit Gewalt zu erhalten suchte. So entführten die Ägineten, die früher mit Epidaurus vereinigt waren, nachdem sie sich von ihrer Mutterstadt losgemacht hatten, die Bilder zweier epidaurischen Gottheiten (Schoemann II 153).

Übrigens liess der Gott nicht immer den Raub seines Bildes zu. Nach einer samischen Legende wollten tyrrhenische Seeräuber das Bild der Hera entführen. Sie brachten es auch wirklich aufs Schiff; als sie aber abfahren wollten, konnten sie nicht von der Stelle kommen (Schoem. II 460).

Verbindungen mit Müttern, Schwestern und Töchtern] Nach dem folgenden Ausdruck „über ihre Götter aber sagen sie" muss man schliessen, dass der Übersetzer hier an ἀθεμιστομιξίαι zwischen Menschen gedacht habe (Jokaste-Ödipus, Pelopia-Thyestes, Harpalyce-Klymenos, Hippodamia-Önomaos, Prokris-Erechtheus, Menephron-Cyllene-Blias Hygin). Dieser Auffassung widerstreitet aber der Context der Stelle, da an dieser nur von Thaten der Götter die Rede ist. Wenn also die Aussage von den unnatürlichen Verbindungen im griechischen Text gestanden hat, mag sie nun ursprünglich sein, oder von einem Bearbeiter eingeschoben, so war sie ohne Zweifel von den Göttern, speciell von Zeus gemeint, welcher nicht nur mit seiner Schwester Hera verbunden war, sondern nach der Theologie des Orpheus selbst mit seiner Mutter Rhea und mit der ihm von dieser geborenen Tochter Persephone Umgang hatte. Man vergleiche hierüber Julian bei Cyrill II 44 B. Spanh.: Τῇ μητρὶ γὰρ ὁ Ζεὺς ἐμίχθη

καὶ παιδοποιησάμενος ἐξ αὐτῆς ἔγημεν αὐτὸς τὴν αὐτοῦ θυγατέρα, ἀλλὰ μιχθεὶς ἁπλῶς ἄλλῳ παραδέδωκεν αὐτήν und Athenag. XX. 292: *καὶ τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε· δρακαίνης δὲ αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ Ἡρακλειωτικῷ ἅμματι ἐμίγη . . . Εἶτα Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ αὐτὴν ἐν δράκοντος σχήματι.* cp. 32. *χρῆν δ' αὐτοὺς ἢ τὸν Δία μεμισηκέναι τὸν ἐκ μητρὸς μὲν Ῥέας, θυγατρὸς δὲ Κόρης παιδοποιησάμενον ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα.*

Göttinnen stritten über die Schönheit] Vgl. die Erzählung hiervon in *Κολούθου ἁπαργὴ Ἑλένης* (Hesiodi Carmina ed. Lehrs).

Die Menschen haben Vorwände zur Unsittlichkeit genommen] In demselben Sinne sagt Laktanz V 10: Nec est difficile docere, cur deorum cultores justi et boni esse non possint. Quomodo enim sanguine abstinebunt, qui colunt cruentos deos, Martem atque Bellonam? Quomodo aut parentibus parcent, qui expulsorem patris sui Jovem: aut natis ex se infantibus, qui Saturnum? Quomodo pudicitiam tuebuntur, qui colunt deam nudam et adulteram et quasi apud deos prostitutam? Quomodo se a rapinis et fraudibus abstinebunt, qui Mercurii furta noverunt, docentis, non fraudis esse decipere, sed astutiae? Quomodo libidines coërcebunt, qui Jovem, Herculem, Liberum, Apollinem ceterosque venerantur, quorum adulteria et stupra in mares et feminas non tantum doctis nota sunt, sed exprimuntur etiam in theatris atque cantantur, ut sint omnibus notiora?

IX.

Kronos.

Kinderopfer zu Ehren des Kronos] Die Nachricht von den Kinderopfern wird durch die Identifikation von Kronos und Moloch veranlasst worden sein. Dass übrigens den Griechen Menschenopfer (als Sühnopfer) nicht ganz fremd waren und dass solche selbst in sehr später Zeit, noch im 2. Jahrh. n. Chr., vorkamen, bezeugt Paus. VIII 38, 7. Doch nimmt man auch für den von Pausanias erwähnten Fall an, dass man zum Opfer lieber Schuldige, als Unschuldige gewählt haben werde.

Die Darstellung über Kronos], wie sie unser Apologet giebt, weicht in mehreren Punkten von der in der Hesiodischen Theogonie enthaltenen ab. Nach dieser zeugt Uranos mit Gaia viele Kinder. Diese alle schliesst er, weil er sie hasst, *Γαίης ἐν κευθμῶνι* ein. Gaia seufzt über das Schicksal ihrer Kinder und fordert ihre Söhne gegen Uranos heraus. Kronos, der den Vater hasst, entmannt ihn mit der *ἅρπη* oder *δρεπάνη* und wirft die *αἰδοῖα* ins Meer. Darauf übernimmt er die Herrschaft und heiratet seine Schwester Rhea. Mit dieser zeugt er fünf Kinder: Hestia, Demeter, Hera, Pluton, Poseidon. Aus Furcht vor einer Weissagung des Uranos und der Gaia, dass ihn ein Sohn entthronen werde, verschlingt er seine Kinder. Rhea sinnt auf Rache und unter Beratung mit Uranos und Gaia gebiert sie den Zeus heimlich in Kreta. Durch eine List der Gaia umgarnt, giebt Uranos die verschlungenen Kinder wieder von sich. Hierauf löst Zeus seine Oheime, die Uranossöhne, aus dem Kerker, in welchen Kronos sie eingeschlossen hatte, und wird zum Dank hierfür von ihnen

mit dem Blitz und Donner ausgerüstet. Mit diesen Waffen und von seinen Brüdern Pluton und Poseidon unterstützt, beginnt er den Kampf gegen Kronos und die übrigen Titanen, welcher mit deren Einschliessung in den Tartaros endigte.

Die hauptsächlichste Abweichung der Darstellung unsers Verfassers von der Hesiodischen liegt darin, dass nach Hesiod Kronos seinen Vater Uranos, nach dem Apologeten dagegen Zeus seinen Vater Kronos entmannt. Dem Hesiod folgt Apollon. Rh. Arg. IV 982: *ᾧ ἀπὸ πατρὸς μήδεα νηλειῶς ἔταμεν Κρόνος*, — auch Cicero de nat. deor. II 24: Nam vetus haec opinio Graeciam opplevit, exsectum Caelum a filio Saturno, vinctum autem Saturnum a filio Jove — und selbst noch Lucian Kronosol. 12. Doch findet sich auch die Angabe unsers Verfassers anderwärts. So sagt der Schol. zu Lycophr. Cass. 869: *ὁ γὰρ Ζεὺς τὴν δρεπάνην, ἐν ᾗ τὰ αἰδοῖα ἔτεμε τοῦ Κρόνου, ἐν Σικελίᾳ κρύψαι λέγεται.* Die Quelle derselben aber erfährt man bei Porphyrius de abstin. II 16: *παρὰ τῷ Ὀρφεῖ ὁ Κρόνος μέλιτι ὑπὸ Διὸς ἐνεδρεύεται· πλησθεὶς γὰρ μέλιτος μεθύει καὶ σκοτοῦται ὡς ὑπὸ οἴνου καὶ ὑπνοῖ. Φησὶ γὰρ παρ' Ὀρφεῖ ἡ Νὺξ τῷ Διὶ ὑποτιθεμένη τὸν διὰ τοῦ μέλιτος δόλον*

Εὖτ' ἂν δή μιν ἴδηαι ὑπὸ δρυσὶν ὑψικόμοισιν
ἔργοισιν μεθύοντα μελισσάων ἐριβόμβων,
αὐτίκα μιν δῆσον — —

ὃ καὶ πάσχει ὁ Κρόνος καὶ δεθεὶς ἐκτέμνεται, ὡς Οὐρανός.

Weder bei Hesiod aber, noch bei Orpheus wird Zeus gradezu ein Mörder genannt, wie es in der zu cp. XIII citirten Stelle des Ambros geschieht. Auch Laktanz nennt ihn nur expulsor patris und paene parricida.

Welchem Zeus gestohlen wurde —] ist ein missverständlicher Ausdruck dafür, dass Rhea dem Kronos statt des neugebornen Zeus einen in Windeln gewickelten Stein darbot, welchen jener in dem Glauben, dass es sein Sohn sei, verschlang. Von letzterem Vorgang nimmt Ambros (Cureton S. 40) seinen Angriffspunkt gegen Kronos, indem er sagt: „Das stumme Tier, das auf dem Felde weidet, kennt seine Nahrung und nähert sich fremder Nahrung nicht; sowohl Landtiere, als Reptile, als Vögel kennen ihre Nahrung. Über die Menschen aber ziemt es sich nicht zu reden: ihr kennt eure Nahrung und seid verständig. Kronos aber, welcher ein Gott ist, verzehrte einen Stein, indem er seine Nahrung nicht kannte."(!)

Über die Entstehung der Aphrodite] heisst es Hes. Theog. 188 ff.:

μήδεα δ' ὡς τὸ πρῶτον ἀποτμήξας ἀδάμαντι
κάββαλ' ἀπ' Ἠπείροιο πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ,
ὣς φέρετ' ἂμ πέλαγος πουλὺν χρόνον, ἀμφὶ δὲ λευκὸς
ἀφρὸς ἀπ' ἀθανάτου χροὸς ὤρνυτο· τῷ δ' ἔνι κούρη
ἐθρέφθη· πρῶτον δὲ Κυθήροισι ζαθέοισιν
ἔπλητ'· ἔνθεν ἔπειτα περίῤῥυτον ἵκετο Κύπρον κτλ.

Die ganze Erfindung hat natürlich nur den Zweck, den Namen *Ἀφροδίτη* zu erklären, welcher wahrscheinlich die Göttin als eine solche be-

zeichnet, deren Kult über das Meer her, von Asien, nach Griechenland gekommen ist. Sie war eben die grosse Naturgöttin der semitischen Völker, die Astarte der Phönizier, die Istar der Assyrier.

Zeus.

Europa] Schol. Venet. zu Il. XII 292: *Εὐρώπην τὴν Φοίνικος Ζεὺς θεασάμενος ἔν τινι λειμῶνι μετὰ νυμφῶν ἄνθη ἀναλέγουσαν ἠράσθη, καὶ κατελθὼν ἤλλαξεν ἑαυτὸν εἰς ταῦρον καὶ ἀπὸ τοῦ στόματος κρόκον ἔπνει. Οὕτως δὲ τὴν Εὐρώπην ἀπατήσας ἐβάστασε καὶ διαπορθμεύσας εἰς Κρήτην ἐμίγη αὐτῇ· εἶθ' οὕτως συνῴκισεν αὐτὴν Ἀστερίωνι τῶν Κρητῶν βασιλεῖ. Γενομένη δὲ ἔγκυος ἐκείνη τρεῖς παῖδας ἐγέννησε, Μίνωα, Σαρπηδόνα καὶ Ῥαδάμανθυν.*

Man deutet den Mythos von der durch Phönizier erfolgten Kolonisirung der Insel Kreta und der damit verbundenen Einführung des phönizischen Naturdienstes. In dem Labyrinth bei Knosos, einer Felsenpagode, war von den Phöniziern das Symbol ihres Nationalkults, der Sonnenstier, halb Tier, halb Mensch, eingehauen und genoss göttliche Verehrung (Pauly).

Pasiphaë] Dass der Stier, von dem Pasiphaë den Minotauros geboren haben soll, eine Verwandlung des Zeus gewesen sei, finde ich sonst nicht bezeugt. Der Mythos ist gewöhnlich folgender: Bei einem Opfer zu Ehren Poseidons fleht Minos um das Erscheinen eines Stiers aus dem Meere. Der Gott sendet diesen sofort aus der Tiefe hinauf. Allein Minos schickt denselben, weil er sehr stattlich war, zu seinen Herden und opfert einen weniger prächtigen. Hierüber erzürnt, versetzt der Meergott den Stier in Raserei und die Königin in Liebesbrunst zu diesem Tiere. *Καὶ τῷ πάθει σφαδάζουσαν ἕνεκα τῆς περὶ τὴν ὁμιλίαν ἀπογνώσεως . . . Δαιδάλῳ τὴν κατέχουσαν συμφορὰν ἀνενεγκεῖν (φασιν), ὃς ἦν τῶν καθ' αὐτὸν ἄριστος δημιουργός. Τὸν δὲ πάνυ δεινὸν οἷον ταῖς ἐπινοίαις ὄντα τὰ ἀθήρατα θηρᾶν, δούριον κατασκευάσαι βοῦν, καὶ διὰ τῆς ἑτέρας πλευρᾶς ἐνθεῖναι τὴν Πασιφάην· τὸν δὲ ταῦρον ὁρμήσαντα ὡς ἐπὶ ζῷον συγγενὲς ἐπιβαίνειν· ἐγκύμονα δὲ γενομένην χρόνοις ὕστερον ἀποτεκεῖν μιξόθηρα τὸν καλούμενον Μινώταυρον* (Philo de special. leg. II 307). Vermutlich ist der ganze Mythos aus der Existenz des oben erwähnten, in die Felsen eingehauenen Sonnenstiers entstanden, von dem gefabelt wurde, dass er das Abbild eines Wesens sei, das ehemals gelebt habe. Ein solches Ungeheuer musste natürlich aus einer widernatürlichen Verbindung herstammen.

Leda] Häufiger wird der Schwan zu Nemesis in Beziehung gesetzt. So sagt der Schol. zu Arat's Phaenom. 275: *ὅτι Ζεὺς εἰκασθεὶς κύκνῳ κατὰ μὲν τοὺς πολλοὺς ὡμίλησε Νεμέσει, κατὰ δὲ ἐνίους Λήδᾳ.* Und der Schol. zu Lycophr. Cass. 88: *παρόσον κύκνῳ ἀπεικασθεὶς ὁ Ζεὺς Νεμέσει τῇ Ὠκεανοῦ συνῆλθεν, ἐξ ἧς γεννᾶται ᾠόν, ὅπερ λαβοῦσα ἡ Λήδα ἐθέρμαινε καὶ ἔτεκε τὴν Ἑλένην καὶ τοὺς Διοσκούρους.* In den Kyprien hatte der Mythos (nach Roscher) folgende Gestalt: Nemesis flieht durch alle Länder und Meere und nimmt alle möglichen Gestalten an, um den Nachstellungen des Zeus zu entgehen. Als sie sich in einen Schwan ver-

wandelte, nahm auch Zeus die Gestalt eines Schwans an und nahte ihr so. Infolge dessen gebar Nemesis ein Ei. Dies fand im Hain ein Hirt und überbrachte es der Leda, welche es in eine Kiste legte und bis zur Zeit der Reife aufbewahrte. Die aus dem Ei hervorgegangene Helena zog Leda wie ihr eigenes Kind auf.

Nach Neocles Croton. (bei Athenaeus II S. 57 F) soll das Ei, aus dem Helena geboren wurde, vom Monde herabgefallen sein. Vielleicht liegt hierin eine Hindeutung darauf, dass Helena ursprünglich Mondgöttin war, die erst von den Dichtern zur Heroine umgebildet wurde, wie auch ihre Brüder Castor und Pollux als Götter aus vorhellenischer Zeit betrachtet werden (Schoemann II 473).

Leto], die hier unter den Menschentöchtern aufgeführt wird, war nach Hes. Theog. Tochter der Geschwister Coeus und Phoebe, der Kinder von Gaia und Uranos. Daher heisst sie Apoll. Rhod. II 710 *Κοιογένεια*. Auch bei Homer gilt sie lediglich als Göttin. Dasselbe gilt von Mnemosyne, welche nach der Theogonie Tochter der Gaia und des Uranos war,

Ganymed] Die Erzählung vom Raube des Ganymed, der, ein königlicher Hirt, auf dem Ida die Herden seines Vaters Tros weidete (aquoso raptus ab Ida Hor. Od. III 20, 15), lautet Il. XX 231 ff. durchaus unanstössig: Weil Ganymed der schönste der Sterblichen war, rafften ihn die Götter empor, Zeus' Becher zu füllen. Auch Apollod. III 12, 2 bietet nichts anderes: *τοῦτον μὲν διὰ κάλλος ἀναρπάσας Ζεὺς δι' ἀετοῦ θεῶν οἰνοχόον ἐν οὐρανῷ κατέστησεν.* Es war Späteren vorbehalten, daraus gegen Zeus den Vorwurf der Knabenliebe zu erheben. Dieser zeiht ihn auch Ambros (Cureton S. 39), wenn er sagt: „Der Herr der Götter selbst, der Vater der Götter und Menschen, wie ihr sagt, war nicht nur Ehebrecher — denn zu gering war ihm dieses — sondern er hat auch seinen Vater getötet und Knaben begehrt." Wegen der merkwürdigen Übereinstimmung mit dem Gedanken: „zu gering war ihm dieses" mag noch ein Wort des Laktanz (I 10), das denselben Gegenstand betrifft, angeführt werden: Illud vero summae impietatis ac sceleris, quod regium puerum rapuit ad stuprum. Parum enim videbatur, si in expugnanda feminarum pudicitia maculosus esset ac turpis, nisi etiam sexui suo injuriam faceret.

Während bei Apollodor Zeus seinen Adler sendet, um Ganymed zu entführen, verwandelt sich nach unserm Apologeten Zeus selbst in einen Adler — allerdings nur beim Syrer — eine Vorstellung, die sich auch bei Lucian Charidem. 7 und bei Ambros findet.

Der Ehebruch der Götter] Wie von unserm Autor Zeus, so wird von Clem. Alex. Protrept. p. 27 P Poseidon wegen vielfachen Ehebruchs angegriffen: *κάλει μοι τὸν Ποσειδῶ καὶ τὸν χορὸν τῶν διεφθαρμένων ὑπ' αὐτοῦ, τὴν Ἀμφιτρίτην* (seine Gemahlin!), *τὴν Ἀμυμώμην, τὴν Ἀλόπην, τὴν Μελανίππην, τὴν Ἀλκυόνην, τὴν Ἱπποθόην, τὴν Χιόνην, τὰς ἄλλας τὰς μυρίας.*

Auch die jungfräuliche Pallas Athene blieb von der Anklage der Unsittlichkeit nicht verschont. Nach Melito (Cureton 25) treibt sie Ehebruch mit Hephaistos und gebiert von ihm Erechtheus. Als eine Probe

von der durchaus euhemeristischen Art, in welcher Melito die Mythen auffasst, möge der von Athene handelnde Abschnitt hier folgen: „Verehrt haben die Athener Athene, die Tochter des Zeus, des Königs der Insel Kreta, weil sie die Burg Athens gebaut und ihren Sohn Erechtheus daselbst zum König gemacht hat, welcher ihr geworden war aus dem Ehebruch mit dem Schmied Hephaistos, dem Sohn der Gemahlin ihres Vaters. Und immer schloss sie Genossenschaft mit Herakles, weil er ihr Bruder von ihrem Vater her war. Denn der König Zeus liebte Alkmene, das Weib (richtig: die Tochter) des Elektryon, welcher von Argos war. Und er trieb Ehebruch mit ihr, und sie gebar den Herakles.“

Aus welcher griech. Quelle Melito dies genommen hat, ist mir unbekannt. Doch muss man eine solche voraussetzen. Was Lobeck, Aglaoph. II 1001 zunächst in Bezug auf die Dionysischen Mythen sagt, dass die christlichen Apologeten lediglich das wiedergegeben haben, was sie überliefert vorfanden, ohne Zusätze von ihrer Seite, wird auch von den übrigen gelten. Ihre Polemik gegen die Götter der Heiden hatte ja umsomehr Gewicht, wenn sie nachwiesen, dass die heidnischen Schriftsteller selbst ihre Götter für nichts anderes als Menschen der Vorzeit hielten, denen wegen heilsamer Erfindungen oder aus andern Gründen göttliche Verehrung zu teil geworden sei. Auch hatten sie gar nicht nötig, historische Deutungen der Mythen zu erfinden. Denn nicht wenige griechische Autoren hatten dies Geschäft bereits besorgt. Nachdem schon von Hekatäus, Herodor, Herodot und Ephorus einzelne Mythen pragmatisch gedeutet worden waren, hatte der Messenier Euhemerus (um 300) in der *ἱερὰ ἀναγραφή* den Versuch gemacht, diese Erklärungsweise auf die Gesamtheit der Mythen auszudehnen, und obwohl er zunächst mit Entrüstung zurückgewiesen worden war, hatte er doch in der Folge eine ganze Reihe von Nachfolgern gefunden (Vgl. Lobeck, Aglaoph. II 987 ff.).

Schliesslich sei noch erwähnt, in welcher Weise Gellius, der Zeitgenosse unsers Aristides, sich die grosse Anzahl der Göttersöhne erklärt. Er sagt Noct. Att. XV 21: Praestantissimos virtute, prudentia, viribus Jovis filios poetae appellaverunt, ut Aeacum et Minoa et Sarpedonem; ferocissimos et immanes et alienos ab omni humanitate tamquam e mari genitos Neptuni filios dixerunt.

X.

Hephaistos] Seine Lahmheit war nach Il. XVIII 396 eine angeborne. Spätere leiten sie von dem Il. I 573 ff. geschilderten Vorgange ab. Bei Dichtern und in Bildwerken erscheint er gewöhnlich als ein abgehärteter und schmutziger Schmied mit rotglühendem Gesicht, mit der samothrakischen, halbeiförmigen, himmelblauen Schiffermütze auf dem Haupte; in der Hand hat er Zange und Hammer (Pauly).

Der seltsame Gedanke, dass er die Schmiedekunst betreibt, um davon seinen Lebensunterhalt zu gewinnen, ist ein dem griechischen Altertum so fremdartiger, dass man zweifeln kann, ob Aristides darin überhaupt einen Vorgänger gehabt hat. Es wäre nicht auffallend, wenn man in einer pragmatischen Erklärung den Ausspruch läse: Hephaistos war nichts

weiter als ein gewöhnlicher Schmied, der von seiner Kunst seinen Lebensunterhalt zog. Mit der von Aristides vertretenen mythologischen Auffassung ist dieser Satz unvereinbar. Dasselbe gilt von den ähnlichen Aussagen über Asklepios und Apollon.

Dass man in der späteren Zeit 4 Hephaistos' unterschied, ebenso wie 5 Hermes', 3 Asklepios', 5 Dionyse, 4 Apollone, 3 Artemis', ersieht man aus Cic. de nat. deor. III 22. 23.

Hermes] wird Magier genannt wohl in Rücksicht auf den von ihm gehandhabten Zauberstab, mit dem er die Augen der Menschen zuschliesst, welcher er will, und wieder vom Schlummer erwecket (Od. V 47. 48. XXIV 3. Il. XXIV 343). Ferner kennt er ein Zauberkraut, von den Göttern *μῶλυ* genannt, mit schwarzer Wurzel und milchweisser Blüte (Od. X 302), welches gegen die Verzauberung feit.

verstümmelt] Von dem aegyptischen Hermes sagt Plut. de Is. 22: *ἱστοροῦσι γὰρ Αἰγύπτιοι, τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ σώματι γενέσθαι γαλιάγκωνα* d. h. kurze, verstümmelte Arme gehabt habe. Dass aber die Griechen von ihrem Hermes das Gleiche ausgesagt hätten, scheint mir jeder Grundlage zu entbehren. Wenn also die Lesart richtig ist, so bleibt nur die Vermutung, dass die Vorstellung von einem verstümmelten Hermes bei unserm Autor nicht aus seiner Kenntnis der Mythologie geflossen ist, sondern aus dem Anblick der Hermen, jener viereckigen Pfeiler, die oben mit Kopf und Hals des Gottes versehen waren, an Stelle der Arme Vorsprünge hatten, die zum Aufhängen von Kränzen dienten, und an dem Schaft das Symbol der Zeugungskraft, den Phallus, zur Schau trugen.

In Attika wurde Hermes namentlich als Gott der Gymnasien verehrt, und man glaubte, dass er sich besonders im Faustkampf und im Lauf ausgezeichnet habe.

Dolmetscher] Als *διάκτορος* oder Ausrichter der Befehle des Zeus und Bote der Götter musste er gewandt in der Rede sein. Er wurde dadurch zu dem Gott der Redner. Philosophirende Mythologen deuteten den *Ἑρμῆς λόγιος* aus: man nannte ihn den allgemeinen *ἑρμηνεύς*, der die Sprache und damit überhaupt die Möglichkeit des Gedankenausdrucks gegeben habe, den *νοῦς* und das Prinzip aller Erkenntnis (Pauly).

Dieb] Gleich nach seiner Geburt gelüstete es ihn nach den heiligen Herden der Götter, welche Apollon in der Landschaft Pierien unter dem Olymp hütete.

Asklepios] wird von Homer ohne Erwähnung seiner Abstammung an einigen Stellen als *ἀμύμων ἰατρός* erwähnt. Teils aus dem Beiwort *ἀμύμων*, das von Göttern nicht gebraucht wird, teils daraus, dass der Götterarzt Päon ohne Verbindung mit Asklepios angeführt wird, hat man geschlossen, dass bei Homer Asklepios als gewöhnlicher Mensch gegolten und noch keine göttliche Verehrung genossen habe (Pauly). Daraus würde sich am einfachsten erklären, dass er durch den Blitz des Zeus erschlagen wird.

Nach Hesiod. fr. 87 war er Sohn des Apollon und der Arsinoë und wird daher fr. 34 auch *Λητοΐδης* genannt.

erschlagen wegen des Tyndareos] d. h. weil er diesen vom Tode ins Leben zurückgerufen hatte. Apollod. III 10 werden als von ihm Erweckte genannt: Kapaneus, Lykurg, Hippolytos, Tyndareos (nach Panyasis), Glaukos. Nach Phylarch fr. 17 wird er erschlagen, weil er den Söhnen des Phineus das Sehvermögen zurückgegeben hatte. Nach Apollod. III 10, 3 tötete ihn Zeus, weil er fürchtete, die Menschen möchten durch Ausbreitung der Heilkunde sich gegenseitig vom Tode retten. Nach Diod. 4, 71 that er es auf die Klage Plutons hin, dass wenig Tote mehr in die Unterwelt kämen. Die Kraft zur Erweckung der Toten hatte Asklepios nach Apollod. daher, dass Minerva ihm das aus den Adern der Gorgo geflossene Blut gegeben hatte, wovon er das aus den linken Blutadern geflossene zum Verderben, das aus den rechten zur Wiedererweckung der Menschen anwandte. Hygin hingegen berichtet Astron. II 14 Folgendes: Als Asklepios, um Glaukos, des Minos Sohn, zu erwecken — *ὁ δὲ Γλαῦκος εἰς μέλιτος πίθον ἐμπεσὼν ἀπέθανε* Schol. Lycophr. 811 — in einem geheimen Gemache verschlossen war, kam eine Schlange und wand sich an dem Stabe empor, den er in der Hand hielt. Nachdem Asklepios diese getötet hatte, kroch eine andre Schlange herbei und legte ein Kraut auf das Haupt der getöteten, worauf diese wieder ins Leben zurückkehrte. Dieses Kraut nun ergriff Asklepios und brachte dadurch den Glaukos wieder zum Leben.[1])

Eine andre Version über die Erschlagung des Asklepios hat Plato in der *Πολιτεία* III 16: *καίτοι ἀπειθοῦντές γε ἡμῖν οἱ τραγῳδιοποιοί τε καὶ Πίνδαρος Ἀπόλλωνος μέν φασιν Ἀσκληπιὸν εἶναι, ὑπὸ δὲ χρυσοῦ πεισθῆναι πλούσιον ἄνδρα θανάσιμον ἤδη ὄντα ἰάσασθαι, ὅθεν δὴ καὶ κεραυνωθῆναι αὐτόν. ἡμεῖς δὲ κατὰ τὰ προειρημένα οὐ πειθόμεθα αὐτοῖς ἀμφότερα, ἀλλ' εἰ μὲν θεοῦ ἦν, οὐκ ἦν, φήσομεν, αἰσχροκερδής, εἰ δ' αἰσχροκερδής, οὐκ ἦν θεοῦ.*

er konnte sich selbst nicht helfen] Zu dem oft wiederholten Ausspruch von der Machtlosigkeit[2]) der Götter vgl. den Gegensatz Eurip. Hercul. fur. 757 ff.: *τίς ὁ θεοὺς ἀνομίᾳ χραίνων, θνητὸς ὤν, ἄφρονα λόγον οὐρανίων μακάρων κατέβαλ', ὡς ἄρ' οὐ σθένουσιν θεοί;*

Ares begehrt Schafe] Von Beziehungen des Ares zu Schafen ist mir nichts bekannt. Man müsste denn daran denken, dass im Krieg öfter Schafherden erbeutet wurden (Il. XVIII 516 ff.), dass nach Hesiod's *Ἔργα* 162. 163 der Zug gegen Theben *μήλων ἕνεκ' Οἰδιπόδαο* stattfand, oder

1) Von einem ähnlichen Wunderkraut, welches ebenfalls für einen Glaukos von Bedeutung wurde, weiss das Schol. zu Lycophr. 754 zu berichten: *Γλαῦκος Ἀνθηδόνιος ἦν, ἥ ἐστι περὶ Βοιωτίαν πόλις . . . οὗτος ἁλιεὺς ὢν καὶ ἀγρεύσας ἰχθὺν ἔθετο ἐν τῇ γῇ· τυχούσης δὲ βοτάνης πλησίον καὶ φαγὼν ὁ ἰχθὺς ἔζησεν· ὅπερ ἰδὼν ὁ Γλαῦκος μετέλαβε καὶ αὐτὸς ἐκ τῆς βοτάνης καὶ ἔρριψεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν καὶ ἔστιν ἀθάνατος.*

2) Lib. Henoch 99, 7: ወኵሉ፡ ረድኤት፡ ኢይትረከብ፡ እምኔሆሙ። = keinerlei Hilfe wird von ihnen erlangt werden.

dass Ares am Himmel in das Zeichen des Widders versetzt ward. Näher liegt aber die Vermutung, dass der Verfasser Ares mit Hermes und die Schafe mit Rindern verwechselte. Die Vorstellung, dass Ares durch sein Schwert Besitz erwirbt, ist ebenso zu beurteilen, wie die in dem Abschnitt über Hephaistos besprochene.

gebunden] Die Wendung, mit welcher der Verfasser des griechischen Textes den Übergang zur Besprechung des Ehebruchs und der Fesselung des Ares macht (*ὕστερον δὲ . . .*), ist ziemlich auffallend. Im Anfang hat er ausgeführt, was Ares ist (*πολεμιστής, ζηλωτής, ἐπιθυμητής*). Nun fährt er fort: später aber trieb er Ehebruch. Er muss sich also in Gedanken die Substantiva in Verba umgesetzt haben, so dass er zwischen einem früheren und späteren Thun unterscheiden konnte. Auch anderwärts ist *ὕστερον* unlogisch gesetzt.

Der Ausdruck selbst: *ὕστερον δὲ αὐτὸν μοιχεύοντα τὴν Ἀφροδίτην δεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ νηπίου Ἔρωτος καὶ ὑπὸ Ἡφαίστου* scheint folgende Erklärung zu erfordern: Später wurde er, als er mit Aphrodite Ehebruch trieb, gebunden. Bei diesem Binden wirkten gemeinsam der Knabe Eros und Hephaistos. Diese Vorstellung hat weder an Od. VIII 267 ff. eine Stütze, da dort Hephaistos allein der Bindende ist, noch ist sie an sich der Anschauung des Altertums entsprechend. Denn Eros, der Helfer der Aphrodite, kann nicht bei ihrer Fesselung beteiligt sein. Vielleicht beruht die Fassung auf einem Missverständnis und der Vermischung verschiedener Dinge. Von Ares konnte gesagt werden, dass er von Eros gebunden worden sei, insofern dieser ihm Liebe zu Aphrodite einflösste und ihn dadurch gleichsam zu seinem Gefangenen machte. Doch geschah dies nicht während des Ehebruchs, sondern vor demselben und war seine Ursache.

eifersüchtig] Ares war nach späterer Sage eifersüchtig darauf, dass Aphrodite den Adonis liebte. Er verwandelte sich in einen Eber, der den Adonis auf der Jagd tötete. Serv. Virg. Ecl. 10, 18.

Dionysos raubt Frauen] An den Raub der Ariadne, der von einigen Späteren berichtet wird, ist schwerlich zu denken. Der Übersetzer wollte vielmehr durch „rauben“ *ἀποσπᾶν* wiedergeben, ohne zu wissen, was dies Wort, von Dionysos gebraucht, bedeutete. Was der Grieche im Sinne hatte, ist nichts anderes, als was sich Eurip. Bacch. 35. 36 findet: *πᾶν τὸ θῆλυ σπέρμα Καδμείων, ὅσαι γυναῖκες ἦσαν, ἐξέμηνα δωμάτων* — und was noch bestimmter Apollod. III 5, 1 bezeichnet: *τὰς γυναῖκας ἠνάγκασε καταλιπούσας τὰς οἰκίας βακχεύειν.*

wahnsinnig] Obwohl es erlaubt ist, *μαίνεσθαι* im Sinne von *βακχεύειν* zu fassen und bei dem ohne Zusatz stehenden *φεύγοντα* des griech. Textes an die Il. VI 132 geschilderte Flucht ins Meer zu denken, so kann der Verfasser doch auch wirklichen Wahnsinn und eine in diesem erfolgte Flucht des Dionysos gemeint haben. Man vergleiche folgende Zeugnisse: Eurip. Cycl. 1—4:

Ὦ Βρόμιε, διὰ σὲ μυρίους ἔχω πόνους
νῦν χὤτ' ἐν ἥβῃ τοὐμὸν εὐσθένει δέμας·

πρῶτον μὲν ἡνίκ' ἐμμανὴς Ἥρας ὕπο
Νύμφας ὀρείας ἐκλιπὼν ᾤχου τροφούς . . .

Plat. Legg. II 672 B: *λόγος τις ἅμα καὶ φήμη ὑποῤῥεῖ, ὡς ὁ θεὸς οὗτος ὑπὸ τῆς μητρυιᾶς Ἥρας διεφορήθη τῆς ψυχῆς τὴν γνώμην.* Apollod. III 5, 1: *Διόνυσος δὲ εὑρετὴς ἀμπέλου γενόμενος Ἥρας μανίαν αὐτῷ ἐμβαλούσης περιπλανᾶται Αἴγυπτόν τε καὶ Συρίαν.* Schol. zu Nicandr. Theriac. 377: *Νίκανδρος δὲ ἐν τῷ Ὀφιακῷ φησιν Διόνυσον ἐμμανῆ γενόμενον ὑπὸ τῆς Ἥρας ὑπνῶσαι . . .* Hygin. Astron. II 23: Liber enim ab Junone furore objecto dicitur mente captus fugisse per Thesprotiam cogitans ad Jovis Dodonaei oraculum pervenire, unde peteret responsum, quo facilius ad pristinum statum mentis perveniret.

floh in die Wüste und ass Schlangen] Obwohl sowohl der Wahnsinn des Dionysos als auch eine in ihm erfolgte Flucht hinreichend bezeugt sind, so doch nirgends die Flucht in die Wüste und sein Schlangen-Essen. Nonnus Dionysiac. XXXII 132 ff. erwähnt zwar eine *ἐρημὰς λόχμη*, ein ödes Waldesdickicht, welches Dionysos durchstreift, und erzählt, dass er Schlangen tötete, aber vom Essen der letzteren ist auch bei ihm nicht die Rede. Ob nicht dennoch die fraglichen Bestimmungen auf Nonnus basiren und also spät eingeschoben sind, muss ich dahingestellt sein lassen. Möglicherweise sind sie auch das Werk eines syrischen Abschreibers und ܡܕܒܪܐ Wüste ist aus ܡܕܒܪܢܝܬܐ Begleiterinnen, ܚܘܘܬܐ Schlangen aus ܚܝܬܐ obstetrices *τιθῆναι*, wie die Dienerinnen des Dionysos häufig genannt werden, corrumpirt.

später (zuletzt) getötet von den Titanen] Auch hier ist *ὕστερον* des griechischen Textes sehr anstössig. Denn es erweckt die Vorstellung, als ob der Dionysos, welcher von den Titanen ermordet wurde, derselbe sei, wie derjenige, von dem im Vorhergehenden die Rede war, als ob hier nur das Ende derselben Persönlichkeit beschrieben würde. Und doch ist der Dionysos, welchem die ersteren Bestimmungen gelten, ein ganz anderer, als der Dionysos-Zagreus, der von den Titanen getötet wurde. Der Verf. vermengt den Thebischen Dionysos, den Sohn der Semele, mit dem Zagreus der Orphiker. Über letzteren enthielt der zweite Teil der auf Onomakritos zurückgeführten, aber mit jüngeren spekulativen Elementen gemischten *Ὀρφέως θεολογία* das Folgende: Mit Rhea (Demeter) zeugt Zeus Persephone, mit dieser, der er in Schlangengestalt beiwohnt, den Zagreus. Derselbe ist der Liebling des Vaters, der künftige Regent der Welt, der mit kindischer Hand schon mit dem Blitze spielt. Zeus aber macht ihn zum König über alle enkosmischen Götter und verleiht ihm die höchsten Ehren, obgleich er noch unmündig ist. Er wird erzogen, wie ehemals Zeus selbst, aus Furcht vor Hera von Kureten umgeben. Hera aber schickt die Titanen gegen ihn. Sie überraschen Zagreus beim Spiele, wobei sie ihre Gesichter mit Kreide entstellt haben. Es folgt ein langer Kampf. Das verfolgte Kind nimmt mannigfache Gestalten an (nach Nonnus Dion. VI 204 ff. die des Löwen, des Stiers, des Pferdes, der Schlange), ehe es erlag. Die Mörder zerstückeln es, das Herz wird

herausgenommen, der Körper zerteilt, gekocht und von den Titanen aufgegessen. Athene bringt das Herz dem Zeus. Der giebt es der Semele zu verzehren oder verschlingt es selbst, und so wird später ein anderer Zagreus, der jüngere Dionysos, geboren. Hierauf werden die Titanen durch den Blitz des Zeus zu Asche verbrannt und in den Tartaros verstossen. Aus der Asche ihrer mit Zagreus gesättigten Körper entstehen die Menschen, welche demnach selbst am Göttlichen teilhaben (Lobeck, Aglaoph.).

Herakles] Das Bild des unter den Qualen der ihm auferlegten Kämpfe auf zum Himmel weinenden Dulders Herakles (Il. VIII 362), das in der alten Sage neben einigen schrankenlosen Äusserungen des Kraftgefühls so viele schöne Züge aufweist, dass Buttmann (Mytholog. I S. 248) in Herakles das Ideal menschlicher Vollkommenheit, im Sinne des heroischen Zeitalters, erkennen wollte, wurde umgestaltet durch Pisander von Rhodos, durch Stesichoros, endlich durch Panyasis. Stesichoros hat in seiner Geryoneis und im Cygnus besonders den Zug von einem gefrässigen und trunkliebenden Herakles. Auch Apoll. Rh. IV 1448 schreibt dem Herakles eine *βαθεῖα νηδύς* zu.

wahnsinnig] Der Wahnsinn, in welchem Herakles seine vier Kinder von der Megara tötete — nach Eurip. Herc. fur. tötete er drei Söhne und ihre Mutter — fällt nach Apollod. II 4, 12 vor den zwölfjährigen Dienst bei Eurystheus, während ihn Euripides in die Zeit nach seiner Rückkehr aus dem Hades versetzt. Nach Apoll. warf er die Kinder ins Feuer, bei Euripides durchbohrt er einen Sohn mit dem Pfeil, dem andern zerschmettert er mit der Keule das Haupt, den dritten tötet er samt der Mutter durch einen Pfeilschuss.

Die Worte des Syrers: „zuletzt wurde er wahnsinnig u. s. w.“ können die irrige Vorstellung erwecken, als ob der Kindermord des Herakles und seine Selbstverbrennung zeitlich nahe bei einander lägen.

Herakles — Gott] Wenn unser Verfasser Herakles einfach als Gott betrachtet, nicht als einen erst bei seinem Tode in den Olymp aufgenommenen Zeussohn, so thut er nichts anderes, als was viele Griechen sonst thaten. Denn nach Herod. II 44 verehrten die Griechen ihn teils als Gott gleich den Olympiern, teils brachten sie ihm Totenopfer wie einem Heroen (Schoemann II 474).

XI.

Apollon eifersüchtig] Die Eifersucht des Apollon vermag ich nicht zu belegen.

Artemis Jägerin] Vgl. Od. VI 102 ff.:

οἵη δ' Ἄρτεμις εἶσι κατ' οὔρεος ἰοχέαιρα
ἢ κατὰ Τηΰγετον περιμήκετον ἢ Ἐρύμανθον
τερπομένη κάπροισι καὶ ὠκείῃς ἐλάφοισιν . . .

Cicero nennt de nat. d. II 27 die Göttin omnivaga, was nach Lobeck, Agl. 1088 an vulgivaga anklingt. Wirklich hat Cyrill. c. Jul. IV 129 C die Artemis zur *σοβάς* d. i. *πόρνη* gemacht.

Adonis—Tammuz] [1]) Wie der Kult der Aphrodite, so ist auch der des Adonis—Tammuz von den Semiten zu den Griechen gekommen. Man will diesen Zusammenhang schon in dem Namen Adonis angedeutet finden, den man aus אדון—Herr ableitet. Der Ursitz des Mythos war Babylonien, die um den Jugendgemahl trauernde Göttin Ištar, der Gemahl Tammuz. Während Ištar aus Sehnsucht nach Tammuz in die Unterwelt hinabgestiegen und damit dieser verfallen ist, hört auf der Erde nicht nur alle Zeugung und Fruchtbarkeit auf, sondern die Menschen werden auch von grosser Erschlaffung befallen:

„Ištar ist in das Land hinabgestiegen und ist nicht wieder emporgestiegen.
Seitdem Ištar ins Land ohne Heimkehr hinabgestiegen ist,
Lässt auf die Kuh sich nicht nieder der Stier, auf die Eselin beugt der Esel sich nicht,
Auf die Magd auf der Strasse nicht beugt sich der Herr.
Es schläft ein der Herr bei seinem Befehle,
Es schläft ein die Magd bei ihrem . . . [Dienst?]"

Da hiernach der Fortbestand der Lebewesen gefährdet ist, senden die Götter einen Boten an die Herrin des Totenreichs, Allatu, mit dem Befehl, Ištar dem Leben zurückzugeben. Widerwillig fügt sich Allatu, lässt Ištar mit den Wassern des Lebens besprengen und entlässt sie zur Oberwelt. (Vgl. Jeremias, die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode). Auch Tammuz muss als wiedererstanden gedacht worden sein; wenigstens war dies der Fall in der Gestalt, die der Mythos auf seiner Wanderung nach dem Westen angenommen hat. In Byblos hatte man folgende Adonisfeier: Man stellte das Bild des Adonis in Gestalt eines Toten dar, welcher unter Klageliedern, Thränen und Jammerrufen der die Brust schlagenden Weiber mit Totenopfern und unter Flötenbegleitung bestattet wurde. Am Tage darauf holte man ihn jubelnd wieder zurück und sagte, er sei auferstanden. Auch in Athen, wo die Adonisfeier vor dem peloponnesischen Krieg nicht vorkommt, wurde das Fest ähnlich begangen (Schoemann II 466).

Nach Apollod. III 14, 4 erhielt der Mythos bei den Griechen folgende Gestalt: *Πανύασις δέ φησι (Ἄδωνιν γενέσθαι) Θείαντος, βασιλέως Ἀσσυρίων, ὃς ἔσχε θυγατέρα Σμύρναν. Αὕτη κατὰ μῆνιν Ἀφροδίτης (οὐ γὰρ αὐτὴν ἐτίμα) ἴσχει τοῦ πατρὸς ἔρωτα· καὶ συνεργὸν λαβοῦσα τὴν τροφὸν ἀγνοοῦντι τῷ πατρὶ νύκτας δώδεκα συνευνάσθη. Ὁ δὲ ὡς ᾔσθετο, σπασάμενος ξίφος ἐδίωκεν αὐτήν· ἡ δὲ περικαταλαμβανομένη θεοῖς ηὔξατο ἀφανὴς γενέσθαι. Θεοὶ δὲ κατοικτείραντες αὐτὴν εἰς δένδρον μετήλλαξαν, ὃ καλοῦσι σμύρναν. Δεκαμηνιαίῳ δὲ ὕστερον χρόνῳ τοῦ δένδρου ῥαγέντος γεννηθῆναι τὸν λεγόμενον Ἄδωνιν, ὃν Ἀφροδίτη διὰ κάλλος ἔτι νήπιον κρύφα θεῶν εἰς λάρνακα κρύψασα Περσεφόνῃ παρίστατο. Ἐκείνη δέ, ὡς ἐθεάσατο, οὐκ ἀπεδίδου. Κρίσεως δὲ ἐπὶ Διὸς γενομένης εἰς μοίρας διῃρέθη ὁ ἐνιαυτός· καὶ μίαν μὲν παρ' ἑαυτῷ μένειν τὸν Ἄδωνιν, μίαν δὲ*

Vgl. Ezech. 8, 14: והנה־שם הנשים ישבות מבכות את־התמוז:

παρὰ Περσεφόνῃ προσέταξε, τὴν δὲ ἑτέραν παρὰ Ἀφροδίτῃ. Ὁ δὲ Ἄδωνις ταύτῃ προςένειμε καὶ τὴν ἰδίαν μοῖραν (So im wesentlichen auch Schol. Lyc. Cass. 829).

Später wurde Adonis infolge des Zorns der Artemis auf der Jagd von einem Eber getötet. Oder Ares verwandelt sich (aus Eifersucht) in einen Eber, auch Apollon, um sich an Aphrodite für die Blendung seines Sohns Erymanthos zu rächen. Oder die Musen tragen die Schuld an seinem Untergange, indem sie ein anmutiges Lied von der Jagd singen und ihn dadurch zu der Jagd anreizen, auf welcher er von einem Eber getötet wurde. Noch andere erklärten seinen durch Ares erfolgten Tod vom Tode im Kriege.

Einige spätere Schriftsteller fügen der Erzählung vom Tode des Adonis noch hinzu, Aphrodite sei, untröstlich über ihren Verlust, in die Unterwelt hinabgestiegen und habe hier die Rückkehr des Adonis auf die Oberwelt erwirkt.

Offenbar ist der Adonismythos eine Parallele zu dem von Demeter und Kore und symbolisirt die im Winter absterbende, im Frühling wieder auflebende Vegetation. Den Eber fasst man als Sinnbild der feindseligen, winterlichen Mächte, welche die Göttin eine Zeitlang von ihrem Gemahl trennen.

Rhea] Mit Rhea wurde oft vermischt die phrygische Göttermutter Cybele, deren Kult in der Perikleischen Zeit in Athen Eingang gefunden zu haben scheint (Schoem. II 148). Zu öffentlichem Ansehen im Staate gelangte er indessen nicht, sondern wurde vorzugsweise von Genossenschaften betrieben, ebenso wie die Adonien, und fand mehr in den niedern Schichten des Volks, besonders bei den Weibern Teilnahme.

Bei der Festfeier spielte das *τύμπανον* eine grosse Rolle. Schon Aristoph. Lys. 387 beklagt das Eindringen dieser ausländischen Kulte:

ἐξέλαμψε γὰρ
χὠ τυμπανισμὸς χοἰ πυκνοὶ Σαβάζιοι
ὅ τ' Ἀδωνιασμός.

Auch aus Demosth. p. cor. p. 313 erkennt man, dass diese Kulte in Athen verachtet waren.

Der Ausdruck des Syrers, dass die Griechen diese mit Cybele identificirte Rhea die Mutter ihrer Götter genannt hätten, ist nicht ganz zutreffend, denn sie nannten sie nur „Mutter der Götter."

Attes, Attis] war eine Gottheit der Phrygier, eng verbunden mit der Göttermutter. Bei den Griechen ist er zum Menschen herabgesetzt, Theokrit (X 40) macht ihn zum Hirten. Vom Schol. zu Nicand. Alexipharm. 8 wird Folgendes über Attis angeführt: *ἱστορεῖται, ὅτι ποιμὴν ἦν Φρὺξ ὁ Ἄττης, ποιμαίνων δὲ καὶ ὑμνῶν τὴν μητέρα τῶν θεῶν ἐφιλήθη ὑπ' αὐτῆς, καὶ δὴ φαινομένη πολλάκις τιμῆς αὐτὸν ἠξίωσεν, ὁ Ζεὺς δ' ἐπὶ τούτῳ δυσανασχετῶν ἀνεῖλεν αὐτὸν οὐ φανερῶς δι' αἰδῶ τῆς μητρός, ἀλλὰ σῦν ἄγριον πέμψας, ἡ δὲ κατολοφυρομένη αὐτὸν ἔθαψεν, οἱ δὲ Φρύγες κατὰ τὸ ἔαρ θρηνοῦσιν αὐτόν.* Hier bekundet wohl die Einführung des *σῦς ἄγριος* eine Verwechselung mit dem Adonismythos. Auch bietet

diese Form keinerlei Anhalt für die vom Scholiasten unmittelbar vorher erwähnte Sitte, dass die Diener der Cybele sich selbst entmannten: *τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι, ἀνακείμενοι τῇ Ῥέᾳ, ὅπου ἐκτεμνόμενοι τὰ μήδεα κατετίθεντο οἱ τῷ Ἄττει καὶ τῇ Ῥέᾳ λατρεύοντες.* Ursprünglicheres scheint eine andere Gestalt des Mythos zu bieten, die ich Roscher's Lexikon der Mythologie entnehme: „Attis, ein phrygischer Jüngling, fesselte durch seine Schönheit die Cybele. Sie wollte ihn für sich, zum Dienst ihres Tempels, behalten, und er musste ihr Keuschheit und Treue geloben. Aber er brach sein Wort mit der Nymphe Sagaritis. Die Göttin tötet im Zorn die Nymphe, Attis eilt wahnsinnig auf die Höhen des Dindymongebirges und verstümmelt sich zur Strafe für seinen Fehltritt. Infolge seiner Entmannung stirbt er. Diese Entmannung hatte unter einer Fichte stattgefunden. Die Göttermutter trägt nun diese Fichte in ihre Höhle und beweint und beklagt unter ihr den Verstorbenen. Seine Zurückführung ins Leben verweigert Zeus, aber er gesteht zu, dass sein Körper nicht verwese, dass seine Haare wachsen und sein kleiner Finger sich noch bewege."

Nach Diodor (3, 58. 59), der durchaus der historischen Deutung der Mythen huldigt, ist Cybele die Tochter eines phrygischen Königs. Sie vergeht sich mit dem phrygischen Jüngling Attis, welcher infolge dessen von ihrem Vater getötet wird. Cybele aber wird wahnsinnig und zieht wehklagend und das Tympanon schlagend im Lande umher.

Schon Porphyrius sah in dem schönen Liebling der Göttermutter (auch Erdmutter) Cybele den Blütenflor der Erde im Frühling (Roscher). In der That werden wir in diesem Mythos nur eine weitere Parallele zu dem Demeter-Mythos zu erkennen haben.

XII.

Nach Viktor v. Strauss (die altaegyptischen Götter und Göttersagen) sind die ältesten Götter der Aegypter: 1) Nu. Schu. Tefnut. 2) Seb. Nut. 3) Usiri. Usit. Set. Nebt'hat. Hor (Hathor). Als ältesten Kern des Osiris-Mythos betrachtet ebenderselbe (S. 85) Folgendes: Die Göttin Nut gebar von dem Gotte Seb den Usiri und die Usit, den Set und die Nebt'hat. Die Weltherrschaft des Seb ging über auf Usiri, den guten, gerechten, wohlthätigen Gott, der die Menschen zuerst sittigte. Aus seiner Vermählung mit Usit entsprang Hor. Set, begierig nach der Herrschaft, bemächtigt sich des Bruders durch List und Gewalt, tötet ihn und versenkt ihn in den Nil. Usit, im Verein mit Nebt'hat, holt den Leichnam heraus, beweint und bestattet ihn; denn Nebt'hat, vorher dem Set vermählt, bleibt nun in allem die Genossin der Usit. Usiri aber, nach seinem göttlich-unsterblichen Wesen, wird Beherrscher der Unterwelt, wo unter seinem Vorsitz die Gestorbenen gerichtet, die Bewährten seiner Natur teilhaftig werden. Während der Gewaltherrschaft des Set wird Hor von Usit und Nebt'hat im Verborgenen herangepflegt. Sobald er aber zur vollen Kraft herangewachsen ist, macht er sich auf, um an dem Feinde seines Vaters Gerechtigkeit zu üben, und überwältigt mit seinen An-

hängern den Set und dessen Genossen. Durch Vermittelung der Usit wird jedoch Set wieder frei und die Herrschaft wird zwischen ihm und Hor geteilt.

Von dieser Gestalt weicht der Mythos bei unserm Verf. in mehreren Punkten ab. Nach ihm flieht Isis mit ihrem Sohn nach Byblos (und bleibt daselbst), bis Hor herangewachsen ist. Diese Reise unternimmt sie zu dem Zweck, den Leichnam des Osiris zu suchen. Ferner tötet Hor den Typhon. Der Syrer hat hier wohl aus Missverständnis einige Änderungen vorgenommen.

Ausführlicher, als der Apologet, erzählt Plutarch de Is. et Os. den Mythos. Dieser berichtet über den Tod des Osiris das Folgende: Typhon nahm heimlich Mass von dem Körper des Osiris, verfertigte nach demselben eine schöne, reichgeschmückte Lade und brachte sie zum Gastmahl. Als alle über den bewundernswerten Anblick staunten, versprach er, wie im Scherz, die Lade demjenigen zum Geschenk, der darin liegend sie genau ausfüllen würde. Alle versuchten es der Reihe nach, aber keiner passte hinein, bis zuletzt Osiris selbst hineinstieg und sich niederlegte. Da liefen die (72) Verschworenen des Typhon herzu, warfen den Deckel auf die Lade, verschlossen sie mit Nägeln, gossen heisses Blei darüber, trugen sie in den Fluss und entsandten sie durch die Tanaitische Mündung ins Meer (cp. 13). Auch über das weitere Schicksal der Lade, ihre Auffindung und Zurückführung hat Plutarch von seinem aegyptischen Gewährsmann ausführliche Mitteilungen erhalten. Er berichtet darüber: Als Isis die Nachricht von dem Tode des Osiris erhielt, schor sie eine ihrer Locken und legte Trauerkleider an. Sie irrte nun überall ängstlich umher und kam zu niemand, ohne ihn anzureden (cp. 15). Über die Lade erfuhr sie, dass sie in der Gegend von Byblos ans Land gespült und an einer Erika sanft abgesetzt worden sei. Hierauf begab sie sich allein, während ihr Sohn Hor in Buto auferzogen wurde, nach Byblos. Die Erika, welche in kurzer Zeit gross gewachsen war, umschloss die Lade und barg sie ganz in sich. Der König des Landes aber stellte den Teil derselben, welcher den Sarg in sich enthielt, als Stütze unter das Dach seines Palastes. Isis wusste die Säule zu erlangen, schnitt die Erika rings herum ab und brachte den Sarg in ein Schiff. Sobald sie in die Einsamkeit gelangt war, öffnete sie die Lade, legte ihr Gesicht an das des Toten und schluchzte so heftig, dass einer von den Söhnen des Königs, der es hörte, starb (cp. 16). Als sie aber zu ihrem Sohne Hor nach Buto reiste, setzte sie die Lade mit dem Osirisleibe bei Seite. Typhon, welcher in der Nacht bei Mondschein jagte, traf darauf, erkannte den Körper, zerriss ihn in 14 Teile und streute diese umher. Sobald Isis dies erfahren hatte, suchte sie die einzelnen Teile wieder zusammen (cp. 18).

Man sieht, dass der Apologet und Plutarch darin übereinstimmen, dass beide Isis nach Byblos reisen lassen, wovon Diodor nichts weiss. Dennoch wird diese Reise für einen jüngern Zuwachs des Mythos zu halten sein. Nach Parthey (in seiner Ausgabe der Plutarchischen Schrift) entstammte er einer Zeit, in welcher die Vermischung des Adonismythos

mit dem von Osiris zur Thatsache geworden war. Diese Verbindung aber ging vor sich zur Zeit der ersten Ptolemäer.

Der Mythos ist in alter Zeit verschieden gedeutet worden und wird es noch heute. Von den älteren Deutungen führe ich nur die des Plutarch an. Derselbe sagt unter Abweisung sowohl der rein mythologischen als auch der physischen Auffassung, sowie der Ansicht, dass die Mythen gänzlich müssige Fabeln und leere Gebilde seien: In allgemeiner Beziehung halten wir jene Götter für Vorsteher eines jeden guten Teils: alles Schöne und Gute in der Natur besteht durch sie (Osiris und Isis), indem Osiris die Keime hergiebt, Isis aber sie aufnimmt und verteilt (64). Alles Schädliche und Verderbliche in der Natur ist ein Teil des Typhon. Plutarch findet also, wie auch aus andern Wendungen erhellt, nicht rein allegorisch in Osiris die Idee des Guten, in Typhon die Idee des Schlechten repräsentirt, sondern er hält an der Realität dieser Götter fest und sucht nur unwürdige Vorstellungen von ihnen fernzuhalten.

Unter den Neuern sagt V. von Strauss: Die Vorstellung des Osiris war der Gott als Mensch, die der Isis die Göttin als Weib und Mutter (S. 124). Hor, im hohen Altertum einer, der bald als der jugendliche Rächer des Vaters, bald als der ältere im Besitz der Herrschaft verehrt wurde, während man später einen älteren und jüngeren unterschied und diesen dann auch noch „Hor, das Kind" (Har-pa-chrut) hinzufügte, — ist nicht sowohl die Sonne, auch nicht die morgendlich wiederkehrende, als vielmehr das strahlende Licht, das freilich seinen Sitz in der Sonne hat und auch von ihr ausgeht. Da nun das Licht am Erdrande morgens der Sonne vorausgeht, abends ihr nachfolgt, so wurde Hor auch als „Hor beider Horizonte", vorzugsweise aber als „Hor des Horizonts", Gott des Tagesaufgangs verehrt. War nun Hor im Gegensatz zu den ältern Göttern der eigentlich geistige Gott, so konnte keine Naturerscheinung ihm mehr entsprechen, als das Licht. Damit musste er von selbst der höchste und der König aller älteren Götter werden. Im Einklange damit bedeutet Hor den Oberen, Hohen.

Hingegen heisst es bei E. Meyer, Geschichte des alten Aegyptens: Reʿ und Horus, die beiden Sonnengötter, sind die Nationalgötter Aegyptens. Jener ist der älteste König auf Erden und regiert gegenwärtig vom Himmel aus die Welt, Horus ist sein kräftiger Sohn, der sich in dem jeweiligen König, dem Sohne des Reʿ manifestirt. Sehr oft wird Horus als Sperber mit dem Siegel des Pharao in den Klauen oder in der Gestalt einer fliegenden Sonnenscheibe über dem Herrscher schwebend abgebildet. Reʿ und Horus berühren sich aufs engste; beide heissen Götter des Horizonts, an dem sie jeden Tag neu geboren werden, beide bekämpfen und vernichten die Mächte der Finsternis, beide sind mächtige Herrscher, die alle Wesen zum Leben erwecken. Und doch sind sie nicht identisch. Reʿ ist der ewige, unnahbare Herrscher, der durch die Sonnenglut ebenso schrecklich, wie segensreich wirken kann. Horus steht den Menschen näher; er ist der jugendliche Gott, der immer aufs neue zu Kampf und Sieg geboren wird. Er ist nicht denkbar ohne seinen Zwillingsbruder

Set, die Macht der Finsternis und des Verderbens, die ewig besiegt und im Kampfe von Horus entmannt, doch immer zu neuer Feindschaft aufersteht und trotz seiner Niederlagen ein gewaltiger und den Menschen furchtbarer Gott ist. Als Gegner des Nationalgottes ist er der Herrscher des Auslandes, der Feinde, der Wüste und des Meeres, der Gott der Unfruchtbarkeit und Dürre im Gegensatz zum segenbringenden Lichtgott.

Osiris ist der Gott nicht der weltregierenden und auch nicht der jugendlichen, sondern der ins Reich des Todes heimgegangenen Sonne. Er ist der Sohn des Himmelsoceans Nut und des Erdgottes Qeb. Wenn er am Himmel mächtig hervorschreitet, vermählt er sich mit der Isis, die gleichfalls eine Göttin des Himmels und speziell des östlichen Horizonts ist. Aber er erliegt der Tücke seines Bruders Set, der ihm auflauert und ihn erschlägt oder, wie Plutarch erzählt, in den Sarg lockt: der Sonnengott geht in die Grabeswelt ein. Aber die Herrschaft der Finsternis ist nicht von Dauer: Isis gebiert den Horus, den jugendkräftigen Sonnengott des nächsten Tags. Dieser besiegt den Set in blutigem Kampfe, entreisst ihm die Herrschaft und setzt sich auf den Thron seines Vaters. Daher ist sein stehender Name „Horus, der Rächer seines Vaters."

Freilich völlig vernichtet ist Set nicht, denn die Macht der Finsternis besteht noch immer, und Set ist ja ein gefürchteter und viel verehrter Gott. Mithin haben die beiden Gegner sich versöhnt, Horus hat dem Set einen Teil der Herrschaft überlassen.

Bildliche Darstellungen] Osiris kommt auf den Denkmälern fast nur als Herrscher der Unterwelt vor.

Isis sieht man am häufigsten auf den Tempelwänden in jugendlicher Gestalt; auf dem Haupt trägt sie Hörner und Diskus oder den Thron, letzteren besonders, wenn sie als Vorsteherin des Schattenreiches Amenthes erscheint. Sie trägt auch eine Götterhaube, Wasserpflanzen oder, statt ihres menschlichen, einen Katzenkopf. In den Händen hält sie das Blumenscepter und das Lebenskreuz, sonst Nilschlüssel genannt. Bei dem Gericht über die Seelen sitzt sie in der Götterdreiheit, die aus Osiris, Isis, Nephthys besteht (Parthey). Nach v. Strauss (S. 124) findet man sie auch oft dargestellt, wie sie sitzend den jüngeren Hor auf ihrem Schosse hat, ihn auch wohl säugt.

Über Horus heisst es bei v. Strauss (159): In dem mächtig emporsteigenden Sperber, der dann scharf herabblickend droben im himmlischen Lichte ruhig schwebt und kreist, sah man ein fassliches Gleichnis dieses Gottes, so dass er auch wohl selbst der göttliche Sperber genannt wird. Er hat daher, auch wenn er in Mannesgestalt versinnbildet wird, immer den Sperberkopf. Nur als der jugendliche, als Säugling oder als schöner Knabe mit den seitlich herabhangenden Jugendlocken wird er ganz menschlich dargestellt.

Horus kämpfte] Plut. de Is. 19: *τὴν μὲν μάχην πολλὰς ἡμέρας γενέσθαι καὶ κρατῆσαι τὸν Ὧρον, τὸν Τυφῶνα δὲ τὴν Ἶσιν δεδεμένον παραλαβοῦσαν οὐκ ἀνελεῖν, ἀλλὰ καὶ λῦσαι καὶ μεθεῖναι.*

Isis ging umher und suchte] Plut. 54: τὴν δὲ Ἶσιν πλανωμένην καὶ ζητεῖν . . .

beklagte bitterlich] Vgl. v. Strauss S. 121 (aus den Monumenten): „jene Nacht des Daliegens der Usit mit offenen Augen beim Beweinen ihres Bruders Usiri" und S. 122. 123 die Worte auf dem Denkstein des Herdenaufsehers Amenemha: „Sie suchte ihn unablässig, durchwanderte dieses Land mit Klagen um ihn, nicht rastete sie, bevor sie ihn gefunden . . . Sie erfreute sich des Begräbnisses ihres Bruders und hub auf den Leichnam des Stillherz (= Toten)". Auch findet man bei v. Strauss (S. 126. 127) einen Klagegesang der Isis und ihrer Schwester, „der beiden Klagefrauen", dessen Anfang lautete:

Komm zu deiner Wohnung, komm zu deiner Wohnung!
Gott An (Beiname des Usiri), komm zu deiner Wohnung!
Deine Feinde sind nicht mehr!
O herrlicher Herrscher, komm zu deiner Wohnung!
Siehe mich an, ich bin deine Schwester, so dich liebt!
Bleibe nicht fern von mir, schöner Jüngling! . .
Ich sehe dich nicht mehr,
Mein Herz ist voll Grames um dich.
Es suchen dich meine Augen,
Ich suche deinen Anblick.
Wird es lange sein, ehe ich dich sehe?
Dich sehen ist Seligkeit . . .
Gutes Wesen, Gerechtfertigter,
Komm zu deiner Schwester, komm zu deinem Weibe! . .
Stillherz, komm zu deiner Gattin!
Ich bin deine Schwester von deiner Mutter;
Nicht scheide dich selber von mir!
Götter und Menschen schauen aus nach dir,
Weinen zusamt um dich, wenn sie mich anblicken.

Typhon] wird auf den Monumenten fast durchgehends Set genannt (Parthey).

Heilige Tiere] Eine Zusammenstellung derselben s. bei Parthey S. 260 ff.

Schwein] Nach Plut. 8 ist es ein unheiliges Tier, weil es meist bei abnehmendem Mond sich begatten soll, auch derjenige, welcher die Milch trinkt, Grind und krätzigen Ausschlag bekommt.

Hund] Plut. cp. 44: Vor alters genoss der Hund in Aegypten die grösste Verehrung. Als aber Kambyses den Apis schlachtete und wegwarf, kam kein anderes Tier und kostete, als allein der Hund; da hörte er auf das erste und verehrteste der Tiere zu sein.

Zwiebel] Plut. cp. 8: Die Priester verabscheuen und verwerfen mit Widerwillen die Zwiebel, weil sie nur bei abnehmendem Mond wächst und gedeiht. Auch ist der Genuss der Zwiebel weder den Fastenden noch den Feiernden zuträglich, jenen, weil er Durst erregt, diesen, weil er zum Weinen reizt.

den Fisch] Vermutlich ist hier der Name eines bestimmten Fisches ausgefallen.

Šebbut] Freytag sagt im arab. Lexikon über ihn: „piscis nomen tenui cauda, lato medio, parvo capite praediti, laevis contactu et testudinis (lyrae) formam habentis. Alosae similis, at triplo major; ab Euphrate Halebum deportari solet.“ Und Levy im neuhebr. Lexikon unter צִיבּוּטָא: „Name eines Fisches, der eine weiche Haut hat und oft gegessen wurde. Übrigens sind darunter verschiedene Fische zu verstehen u. a. der Stör.“ Derselbe teilt aus j. Taan. IV 69 b die Fabel mit: Als die Israeliten (bei deren Auswanderung die Tiere mit ausgewandert waren) zurückkehrten, kehrten sie (die Tiere) sämtlich zurück, mit Ausnahme des Fisches, der Schibbuta heisst.

XIII.

Widerspruch zwischen den Gesetzen und den Erzählungen von den Göttern] Hierüber heisst es bei Ambros (Cureton S. 39): „O! wie viele Beschuldigungen hat vollgemacht jener Herr der Götter und wie vieler Tode ist er schuldig als ein Ehebrecher und Magier und Knabenliebhaber! Leset dem Herrn der Götter, o griechische Männer, das Gesetz des Vatermords und die Verurteilung des Ehebruchs und die Schande der Unanständigkeit, der Knabenliebe: wie viele Ehebrecher hat gelehrt der Herr der Götter, wie viele Knabenliebhaber und Magier und Mörder! Denn wenn ein Mensch gefunden wird, welcher Begierde hat, so soll er nicht sterben, denn er that dieses, damit er nachahmte den Herrn der Götter; und wenn er als Mörder gefunden wird, so dient ihm zur Entschuldigung der Herr der Götter; und wenn jemand ein Zauberer ist, so hat er es gelernt von dem Herrn der Götter; und wenn er Knabenliebhaber ist, so ist der Herr der Götter sein Fürsprecher.“

Ebenda S. 41: „Überredet den Solon, dass er seine Gesetze aufhebe, und Lykurg, dass er nicht Gesetze gebe; sie mögen ihren Areopag auflösen und von neuem nicht mehr richten, und der Rat (die *βουλή*) möge für die Athener von neuem nicht stattfinden. Es mögen die Athener den Sokrates lossprechen, denn nicht einer, welcher dem Kronos ähnlich war, ist ihm (dem Gerichtshof) genaht. Und nicht mögen sie Orestes töten, welcher seine Mutter getötet hat. Denn siehe! der Herr der Götter hat Schlimmeres, als dieses, gegen seinen Vater verübt. Auch Ödipus hat zu eilig Böses gegen sich selbst verübt, welcher seine Augen blendete, darum dass er seinen Vater getötet hatte, als er ihn nicht kannte. Denn er blickte nicht auf den Herrn der Götter, welcher seinen Vater getötet hat und ohne Strafe blieb. Und Medea, welche ihre Söhne getötet hat, haben die Korinther vertrieben, aber sie verehren und schätzen hoch den Kronos, welcher seine Kinder gegessen hat. Und Alexander Paris hat mit Recht Helena geraubt, um dem Gott Pluton ähnlich zu werden, welcher die Kore geraubt hat.“

μια φύσις τῶν θεῶν] Wenn man die in diesen Worten enthaltenen Ausdrücke und das zu ihrer Erläuterung dienende Gleichnis von dem

einen menschlichen Körper, dessen Glieder zu einer ἀδιάῤῥηκτος ἕνωσις verbunden sind, urgirt, so wird man nicht annehmen können, dass der Verfasser die Theologie der Stoiker im Auge habe. Als Lehre dieser bezeichnet Serv. zu Georg. I 1: Stoici dicunt, non esse nisi unum deum et unam potestatem, quae pro ratione officiorum nostrorum variis nominibus appellatur; unde eundem Liberum eundem Apollinem appellant, item Lunam eandem Proserpinam dicunt. Hiernach giebt es ausser dem einen Gott keine Götter. Giebt es aber keine Mehrheit von Göttern, so kann auch nicht gesagt werden: *μία φύσις τῶν θεῶν.* Diese Theorie konnte, wie es scheint, nur von solchen ausgehen, welche den Göttern (des Volksglaubens) Realität zuerkannten aber zur Beseitigung des Anstosses, der in der Vielheit der Götter liegt, da viele Götter sich gegenseitig beschränken müssen, den Satz aufstellten: Man brauche nur anzunehmen, dass in allen Göttern dieselbe (vielleicht von einem höchsten Prinzip ausfliessende) Natur wirksam sei, dann sei jeder Widerstreit unter ihnen ausgeschlossen: sie seien gleichsam die persönlichen Organe derselben göttlichen Natur, die sie, jeder innerhalb des Umkreises der ihm übertragenen Funktionen, in gleicher Weise repräsentirten. Dem gegenüber weist der Verfasser auf die Thatsache hin, dass nach den Dichtern die Götter sich gegenseitig bekämpfen. Daraus ergiebt sich ihm, dass in den Göttern nicht dieselbe Natur wirksam ist.

Man kann vielleicht einen Nachklang des besprochenen Philosophems bei einem der letzten Platoniker, Simplicius, erkennen. Von diesem sagt Neander, Kirchengesch. II S. 453 (A. 1856): „Er behauptete, dass mit der Anerkennung eines Urwesens und Urprinzips alles Seienden, das durch nichts auf entsprechende Weise bezeichnet werden könne, die Verehrung der von demselben ausgeflossenen Prinzipien des Seins, in denen, was in jenem höchsten Wesen eins ist, zur Mannigfaltigkeit sich entfaltet habe, keineswegs in Widerspruch stehe. Jedes dieser höheren Wesen stelle das Höchste auf eigentümliche Weise dar, und in jedem verehre man das in demselben sich offenbarende höchste Wesen selbst.“ (Vgl. Simplicius' Commentar zu Epictet's Enchiridion cp. 38).

XIV.

Die Juden sagen, dass einer Gott ist] Tacit. Hist. V 5: Judaei mente sola unumque numen intellegunt. Man wird sich übrigens nicht wundern, dass der Apologet wenig über die Juden orientirt ist, wenn man liest, wie Wunderliches Tacitus Hist. V 2—8 über dieselben vorträgt.

sie haben Erbarmen mit den Armen] Vgl. Tobit 4, 7—11. 16.

begraben die Toten] Da das Begraben der Toten als ein Akt der Menschenliebe hingestellt wird, so ist nicht an die Sitte des Begrabens (corpora condere quam cremare e more Aegyptio Tac. H. V 5) zu denken, sondern an Beispiele der Art, wie Tobit 1, 17. 18 erzählt sind.

sie glauben Gott anzubeten] Vgl. zu dem Ausdruck Tit. 1, 16: *θεὸν ὁμολογοῦσιν εἰδέναι, τοῖς δὲ ἔργοις ἀρνοῦνται.*

ihre Anbetung gilt den Engeln] Die Quelle dieser unzutreffenden

Vorstellung ist mir unbekannt. Vielleicht wirkte zu ihrer Bildung mit der missverständliche Ausdruck Act. 7, 53: *οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων* und Col. 2, 16—18, wo Paulus judaisirende Irrlehrer bekämpft, welche die andern richteten *ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων*, und diesen eine *θρησκεία τῶν ἀγγέλων* zum Vorwurf macht.

die sie nicht einmal vollkommen beobachten] Vgl. Act. 7, 53: *καὶ οὐκ ἐφυλάξατε* und 15, 10: *ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι* (es ist die Rede von *περιτέμνεσθαι καὶ τηρεῖν τὸν νόμον* v. 24).

beobachten Sabbathe] Bardesanes (Cureton S. 19): „Überall, wo sie sind, erweisen sie den Götzen keine Ehrfurcht; an einem von den 7 Wochentagen ruhen sie mit ihren Kindern von aller Arbeit, von allem Bauen, allem Niederreissen, vom Kaufen und Verkaufen; sie töten am Sabbath auch kein Tier, zünden kein Feuer an und halten nicht Gericht."

XV.

Befehle, die sie in ihren Sinn eingeschrieben haben] Hebr. 8, 10. (Jerem. 31, 33).

Was sie nicht wollen u. s. w.] Vgl. Tobit 4, 15: *ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς*. Es ist auffallend, dass sich gerade die negative Form des Ausspruchs Matth. 7, 12 mehrfach festgesetzt hat. Bardesanes (Cureton S. 5) hat die negative und positive Fassung, zugleich giebt er dem formalen Gebot einen materialen Inhalt: „Den Menschen ist nur befohlen zu thun, was sie thun können. Denn zwei Gebote sind es, welche uns vorgelegt sind, und welche der (Willens-) Freiheit wohlanständig und gerecht sind: erstens, dass wir uns fernhalten von dem, was böse ist, und was wir hassen, wenn es uns geschieht; zweitens, dass wir thun, was gut ist, und was wir selbst gern haben und wünschen, dass auch uns so geschehe." Bardesanes hat dabei übersehen, dass Jesus dies Gebot als einen zusammenfassenden Ausdruck für den Inhalt des Gesetzes und der Propheten hingestellt hat.

ihre Frauen sind rein] 1. Petr. 3, 2: *ἐποπτεύσαντες τὴν ἐν φόβῳ ἁγνὴν ἀναστροφήν*. Hebr. 13, 4: *τίμιος ὁ γάμος ἐν πᾶσι καὶ ἡ κοίτη ἀμίαντος*.

sie nennen sie Brüder] Lucian, de mort. Peregr. 13: *ἔπειτα ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτούς, ὡς ἀδελφοὶ εἶεν ἀλλήλων*.

die Witwen] 1. Tim. 5, 3: *χήρας τίμα*.

die Fremden] 1. Petr. 4, 9: *φιλόξενοι εἰς ἀλλήλους* . .

die Gefangenen] Hebr. 13, 3: *μιμνήσκεσθε τῶν δεσμίων*.

sie weinen beim Tode des Gottlosen], wie Paulus schon bei ihren Lebzeiten über die Gottlosen weinte (Phil. 3, 18. 19), weil er als ihr Ende die *ἀπώλεια* erkannte.

XVI.

die schönen Dinge der Welt sind um ihretwillen in Fluss] ist abgekürzter Ausdruck für: sie sind überzeugt, dass um ihretwillen u. s. w.

Da der Apologet von den schönen Dingen der Welt spricht, nicht von der Welt schlechthin, so möchte ich glauben, dass ihm der Gedanke vorgeschwebt hat: Die Christen glauben, dass die schönen Dinge der Welt um der Menschen willen und also auch um ihretwillen existiren; daher halten sie sich für berechtigt, sich dieser schönen Dinge zu erfreuen, und geniessen sie froh als ein Geschenk aus der Hand ihres gütigen Gottes.

die Wohlthaten posaunen sie nicht aus] entsprechend der Vorschrift Matth. 6, 2: *ὅταν οὖν ποιῇς ἐλεημοσύνην, μὴ σαλπίσῃς ἔμπροσθέν σου.*

neu ist dieses Volk] ist sehr wahrscheinlich Anlehnung an Ep. ad Diognet. cp. 1: *καινὸν τοῦτο γένος* und an Praedic. Petri: *καινῶς τὸν θεὸν σεβόμενοι.*

wegen der Fürbitte der Christen besteht die Erde noch] Der Gedanke ist derselbe, wie Ep. ad Diogn. cp. 6. *συνέχουσι τὸν κόσμον*, nur dass in letzterem Ausdruck der Fürbitte keine Erwähnung geschieht.

irren und führen irre] 2. Tim. 3, 13: *πλανῶντες καὶ πλανώμενοι.*

wälzen sich vor den Elementen] Zu dem Ausdruck „wälzen" vgl. Melito (Cureton S. 27): „Deshalb wälzest du dich vor Dämonen und Schemen auf der Erde und bringst vergebliche Gebete vor den, der dir nichts zu geben vermag."

die Griechen richten ihr unreines Lachen gegen die Christen], indem sie dieselben der Laster beschuldigen, denen sie selbst fröhnen.

sie bringen Gebet dar für ihre Verleumder] entsprechend der Vorschrift Matth. 5, 44.

so schämt er sich] 1. Petr. 3, 16: *ἵνα, ἐν ᾧ καταλαλῶσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, καταισχυνθῶσιν.*

in Unwissenheit habe ich dies gethan] Vgl. Praedic. Petri bei Clem. Alex. Strom. VI 48: *ὅσα ἐν ἀγνοίᾳ τις ὑμῶν ἐποίησεν μὴ εἰδὼς σαφῶς τὸν θεόν, ἐὰν ἐπιγνοὺς μετανοήσῃ, πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα* — und 1. Tim. 1, 13: *ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ.*

Gottes ist alles, was gesprochen wird] 1. Petr. 4, 11: *εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.*

Zum Schluss möchte ich noch mit wenigen Worten die Frage berühren, was wohl den Syrer zur Übersetzung der Apologie veranlasst haben möge. Schwerlich leitete ihn ein rein litterarisches Interesse, sondern er verfolgte einen praktischen Zweck. War es nun in erster Linie die Polemik insbesondere gegen das Heidentum, die ihn anzog, weil auch in seiner Zeit eine solche noch notwendig war? Oder bestimmte ihn zu seiner Übertragung vor allem die schöne Schilderung des Glaubens und Lebens der Christen, die er seinen Volksgenossen gleichsam als einen Spiegel vorhalten wollte?

Es lässt sich annehmen, dass er den Wunsch hatte, in beiderlei Hinsicht auf seine Zeit einzuwirken.

Einerseits erkennt man — um nur von syrischen Schriften zu reden — sowohl aus dem kleinen, wohl 507 entstandenen Zeitbild des Josua Stylites, als auch aus dem allein erhaltenen dritten Teile der Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus, welcher die Jahre 536—586 umfasst, wie sehr noch in der Zeit, in welcher vermutlich die Apologie übersetzt wurde, der Kampf gegen das Heidentum angebracht war. Auf der andern Seite bekundet schon Ephraem († 373) in seinen Hymnen und Sermonen — ich habe die von Lamy herausgegebenen im Auge — mannigfach, wie nach dem Aufhören des äussern Drucks viele, die sich Christen nannten, durch unchristlichen Wandel den Christennamen entehrten.[1] Solchen, deren es ohne Zweifel auch in seiner Zeit gab, das Urbild christlichen Lebens „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit“ vorzuhalten, erschien mit Recht dem Übersetzer als ein verdienstliches Unternehmen.

---

1) Man vergl. Lamy III S. 133 ff. Auch II S. 399:

ܝܚܝܕܝܘܬܐ ܕܫܡܐ ܒܠܚܘܕ܀
ܚܣܝܐ ܗܘܘ ܒܡܪܢܝܬܐ.
ܒܫܡܐ ܒܠܚܘܕ ܕܡܫܝܚܐ܀
ܘܒܐܣܟܝܡܐ ܕܣܛܢܐ.

Hier wird über das Mönchtum der damaligen Zeit ausgesagt, dass es nur dem Namen nach christlich sei, seinem Gebaren nach satanisch.

Berichtigungen.

22, 12. 18 (d. h. **S. 22** Z. 12. 18) und **24,** 14 ist „danken (dankt)“ statt „bekennen (bekennt)“ zu lesen. **27,** 18 und **32,** 30: ‘Barlaam und Joasaph’. **49,** 27: eines Griechen. **59,** 18: des Alls verehren. **60,** 5: Uebersetzung. **64,** 9 (v. u.): Wahrheit“. **71,** 32: Raʿman. Ausserdem fehlen einige kleine Zeichen: **66,** 32 und **67,** 1. 25 (Spiritus). **73,** 4 (Spiritus und Accent). **74,** 25 (Jota subscriptum). 26 (Accent). **76,** 1 und **96,** 29 (Accent). **88,** 14 (Punkt). **94,** 11 (Komma).

Druck von August Pries in Leipzig.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK.

IX. BAND. HEFT 2.

BRUCHSTÜCKE DES EVANGELIUMS UND DER APOKALYPSE DES PETRUS

VON

ADOLF HARNACK.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Verlag der J. C. HINRICHS'schen Buchhandlung in Leipzig.

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der

Altchristlichen Literatur

herausgegeben von **Oscar von Gebhardt** und **Adolf Harnack.**

Band I—IV auf Seite II des Umschlags.

V, 1. Der pseudocyprianische Tractat de aleatoribus, die älteste lateinische christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I. (saec. II.), von **Adolf Harnack.** V, 135 S. 1888. M. 4.50

V, 2. Die Abfassungszeit der Schriften Tertullians von **Ernst Noeldechen.** Neue Fragmente des Papias, Hegesippus u. Pierius in bisher unbekannten Excerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes von **C. de Boor.** 184 S. 1888. M. 6 —

V, 3. Das Hebräerevangelium, ein Beitrag zur Geschichte und Kritik des hebräischen Matthäus von **Rud. Handmann.** III, 142 S. 1888. M. 4.50

V, 4. Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente, gesammelt u. untersucht von **Alfred Resch.** — Anhang: Das Evangelienfragment von Fajjum von **Adolf Harnack.** XII, 520 S. 1889. M. 17 —

VI, 1. Die Textüberlieferung der Bücher des Origenes gegen Celsus in den Handschriften dieses Werkes und der Philokalia. Prolegomena zu einer kritischen Ausgabe von **Paul Kötschau.** VII, 157 S. u. 1 Tafel. 1889. M. 5.50

VI, 2. Der Paulinismus des Irenaeus. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Untersuchung über das Verhältnis des Irenaeus zu der Paulinischen Briefsammlung und Theologie von **Johs. Werner.** V, 218 S. 1889. M. 7 —

VI, 3. Die gnostischen Quellen Hippolyts in seiner Hauptschrift gegen die Häretiker von **Hans Staehelin.** Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles. — Die Gwynn'schen Cajus- und Hippolytus-Fragmente. Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 133 S. 1890. M. 4.50

VI, 4. Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts. 1. Buch: Die Canones Hippolyti von **Hans Achelis.** VIII, 295 S. 1891. M. 9.50

VII, 1. Die Johannes-Apokalypse. Textkritische Untersuchungen u. Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 225 S. 1891. M. 7 —

VII, 2. Ueber das gnostische Buch Pistis-Sophia. — Brod u. Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. 2 Untersuchgn von **Adolf Harnack.** IV, 144 S. 1890. M. 4.50

VII, 3/4. Apollinarios von Laodicea. Sein Leben u. seine Schriften. Nebst e. Anhang: Apollinarii Laodiceni quae supersunt dogmatica. Von **Joh. Dräseke.** XIV, 494 S. 1892. M. 16 —

VIII, 1/2. Gnostische Schriften in koptischer Sprache aus dem Codex Brucianus herausgegeben, übersetzt u. bearbeitet von **Carl Schmidt.** XII, 692 S. 1893. M. 22 —

VIII, 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textherstellung von **Bernh. Weiss.** VI, 230 S. 1892. M. 7.50

VIII, 4. Die griechische Übersetzung des Apologeticus Tertullians. — Medicinisches aus der ältesten Kirchengeschichte. — Zwei Abhandlungen von **Adolf Harnack.** III, 152 S. 1892. M. 5 —

IX, 1. Untersuchungen über die Edessenische Chronik. Mit dem syrischen Text und einer Übersetzung herausgegeben von **Ludwig Hallier.** VI, 170 S. Die Apologie des Aristides. Aus dem Syrischen übersetzt und mit Beiträgen zur Textvergleichung und Anmerkungen herausgegeben von **Richard Raabe.** IV, 97 S. 1892. M. 8.50

IX, 2. Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus von **Adolf Harnack.** Zweite verbesserte und erweiterte Auflage. VIII u. 98 S. M. 2 —

X. Aussercanonische Paralleltexte zu den Evangelien gesammelt u. untersuch von **Alfred Resch.** 1. Heft. Textkritische u. quellenkritische Grundlegungen VII, 160 S. 1893. M. 5 —

BRUCHSTÜCKE

DES

EVANGELIUMS UND DER APOKALYPSE

DES PETRUS

VON

ADOLF HARNACK

ZWEITE VERBESSERTE UND ERWEITERTE AUFLAGE.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Fortsetzung auf Seite III des Umschlags.

BRUCHSTÜCKE

DES

EVANGELIUMS UND DER APOKALYPSE

DES PETRUS

VON

Karl Gustav ADOLF HARNACK

ZWEITE VERBESSERTE UND ERWEITERTE AUFLAGE.



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893.

Der Bericht über nachstehende Fragmente, den ich in den Sitzungen am 3. und 10. November 1892 der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften erstattet habe (s. die Sitzungsberichte, l. c.), erscheint hier mit Bewilligung der Akademie in erweiterter Gestalt.

Vorrede zur ersten Auflage.

Der vorläufigen Herausgabe der Petrusfragmente in den Sitzungsberichten der K. Pr. Akademie der Wissenschaften (3. u. 10. Nov. d. J.) lasse ich hier eine neue folgen, die zugleich einen ausführlichen Commentar enthält. Wenn der Text nun in wesentlich verbesserter Gestalt erscheint, so verdankt der Leser das den gütigen Mittheilungen, die mir brieflich theils direct theils indirect — ausser von den HH. Diels, v. Gebhardt und Preuschen — von den HH. Bonwetsch, Blass, Bormann, M. Fränkel, Hartel, Kleinert, Lods, Ménégoz, Schenkl, Usener zugegangen sind.

Ausserdem konnte ich noch während der Correctur die Ausgabe von J. A. Robinson und M. R. James (The Gospel according to Peter, and the Revelation of Peter. Two Lectures. London 1892) benutzen, die werthvolle Verbesserungen, nicht nur der Herausgeber, sondern auch von Burkitt und Rendel Harris enthält, sowie die Anzeige meiner vorläufigen Mittheilung durch v. Gebhardt (Deutsche Literaturzeitung, 10. Dec. 1892). Nicht wenige der schlagendsten Verbesserungen sind von mehreren Gelehrten fast gleichzeitig gemacht worden: namentlich sind Blass, von Gebhardt, die Wiener Gelehrten und die Engländer an mehreren Stellen zusammengetroffen. Ich habe das in den Anmerkungen nicht immer bemerken können, da die Correctur schon zu weit vorgeschritten war. Das Zusammentreffen bürgt jedenfalls für die Richtigkeit der Vorschläge. In nicht wenigen Fällen ist übrigens zu vermuthen, dass eine sorgfältigere Lesung der Handschrift die „Conjecturen“ bestätigen wird.

Für den Commentar verdanke ich dem Bischof von Durham, ferner den HH. Deissmann, Nestle, Wellhausen und den englischen Herausgebern einige Winke. Meine Nachweisungen

über die Benutzung des Petrusevangeliums (bei Justin, in der Didascalia, im Syrus Curet. und in den Codd. Sangerm. und Bobb.) waren schon gesetzt, als ich die Nr. 49 der Zeitschrift „Le Temoignage" vom 3. Dec. empfing, in der Lods die Benutzung des Evangeliums bei Justin, etc. signalisirt hat. Ebenso sind meine Hinweise auf Schriften, die mit der Petrusapok. verwandt sind, unabhängig von den Ausführungen von James, soweit das Gegentheil nicht ausdrücklich bemerkt ist. Ausser den bisher angeführten gedruckten Arbeiten zu den Petrusfragmenten ist mir noch eine deutsche Übersetzung von Bormann (Deutsche Zeitung. Wien Nr. 7516, 30. Nov.), eine englische von Crook (Review of the Churches Vol. III, Nr. 15, 15. Dec. p. 162 ff.), eine französische des Fragments des Petrusev. von Ménégoz (in der Zeitschrift „Le Temoignage" Nr. 45. 46, 5. und 12. Nov.) und eine Anzeige von Schürer (in der Theol. Lit. Zeitung, Nr. 25, 10. Dec.) bekannt geworden. Nicht gesehen habe ich eine Textausgabe, die nach Crook bei Macmillan erschienen ist.

Die folgenden Blätter werden lehren, dass der neue Fund für die Geschichte des Kanons, für die Geschichte der altchristlichen Litteratur und für die evangelische Geschichte werthvoller ist, als man bei flüchtiger Einsicht angenommen hat. Wir kennen jetzt, wenn nicht alles trügt, die vierte (oder fünfte) Schrift, welche Justin unter seinen „Denkwürdigkeiten der Apostel" besessen und benutzt hat — daher lassen sich nun eine Reihe von „Agrapha" bei ihm und anderen alten Schriftstellern identificiren —, und wir vermögen nun jene Litteraturgattung, die in Dante's „Hölle" ihre klassische Ausgestaltung empfangen hat, hinaufzuführen bis zu dem Anfang des 2. Jahrhunderts und dürfen als Vorgänger „Vergil's" und Dante's den „Apostel Petrus" bezeichnen.

Berlin, den 15. Dec. 1892.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage sind mir folgende Arbeiten zu den Petrusfragmenten zugekommen: eine Ausgabe von Lods (Paris 1893), eine Abhandlung von Salomon Reinach „L'Apocalypse de St. Pierre" (Paris 1893), eine deutsche Über-

setzung der Stücke mit kurzer Einleitung von v. Schubert („Christl. Welt“ 1893, 5. u. 12. Jan.), eine deutsche Übersetzung des Fragments des Evangeliums von Vetter (Schweizerische Rundschau 1893 II S. 167 ff.), ferner Untersuchungen einzelner Punkte von Headlam („The Guardian“ 1892, 7. u. 14. Dec.), Bernard („Academy“ 1892, 24. Dec.: Petrus-Ev. u. Cyrill von Jerus.), Murray („Expositor“ 1893 Jan.: Petrus-Ev. u. Origenes), ein Aufsatz in „The Methodist Times“ 1893, 12. Jan. und eine Anzeige von Schürer (Theol. Lit. Ztg. 1893 Nr. 2). Für briefliche Mittheilungen bin ich den HH. Duhm, Hoffmann (Berlin) und Nestle zu Dank verpflichtet. Ich selbst habe meine Studien über die Fragmente fortgesetzt und Manches berichtigen, Manches erweitern und einiges Neue hinzufügen können. In letzterer Hinsicht verweise ich besonders auf die Untersuchung über die Perikope von der Ehebrecherin und auf die Erweiterung der Wortregister. An der Form, die ich der ersten Ausarbeitung gegeben habe, habe ich nicht ändern wollen Mir lag es vor Allem daran, das Material zur Erklärung der Fragmente, soweit meine Kenntniss der altchristlichen Litteraturgeschichte reicht, herbeizuziehen und den Leser in den Stand zu setzen, selbst zu prüfen und zu urtheilen. Eine genaue Untersuchung des wichtigsten Problems — des Verhältnisses des Petrusevangeliums zu den kanonischen Evangelien — wollte ich nicht unternehmen, so lange noch Hoffnung vorhanden ist, das Material selbst zu vermehren. Ich habe daher auch die theilweise conträren Beobachtungen und Eindrücke, die mir bei dem Studium des Evangelienfragmentes geworden sind, wiedergegeben, ohne sie bereits überall auszugleichen.

Berlin, den 1. Febr. 1893.

Nachschrift.

Während des Drucks sind mir noch folgende Arbeiten zu den Fragmenten bekannt geworden: Manchot, Die neuen Petrus-Fragmente, i. d. Protest. Kirchenzeitung 1893, 8. u. 15. Febr.; die erste Hälfte einer Abhandlung von Zahn über das Petrusev.

i. d. Neuen Kirchl. Zeitschrift 1893, Febr.; Hilgenfeld, das Petrus-Ev. über Leiden und Auferstehung Jesu, i. d. Ztschr. f. wissensch. Theol. XXXVI (1893), Heft 4; dazu eine Anzeige von Krüger im Liter. Centralbl. 1893 Nr. 6. Letztere macht darauf aufmerksam — was mir entgangen war —, dass in den Act. Thomae (p. 39—41 ed. Bonnet) die Höllenschilderung der Petrus-Apok. frei copirt ist. Unter allen bisher beigebrachten Parallelen ist diese die wichtigste. Ich bedauere, dass ich die oben genannten Abhandlungen nicht mehr benutzen konnte. Manchot hat mich in meinen Zweifeln, ob Petrusev. v. 6 ff. Soldaten zu verstehen sind, bestärkt. Was er aber über die Soldaten und die Ältesten am Grabe und vor Pilatus ausgeführt hat, hat mich bisher nicht überzeugt, ebensowenig seine Conjecturen und seine Hypothese, dass zwei Erzähler im Evangelium zu unterscheiden seien. Zahn hat in seiner werthvollen Abhandlung gleichsam die Rolle eines advocatus diaboli gegenüber dem Fragmente des Petrus-Ev. übernommen, wie das zu erwarten war. Wir können nur dankbar sein, dass in dem Processverfahren, in dem wohl auch ein Vertheidiger nicht fehlen wird, jener Sachwalter uns bereits sicher ist. So wird die Wahrheit am besten ans Licht gestellt werden — falls sie nicht vorher rettungslos in die Klüfte der synoptischen Frage oder in die Schluchten der Kanonsgeschichte geräth und dort versinkt. — —

Soeben geht mir die zweite Ausgabe des Textes des Evangelienfragments von H. B. S. (Henry Barclay Swete), London, Macmillan 1893 (Vorrede v. 1. Febr.) zu. Für dieselbe konnte der Herausgeber durch die Freundlichkeit Bensly's „a number of corrections obtained from the Ms. itself“ benutzen, „which to some extent enable me to anticipate the verdict of the expected photograph“. Zähle ich richtig, so sind es 35 Stellen, an denen Bensly die Lesung Bouriant's verbessert hat. An 15 Stellen steht in der Handschrift wirklich, was die Conjectur bereits ermittelt hat, nämlich meine Ausgabe p. 8, 4 sq. *ἐκελευσα*, 9, 7 *συρωμεν*, 9, 14 *τιμησωμεν* (so war schon corrigirt worden), 9, 16 *ἐσιωπα ὡς*, 9, 17 *ὅτε ἐωρθωσαν* (das zweite ε ist Dittographie). 9, 25 *μεσημβρια*, 9, 26 *ἐθορυβουντο*, 9, 26 *ἠγωνιων*. 9, 26 *ἐδυ*, 9, 30 *περιηρχοντο*, 10, 6 *ἐσεισθη*, 10, 18 *ἐνηστευομεν*, 10, 20 *συναχθεντες*, 11, 11 *και αὐτοι*, 11, 18 *ὑπακοη*, die Bestätigung des *σύρωμεν* und des *ἐσιώπα ὡς* ist besonders wichtig.

An 12 Stellen hat Bouriant unterlassen, kleine Fehler des Ms. anzugeben, nämlich p. 9, 6 *αὐτων*, 9, 17 *σταυρων*, 9, 21 *οὑτως*, 9, 27 *πεφωνευμενω*, p. 10, 8 *ἱνι* (= *ἵνα*), 10, 10 *σινδονιν*, 10, 11 sq. *ὁιερεις*, 10, 30 *στρατιωτον* (supra *τον* scriptum est *ω*), 11, 14 *ἀκολοϑουντα*, 11, 28 *κεντυριων*, 12, 2 *των κεντυριων*, 12, 14 *ὀφιλομενα*. Es bleiben noch acht Stellen übrig. P. 8, 2 *οὐδεις* corr. (*ις* sup. ras. ut vid.), 8, 2 abscissa ut vid. pars superior litterarum *των βουλ.*; also ist das *των* nicht sicher, 8, 4 *παρα*[..]*μφϑηναι*, 11, 18 *το ναι*? p. 9, 31 steht in *ἐπεσαντο* *πεσ* supra rasur. Wirklich wichtige Verbesserungen sind folgende drei: p. 8, 5 ist *ἱστηκει* zu lesen (nicht *ἥκει*), p. 10, 12 ist nicht *ἰδόντες*, sondern *γνόντες* zu lesen, p. 9, 5 sind bei Bouriant zwischen *πεφονευμένῳ* und *πρὸ* die Worte ausgefallen: *καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ*. Der 5. Vers ist somit zu übersetzen: „Und Herodes sagte: ‚Bruder Pilatus, auch wenn Niemand um ihn gebeten hätte, würden wir ihn begraben, da ja auch der Sabbat herannaht; denn es steht geschrieben in dem Gesetz, die Sonne solle nicht untergehen über einem Getödteten.‘ Und er überantwortete ihn dem Volke vor dem ersten Tag der Ungesäuerten, nämlich ihres Festes.“ Nicht nur ist so die Übereinstimmung mit v. 15 hergestellt, sondern, was wichtiger ist, ausdrücklich wird gesagt, dass Herodes Jesus dem Volk (also nicht den Soldaten) überliefert habe. Dieses ist also v. 6 ff. das Subject. Ausdrücklich ist ferner als Leidenstag Jesu der Tag vor dem ersten Tag der süssen Brode bezeichnet, also nach der wahrscheinlichsten Deutung, der 14. Nisan. Das *παρέδωκεν* bieten auch alle vier Evangelisten, aber Subj. ist Pilatus (s. Mtth. 27, 26; Mrc. 15, 15; Luc. 23, 25; Joh. 19, 16). Bei Matth. ist *αὐτοῖς*, bei Marc. *τῷ ὄχλῳ* resp. *αὐτοῖς* zu ergänzen; bei Luc. heisst es *τῷ ϑελήματι αὐτῶν*, bei Joh. steht *αὐτοῖς*. — Das *ἱστήκει* statt *ἥκει* in v. 3 hebt die Verworrenheit nicht, die in den vv. 1—5 herrscht und augenscheinlich durch das Bestreben herbeigeführt ist, kurz zu erzählen.

17. Febr. 1893.

A. Harnack.

Inhalt.

Die von U. Bouriant (Mém. publ. par les membres de la Mission Archéol. Française au Caire, T. IX, fasc. 1, 1892) zusammen mit griechischen Fragmenten der Henoch-Apokalypse edirten griechischen Bruchstücke eines Evangeliums und einer Apokalypse des Petrus[1]) sind von dem Herausgeber nicht näher bestimmt worden. Zu dem Fragment aus dem Petrus-Evangelium hat er (S. 137) bemerkt: „Cet évangile n'a jusqu'à présent, à ma connaissance au moins, été signalé nulle part", und zu dem Bruchstück aus der Petrus-Apokalypse (S. 142): „L'auteur n'est pas nommé et le texte ne se trouve ni dans Thilo ni dans Tischendorf; il est possible, étant donné le voisinage de l'évangile de S. Pierre, que notre fragment appartienne à un ouvrage attribué au même apôtre. Une apocalypse apocryphe de S. Pierre étant citée par Tischendorf dans ses „Apocalypses apocryphae", j'admettrai provisoirement que notre morceau en est un débris."

Die beiden Fragmente sind Theile der alten, zur christlichen Urlitteratur gehörenden Schriften „*Εὐαγγέλιον κατὰ Πέτρον*" und „*Ἀποκάλυψις Πέτρου*", und wir begrüssen in ihnen eine sehr werthvolle Bereicherung unserer Kenntniss der urchristlichen Schriftstellerei. Dass sie wirklich zu jenen alten Petrus-Schriften gehören, soll hier in Kürze bewiesen werden.

I. Das evangelische Fragment (nach meiner Zählung etwa

---

1) Pergamentcodex, gefunden in einem Grabe zu Akhmîm, saec. VIII—XII [sic; nähere Beschreibung und Facsimile fehlen], 33 fol., ohne Paginirung, 15 × 12 cm, S. 1: Koptisches Kreuz mit den Buchstaben *A* und *Ω*, S. 2—10: Fragment des Petrus-Evangeliums, S. 11. 12: leer, S. 13—19: Fragment der Petrus-Apokalypse [der Text beginnt S. 19 und endet S. 13], S. 20: leer [hiernach scheint es, als sei bereits die Vorlage lückenhaft gewesen], S. 21—66: Zwei grosse Fragmente der Henoch-Apokalypse. Dass der Codex in Majuskeln geschrieben ist, scheint aus einem Fehler in dem Fragment des Petrus-Evangeliums hervorzugehen (v. 36: *ἐπίσαντες* für *ἐγγίσαντες*).

174 Stichen umfassend, den Stichos zu 36 Buchstaben gerechnet) beginnt mitten in der Leidensgeschichte mit einem Satze, der nicht in unseren Evangelien steht (*τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδ' εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ*), giebt eine zusammenhängende Erzählung von dieser und von der Auferstehungsgeschichte und bricht ab mit dem Satze: *ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου ὃν κύριος* .... Dieser Satz zeigt, dass Petrus als der Schreiber des Evangeliums eingeführt war. Er ist es also auch, der v. 26 spricht: *Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι.* Die Erzählung der Geschichte Jesu scheint auf den vier kanonischen Evangelien zu fussen (dass auch Johannes berücksichtigt ist, scheint z. B. aus v. 24, s. Joh. 19,41: *κῆπος Ἰωσήφ*; v. 14 s. Joh. 19, 32f. zu folgen; dass Marcus benützt ist, scheint aus dem oben abgedruckten Schluss zu folgen) und also jünger als diese zu sein. Aber, einige sehr merkwürdige Zusätze (das wandelnde Kreuz; die Stimme vom Kreuz), Ausspinnungen, Steigerungen und Modificationen abgerechnet, bewahrt sie im Wesentlichen den synoptischen Typus und macht daher durchaus den Eindruck, dem 2. Jahrhundert anzugehören: freies Schalten mit dem Stoff, beträchtliche Erweiterungen in der Auferstehungsgeschichte, aber im Rahmen der kanonischen Überlieferung (breite, aber nicht überall durchsichtige und geordnete Schilderung; jedoch ist die Leidensgeschichte sehr kurz erzählt). Auffallend ist, dass der König Herodes als der eigentliche verurtheilende Richter erscheint, Joseph von Arimathia als Freund des Pilatus und des Herrn eingeführt, Pilatus also in günstigstem Licht vorgestellt wird. Noch bemerkenswerther aber ist Folgendes: nachdem der Erzähler von den Schlägen, Stössen und Geisselungen berichtet hatte, fährt er fort v. 10: *καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον. αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς* (*ἐσιωπάσας* Cod.) *μηδὲν πόνον ἔχων.* Diese Worte brauchen zwar nicht doketisch verstanden zu werden, können aber so gedeutet werden. Ferner ist nur ein Wort Jesu vom Kreuz wiedergegeben,

(das „Mich dürstet" fehlt vielleicht nicht zufällig), aber es lautet in diesem Evangelium v. 19: *ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς (μου) κατέλειψάς με*, und dann heisst es sofort: *καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη*. Dieses „*ἀνελήφθη*" kann doketisch verstanden werden (doch s. Luc. 23, 43), und die seltsame Deutung des „*Ἠλεί, ἠλεί*" als „*ἡ δύναμίς μου*" zeigt wahrscheinlich, dass dieser Evangelist an dem Ausdruck der Gottverlassenheit Jesu Anstoss genommen hat und daher nur von einem Erlöschen seiner Kräfte etwas wissen wollte (oder dachte sich der Verf. den *ἄνω Χριστός* als die Kraft?). Wir haben also in unserem Stück ein Fragment einer Evangelienschrift zu erkennen, die sich 1. als von Petrus verfasst giebt, 2. mit den kanonischen Evangelien sehr verwandt war, aber sich in Einzelheiten, namentlich in der genauen Schilderung des Auferstehungsvorganges, von ihnen (zu Ungunsten) merklich unterschied, 3. Elemente enthielt, die ans Doketische streiften, 4. wahrscheinlich dem 2. Jahrhundert angehörte — denn es finden sich in dem Fragment keine Spuren einer späteren Zeit, und ausserdem spricht die Verbindung mit der Petrus-Apokalypse (s. unten) und dem Henoch-Buche für ein hohes Alter.

Von einem alten Petrus-Evangelium wissen wir aus der Kirchengeschichte nicht viel, aber doch einiges. Ob Justin u. A. es gekannt haben, darüber s. unten. Origenes bekundet (in Matth. T. X, 17), dass er es gelesen hat. Über den Werth des Buches sagt er nichts (*τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου ἢ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικός, συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ τῆς Μαρίας*). Eusebius (h. e. III, 3, 2. III, 25, 6; nach ihm Hieronymus und das Decret des Gelasius) verwirft es als häretisch. (Eusebius schreibt über Petrus h. e. III, 3, 2: *Τό γε μὴν τῶν ἐπικεκλημένων αὐτοῦ πράξεων καὶ τὸ κατ' αὐτὸν ὠνομασμένον εὐαγγέλιον, τό τε λεγόμενον αὐτοῦ κήρυγμα, καὶ τὴν λεγομένην ἀποκάλυψιν οὐδ' ὅλως ἐν καθολικοῖς ἴσμεν παραδεδομένα, ὅτι μήτε ἀρχαίων μήτε τῶν καθ' ἡμᾶς τις ἐκκλησιαστικὸς συγγραφεὺς ταῖς ἐξ αὐτῶν συνεχρήσατο μαρτυρίαις*. III, 25, 6: nach Aufzählung der Homologumena und Antilegomena unterscheidet er eine weitere Klasse von Schriften, die gänzlich zu verwerfen sind, *τὰς ὀνόματι τῶν ἀποστόλων πρὸς τῶν αἱρετικῶν προφερομένας, ἤτοι ὡς Πέτρου καὶ Θωμᾶ καὶ Ματθία ἢ καί τινων παρὰ τούτους*

ἄλλων εὐαγγέλια περιεχούσας ... ὧν οὐδὲν οὐδαμῶς ἐν συγγράμματι τῶν κατὰ διαδοχὰς ἐκκλησιαστικῶν τις ἀνὴρ εἰς μνήμην ἀγαγεῖν ἠξίωσεν). Theodoret (h. f. II, 2) will wissen, dass die Nazaräer es gebrauchen: *οἱ δὲ Ναζωραῖοι ... τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι* (die Glaubwürdigkeit dieser Notiz hat Zahn, Gesch. des NTlichen Kanons II S. 743 bestritten). Das wichtigste und zugleich das älteste Zeugniss (um 200) aber bietet der Bischof Serapion von Antiochien (bei Euseb. h. e. VI, 12). Wir erfahren hier, dass das Evangelium in der Gemeinde zu Rhossus gelesen wurde, dass sich ein Streit über dasselbe erhob und Serapion, ohne das Evangelium durchgelesen zu haben, die Lectüre gestattete, dann aber die Erlaubniss zurückzog, weil er sich nachträglich überzeugt hatte, „dass zwar das Meiste in dem Evangelium der rechten Lehre des Heilands angehöre, Einiges aber von Geboten hinzugefügt sei“ und das Buch der Meinung der Doketen Vorschub leiste (die es auch brauchten) [1]. Diese Charakteristik des Evangeliums — Serapion

1) Euseb., h. e. VI, 12: *Τοῦ δὲ Σαραπίωνος ... εἰς ἡμᾶς μόνα κατῆλθε .... συντεταγμένος αὐτῷ λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου, ὃν πεποίηται ἀπελέγχων τὰ ψευδῶς* (vel *ψευδῆ*) *ἐν αὐτῷ εἰρημένα διά τινας ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς εἰς ἑτεροδόξους διδασκαλίας ἀποκείλαντας. ἀφ' ἧς εὔλογον βραχείας παραθέσθαι λέξεις δι' ὧν ἣν εἶχε περὶ τοῦ βιβλίου γνώμην προτίθησιν οὕτω γράφων· Ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ὑμῖν ὑπενόουν τοὺς πάντας ὀρθῇ πίστει προσφέρεσθαι, καὶ μὴ* (*μὴν*?) *διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον εἶπον· ὅτι εἰ τοῦτό ἐστι μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγινωσκέσθω. νῦν δὲ μαθών, ὅτι αἱρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν ἐνεφώλευεν, ἐκ τῶν λεχθέντων μοι, σπουδάσω πάλιν γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς, ὥστε, ἀδελφοί, προσδοκᾶτέ με ἐν τάχει· ἡμεῖς* (*ὑμεῖς*?) *δέ, ἀδελφοί, καταλαβόμενοι, ὁποίας ἦν αἱρέσεως ὁ Μαρκιανός, καὶ* (*ὡς καὶ*?) *ἑαυτῷ ἠναντιοῦτο μὴ νοῶν ἃ ἐλάλει, μαθήσεσθε ἐξ ὧν ὑμῖν ἐγράφη. ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων αὐτὸ τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον, τουτέστι παρὰ τῶν διαδόχων τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν — τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα* [scil. des Petrusev.] *ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδασκαλίας — χρησάμενοι παρ' αὐτῶν, διελθεῖν καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα* [scil. des Petrusev.] *τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.* Das Petrusev. war also bei der Secte der Doketen um 200 im Gebrauch, gleichzeitig mindestens in einer Gemeinde des antiochenischen

hält es übrigens nicht für jung — stimmt ganz vortrefflich zu dem, was wir aus unserem Fragment über die Beschaffenheit des Petrus-Evangeliums, aus dem es stammt, ermitteln konnten. Es ist demnach schwerlich zu bezweifeln, dass wir in dem Fragment von Akhmîm wirklich ein Bruchstück des alten Petrus-Evangeliums erhalten haben (von einem anderen alten Petrus-Evangelium wissen wir überhaupt nichts). Wo es entstanden ist, ist nicht zu ermitteln — vielleicht in Syrien, wo es zuerst auftaucht. Dass es im Anfang des 3. Jahrhunderts nach Ägypten gekommen ist, lässt sich vielleicht aus der Kenntniss des Origenes folgern; doch kann er es in Syrien kennen gelernt haben. Immerhin bleibt es höchst merkwürdig, ja räthselhaft, dass es dort noch in der späten Zeit, aus der unsere Handschrift stammt, gelesen, mit der Apokalypse Petri und dem Henoch-Buch vereinigt und einem Mönch (so sagt Bouriant) mit ins Grab gegeben worden ist; denn zwischen Eusebius und der Zeit unserer Handschrift fehlt uns jede selbständige Kunde von der Existenz des Evangeliums. Wie viel Alterthümliches hat doch die griechisch-koptische Kirche, bez. das Mönchthum in dieser Kirche, bewahrt!

II. Die Vermuthung Bouriant's, die namenlose Apokalypse, die in der Handschrift dem Petrus-Evangelium folgt, sei eben desshalb vielleicht eine Petrus-Apokalypse, lässt sich nicht nur erweisen, sondern es kann auch gezeigt werden, dass sie die Petrus-Apokalypse ist, d. h. jene uralte Schrift, die am Schluss des 2. Jahrhunderts neben der Johannes-Apokalypse in Rom und in Alexandrien gestanden hat, die Eusebius, h. e. III, 25 unter den *Ἀντιλεγόμενα-νόθα* anführt (Acta Pauli, Pastor, Apoc. Petri, Barnab. epist., Didachai, event. Apoc. Joh.), die der etwas ältere Catalog. Claromont. in ähnlicher Gesellschaft anführt (Barnab. ep., Apoc. Joh., Act. Apost., Pastor, Acta Pauli, Apoc. Petri), die noch um d. J. 440 nach dem Zeugniss des Sozo-

---

Sprengels, wurde aber aus dieser von Serapion entfernt, nachdem es dort schon Anstoss gegeben hatte und nachdem er es genau gelesen hatte — so genau, dass er eine Liste anstössiger Stellen aus demselben ausgezogen und seinem Briefe beigegeben hatte (*ὑπετάξαμεν*). Zahn (a. a. O. II S. 749 f.) nimmt an, dass die Enkratiten, speciell Julius Cassianus dieses Evangelium benutzt haben, und ist geneigt, die bekannte apokryphe Stelle, das Gespräch Jesu mit Salome, das gewöhnlich auf das Ägypterev. zurückgeführt wird, dem Petrusev. zu vindiciren.

menos in einigen Gemeinden Palästina's jährlich einmal während der Vorfeier des Osterfestes vorgelesen worden ist und deren Geschichte in der Kirche wir mindestens bis zur Zeit um d. J. 500 verfolgen können. Über diese Apokalypse, die zuerst Clemens Alex. und das Muratorische Fragment erwähnen und zwar als heilige Schrift (Jener hat sie in seinen Hypotyposen neben den katholischen Briefen ausgelegt; dieses rechnet sie zum Neuen Testament, vermerkt aber den Widerspruch Einiger), sind wir ziemlich gut unterrichtet. Wir wissen auch, dass sie 270 (Catalog. Claromont.) bez. 300 (Nicephorus) Stichen umfasst hat; aber weder im Original, noch in einer Übersetzung ist sie bisher aufgetaucht. Nur ein paar kleine Fragmente waren uns erhalten; doch ist nicht alles, was als Fragment bezeichnet worden ist, sicher. Zahn (Gesch. des NTlich. Kanons II S. 818 f.), der die genaueste Untersuchung über dieses Buch angestellt hat, aber die Erwähnung im Muratorischen Fragment durch Conjectur beseitigt, hat nur fünf (drei bei Clemens Alex. und zwei bei Macarius Magnes) gelten lassen. Die drei bei Clemens erhaltenen, unzweifelhaften Bruchstücke zeigen, dass die Apokalypse in einem noch phantastischeren Geiste geschrieben war als die Johannes-Apokalypse. Sie lauten: I. *Τὰ βρέφη ἐξαμβλωθέντα τῆς ἀμείνονος ἐσόμενα πείρας* (lies *μοίρας*, oder noch besser mit Diels *σπείρας*). II. *Καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν.* III. *Τὸ δὲ γάλα τῶν γυναικῶν, ῥέον ἀπὸ τῶν μαστῶν καὶ πηγνύμενον, γεννήσει θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα καὶ ἀνατρέχοντα εἰς αὐτὰς κατεσθίει.* In der Apokalypse waren mithin ausgesuchte fürchterliche Strafen geschildert, die gewisse Klassen sündigender Weiber in der Hölle treffen. Das ist das Sicherste, was wir bisher über den Inhalt dieses Buches wussten.

Unser Fragment, dem der Anfang und Schluss fehlt, umfasst etwa 131 Stichen (nach meiner Berechnung; der Stichos zu 36 Buchstaben). Init.: *Πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικιλοὶ* (l. *ποικίλα*) *τῆς ἀπωλείας διδάξωσιν,* expl.: *οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ἄφθαντες τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.* Es ist minder gut erhalten, als das Fragment aus dem Petrus-Evangelium. Mehrere Zeilen sind theilweise unleserlich; auch hat es ziemlich viele Schreibfehler. Es ist jetzt namenlos; aber dass es von Petrus herrühren will, macht der Satz v. 5 sehr

wahrscheinlich. Dort heisst es: *απερχόμενοι* (*απερχόμενος* cod.) *δὲ μετ᾽ αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν ὅπως δείξῃ ἡμῖν ἕνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν δικαίων τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου*. Also waren die zwölf Jünger in der ersten Person eingeführt (cf. v. 8. 11: *ἔκθαμβοι γεγόναμεν*. v. 13. 16. 20). In diesem Falle (s. das Petrus-Evangelium und das Kerygma Petri) ist aber gewöhnlich Petrus als der Sprechende und als der Schriftsteller gedacht; in der That spricht auch in unserem Fragment v. 9 Einer im Singular: *ἁπλῶς οὐ δύναμαι ἐξηγήσασθαι κτλ.*, vergl. v. 12. 13. 14. 15 etc. Er, d. h. Petrus, ist der eigentliche Seher. Allein nicht nur eine Petrus-Apokalypse ist es, die wir vor uns haben, sondern die Petrus-Apokalypse; denn v. 24 ff. werden dem Apokalyptiker in der Hölle verschiedene Klassen von Weibern, die entsetzlich gesündigt haben, gezeigt, wie sie von ausgesuchten Strafleiden gepeinigt werden. V. 26 — die Stelle ist zum Teil unleserlich — heisst es: *κἀκεῖ ἐκάθηντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχῶρα μέχρι τῶν τραχήλων καὶ ἀντικρὺς αὐτῶν πολλοὶ παῖδες ο . . . . σα . ωροι ἐτίκτοντο καθήμενοι ἔκλαιον καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ. . . . . ες πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν. αὗται δὲ ἦσαν αρα . . . . νσαι καὶ ἐκτρώσασαι.* Dass dies die Stelle ist, aus der Clemens Alex. sein zweites Citat geschöpft hat (s. oben), ist offenbar. Die anderen Citate lassen sich allerdings nicht nachweisen; aber unser Fragment umfasst noch nicht ganz die Hälfte der vollständigen Schrift (131: 270 bez. 300); übrigens passen jene Citate vortrefflich zu dem Geist und Inhalt des Fragments.

In dem Codex von Akhmîm ist uns also ein grosser Theil der uralten Petrus-Apokalypse wieder geschenkt. Ihre Anlage ist nun wesentlich deutlich geworden. Sie enthielt u. A. Offenbarungen (bez. Schauungen) über den Zustand der Gerechten und der Sünder nach dem Tode, die der Herr selbst seinen zwölf Jüngern bez. dem Petrus „auf dem Berge" angeblich gezeigt (mitten in einer Rede Jesu beginnt unser Bruchstück) und die Petrus angeblich niedergeschrieben hat. Die Strafen, die der Seher in der Hölle schaut, sind raffinirt erdacht — eine merkwürdige Anticipation der „Hölle" Dante's, zwölf Jahrhunderte vor Dante. Aber schon in den älteren jüdischen Apokalypsen war Ähnliches erzählt. Hervorgehoben sei, wie kräftig der urchristliche Standpunkt in Bezug auf die Unzuchtsünden, den Reichtum sowie auf

das Zinsnehmen hervortritt (V. 30f.: *καὶ ἐν ἑτέρῳ τινὶ τόπῳ χάλικες ἦσαν ὀξύτεροι ξιφῶν καὶ παντὸς ὀβελίσκου πεπυρωμένοι καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο ἐπ᾽ αὐτῶν κολαζόμενοι· οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες καὶ μὴ ἐλεήσαντες ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἀλλ᾽ ἀμελήσαντες τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ. ἐν δὲ ἑτέρᾳ λίμνῃ μεγάλῃ καὶ πεπληρωμένῃ πύου* (*ποίου* cod.) *καὶ αἵματος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος ἱστήκεισαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες μέχρι γονάτων· οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ δανείζοντες καὶ ἀπαιτοῦντες τόκους τόκων*). Sehr lehrreich ist es auch, dass nach einer Schilderung des Paradieses fortgefahren wird (v. 20): *λέγει ημῖν ὁ κύριος· οὗτός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἀρχιερέων* (*ἀρχέρων* cod.) *ὑμῶν τῶν δικαίων ἀνθρώπων.* Dieses „*ἀρχιερέων*“ weist auf eine sehr alte Zeit (vergl. Didache 13, 3).

Direkte geschichtliche Aufschlüsse über die Verhältnisse der ältesten Christenheit gewährt die Schrift nicht; aber sie ist sehr lehrreich, denn sie lässt unzweideutig erkennen, von welcher Kost sich die ältesten Christen auch genährt und welch' seltsame aber ernsthafte Phantasieen sie für „Offenbarungen Christi“ ausgegeben und heilig gehalten haben.

Im Folgenden gebe ich eine Recension der Texte. Bouriant hat sich begnügt, die Handschrift abzudrucken und eine französische Übersetzung beizugeben, in der jedoch einige Fehler der Handschrift bereits corrigirt sind. Die Verseintheilung stammt von mir.

Das Bruchstück des Evangeliums des Petrus.

(fol. 1v) *Τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδ᾽ εἷς τῶν κριτῶν αὐτοῦ· καὶ [μὴ] βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος,* 2 *καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παρ[αλημ]φθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς, ὅτι ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.* 3 *ἤκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ*

---

2 *οὐδεὶς* — 2 *καὶ [τῶν] βουλ. νίψ. Ἀνέστη* C, corr. Gebhardt, Robinson, ego *μὴ* recepi cum Murray (cf. Origenem) — 3 *Πειλάτης* — 4 *ἐκελευησα* — 6 *σταυρῶσαι* Blass.

κυρίου πρὸς ταφήν. 4 καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα, 5 καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη· ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν (ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει, γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ) πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.

6 Οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον· σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες, 7 καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. 8 καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου. (fol. 2r) 9 καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτὸν καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες· ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.

10 Καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον, αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν πόνον ἔχων. 11 καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, 12 καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς. 13 εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων· ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς; 14 καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνῃ.

15 Ἦν δὲ μεσημβρία καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζῃ· γέγραπται γὰρ αὐτοῖς, ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. 16 καί τις αὐτῶν (fol. 2v) εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους, καὶ κεράσαντες ἐπότισαν. 17 καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. 18 περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν, καὶ ἐπέσαντο.

---

3 sq. ἐπεὶ ... πεφονευμένῳ uncis includere suasit Diels — 7 εὕρωμεν, corr. Harris (v. Justin) — 14 τιμήσαμεν — 16 ἐσιωπάσας μηδὲν, corr. Gebhardt, Blass, Robinson, Hartel (μηδένα? μηδέ?) — 17 ὅτι ἑώρθωσαν, corr. Diels — 20 ὠνείδησεν — 26 ἀποθάνοι, corr. Gebh. — 25 μεσεμβρία — 26 ἐθορουβοῦντο — 26 ἠγώνισαν, corr. Blass — 26 ἔδυε — 29 γὰρ om. — 30 περιέρχοντο — 31 καὶ om. — 31 ἐπέσαντο, contulit Diels διεξεπέσαντο Polyaen. 4, 2, 14. 7, 48, ἔπεσάν τε Robinson, ἐνεπέσατο (om. ἐστιν) Gebhardt, ἔπταισαν Hoffmann.

19 *καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων· ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμίς μου κατέλειψάς με, καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.*

20 *Καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο,* 21 *καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη καὶ φόβος μέγας ἐγένετο.* 22 *τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη,* 23 *ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν.* 24 *λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ ἐνείλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.* 25 *τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς ἰδόντες οἷον* (fol. 3^{r}) *κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ.*

26 *Ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι.* 27 *ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.*

28 *Συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγονεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν,* 29 *ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες·* 30 *παράδος ἡμῖν στρατιώτας ἵνα φυλάξωμεν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες* (fol. 3^{v}) *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά.* 31 *ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον, καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα,* 32 *καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῖ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος* 33 *καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν.*

---

1 *μου* sec. om. — 3 *αὐτὸς* sine *τῆς* — 6 *ἐγείσθη* — 7 *εὑρήθη* — 10 *εἴλησε*, corr. Gebhardt, Blass — 18 *ἐνηστένομεν*, corr. Gebhardt, alii — 20 *εὐναχθέντες* — 23 *ὅτι πόσον*, corr. Diels — 26 *φυλάξω* — 31 Fort. *οἱ πρεσβύτεροι* — 32 *κατὰ*, ego *μετὰ* — 32 *ὁμοί*, *ὁμοῖ* conservare suasit Usener — 34 *ἐπέχρεισαν*.

34 *πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.*

35 *Τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακὴ φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο δύο κατὰ φρουρὰν μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ,* 36 *καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ δύο ἄνδρας* (fol. 4r) *κατελθόντας ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ.* 37 *ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἀπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον.* 38 *ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους — παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες —* 39 *καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας, καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς,* 40 *καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς,* 41 *καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις;* 42 *καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, ὅτι ναί.* 43 *συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν* (fol. 4v) *καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ.* 44 *καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα.* 45 *ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον ὃν ἐφύλασσον καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ.* 46 *ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν.* 47 *εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν ἃ εἶδον·* 48 *συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ*

---

4 *δύο* sec. fort. expung. — 5 *ἀνοιχθέντες* — 6 *ἐκεῖθε*, corr. Gebh. — 7 *ἐπίσαντας*, corr. Diels — 7 *λεῖθος* — 8 *ἐπεχώρησε*, corr. Gebhardt, Blass — 9 *ἐνοίγη* — 11 *καὶ αὐτοὶ* ego, *καὶ ἂν οἱ* C — 12 sq. *ὅρασιν ἐξελθόντος ... ἄνδρες* — 15 sq. *τὸν δὲ χεῖρα τῷ τουμένου*, corr. Lods, Robinson, Schenkl — 16 *φωνὴ* — 17 *κοινωμένοις καὶ ὑπακοῇ ἠκούετο . τιναι*, quaestionem et responsionem intellexerunt Blass, Hartel, Burkitt, scribunt *ὑπακοὴ* vel *ὑπακοῇ*, post *κοιμωμένοις* interpung.; *ὑπακοήν*, ante *καὶ* pos., vult Preuschen (I Pet. 3, 19 f.: *καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασιν ποτε*) — 21 *κατελθὸν* — 24 *ἀπανιῶντες*, corr. Diels — 26 *ἡμῖν* — 27 sq *καίπερ ἐκάλουν.* — 29 *ὧν εἶδον* Blass.

λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. 49 *ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίων[ι] καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.*

50 *Ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ μαθήτρια τοῦ κυρίου (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο* (fol. 5r) *ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ κυρίου ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι καὶ τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς)* 51 *λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου ἦν τεθείς,* 52 *καὶ ἐφοβοῦντο μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι καὶ ἔλεγον· εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα.* 53 *τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα,* 54 *μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος, καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ· καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ, κλαύσομεν καὶ κοψόμεθα ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν.* 55 *καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον* (fol. 5v) *στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς·* 56 *τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε; μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν· εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, ὅτι οὐκ ἔστιν, ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη.* 57 *τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον·* 58 *ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν τῆς ἑορτῆς παυσαμένης.* 59 *ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου ἐκλαίομεν καὶ ἐλυπούμεθα καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ.* 60 *ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου ὃν κύριος . . .*

— — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Von den Juden aber wusch sich keiner die Hände, noch

---

3 *Ὀρθοῦ* — 3 *Μαγδαλινή*, fort. add. *ἡ* — 4 *φοβουμένη* — *αὐταῖς* (v. 7) uncis includere suasit Preuschen, *τοῦ ποιῆσαι* Usener — 7 *καὶ* omittere suasit MFränkel — 7 *αὐτοῖς* — 10 *κόψεσθαι* — 10 *καὶ νῦν*, corr. Blass — 16 Fort. *καὶ κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα* — 19 *ἐν* add. Gebh. — 22 *πιστεύεται* — 24 *φοβηθεῖς* — 32 Fort. *ὁ κύριος*.

Herodes noch einer seiner Richter; und da sie sich nicht waschen wollten, erhob sich Pilatus, 2 und da befiehlt Herodes der König, den Herrn zu ergreifen, indem er zu ihnen (den Soldaten?) sprach: „Was ich euch befohlen habe, dass ihr ihm thun sollt, das thut.“ 3 Es war aber daselbst Joseph, der Freund des Pilatus und des Herrn, und da er erfuhr, dass sie ihn kreuzigen würden, trat er vor Pilatus und bat um den Leib des Herrn zum Begräbniss. 4 Und Pilatus sandte zu Herodes und bat um seinen (Jesu) Leichnam, 5 und Herodes sagte: „Bruder Pilatus, auch wenn Niemand um ihn (Jesus) gebeten hätte, würden wir ihn begraben — da ja [auch] der Sabbat herannaht; denn es steht geschrieben in dem Gesetz, die Sonne solle nicht untergehen über einem Getödteten — vor dem ersten Tag der ‚Ungesäuerten‘ (d. h.) ihres Festes“. 6 Sie aber ergriffen den Herrn und stiessen ihn im Laufen und sprachen: „Lasset uns den Sohn Gottes zerren (verhöhnen), nachdem wir Gewalt über ihn bekommen haben“, 7 und sie legten ihm einen Purpurmantel an und setzten ihn auf den Richtstuhl und sprachen: „Richte gerecht, König von Israel“, 8 und Einer von ihnen brachte eine Dornenkrone und setzte sie auf das Haupt des Herrn, 9 und Andere, die dabei standen, spieen ihm ins Gesicht und Andere schlugen ihn auf die Backen, Andere stiessen ihn mit einem Rohr und Einige geisselten ihn und sprachen: „Also haben wir den Sohn Gottes geehrt“. 10 Und sie brachten zwei Missethäter und kreuzigten in ihrer Mitte den Herrn; er aber verharrte in Schweigen, wie wenn er schlechterdings keinen Schmerz empfände. 11 Und als sie das Kreuz aufgerichtet hatten, schrieben sie darauf: „Dieser ist der König von Israel“. 12 Und sie legten die Kleider vor ihn hin und vertheilten sie und warfen das Loos über sie. 13 Einer aber von jenen Missethätern schalt sie und sprach: „Wir haben dies der Übelthaten wegen, die wir gethan haben, erlitten; dieser aber, der der Heiland der Menschen geworden ist, was hat er euch Böses gethan?“ 14 Und sie wurden zornig über ihn und befahlen, dass ihm nicht die Beine gebrochen würden, damit er unter Qualen sterbe. 15 Es war aber Mittag, und eine Finsterniss bedeckte ganz Judäa, und sie wurden unruhig und ängstigten sich, die Sonne sei untergegangen, da er noch lebte; denn es steht geschrieben für sie, dass die Sonne nicht untergehen solle über einem Getödteten. 16 Und Einer von ihnen sprach: „Gebt ihm Galle mit Essig zu trinken“, und sie mischten

es und tränkten ihn. 17 Und sie erfüllten Alles und vollendeten die Sünden auf ihr Haupt. 18 Viele aber gingen umher mit Fackeln, meinend, dass es Nacht sei, und fielen hin. 19 Und der Herr schrie laut und sprach: „Meine Kraft, meine Kraft, du hast mich verlassen" und als er das gesagt, wurde er aufgenommen. 20 Und in derselben Stunde zerriss der Vorhang des Tempels von Jerusalem in zwei Stücke, 21 und da zogen sie die Nägel aus den Händen des Herrn und legten ihn auf die Erde, und die ganze Erde erbebte, und es entstand grosse Furcht. 22 Da schien die Sonne (wieder), und es fand sich, dass es die neunte Stunde war; 23 die Juden aber freuten sich und gaben dem Joseph seinen (Jesu) Leichnam, auf dass er ihn bestatte, da er all das Gute geschaut hatte, was er (Jesus) gethan hatte. 24 Er aber nahm den Herrn und wusch ihn und umwand ihn mit Linnen und brachte ihn in sein eigenes Grab, das „Joseph's Garten" hiess. 25 Da sahen die Juden und die Ältesten und die Priester, welches Übel sie sich selber zugefügt, und fingen an sich an die Brust zu schlagen und zu sprechen: „Wehe über unsere Sünden; es naht sich das Gericht und das Ende Jerusalems." 26 Ich aber mit meinen Genossen trauerte, und, im Gemüthe durchbohrt, versteckten wir uns; denn wir wurden von ihnen gesucht wie Missethäter und als solche, die den Tempel anzünden wollten. 27 Über dem Allen fasteten wir und sassen trauernd und weinend Nacht und Tag bis zum Sabbat.

28 Es versammelten sich aber die Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten mit einander, und da sie hörten, dass das ganze Volk murrte und sich an die Brust schlug und sprach: „Wenn durch seinen Tod diese grössten Zeichen geschehen sind, so sehet, welch' ein Gerechter er ist!" — 29 da fürchteten sich die Ältesten und kamen zu Pilatus und baten ihn und sprachen: 30 „Gieb uns Soldaten, auf dass wir sein Grab bewachen drei Tage lang, damit nicht etwa seine Jünger kommen und ihn stehlen, und das Volk glaube, er sei von den Todten auferstanden, und uns Übles zufüge". 31 Pilatus aber übergab ihnen den Centurio Petronius sammt Soldaten, das Grab zu bewachen; und mit ihnen kamen Älteste und Schriftgelehrte zum Grabe, 32 und sie wälzten einen grossen Stein mit dem Centurio und den Soldaten und setzten ihn alle zusammen, die dort anwesend waren, an die Thür des Grabes 33 und sie legten sieben Siegel an, und nachdem sie daselbst ein

Zelt aufgeschlagen, bewachten sie (das Grab). 34 Frühe aber, als der Sabbat anbrach, kam Volk von Jerusalem und der Umgegend, damit sie das versiegelte Grab sähen. 35 In der Nacht aber, die mit dem Anbruch des Herrntags endete, während die Soldaten je zwei und zwei auf dem Posten Wache hielten, erscholl eine grosse Stimme am Himmel, 36 und sie sahen die Himmel geöffnet und zwei Männer von dort herabkommen in strahlendem Lichtglanz und dem Grabe sich nähern. 37 Jener Stein aber, der an die Thür gestellt war, wälzte sich von selbst fort und wich zur Seite, und das Grab öffnete sich, und die beiden Jünglinge traten ein. 38 Als das nun jene Soldaten sahen, weckten sie den Centurio und die Ältesten — denn auch sie (die Ältesten) waren als Wächter anwesend —, 39 und indem sie erzählen, was sie gesehen hatten, sehen sie wiederum drei Männer aus dem Grabe hervorschreiten und die Zwei den Einen stützen und ein Kreuz ihnen folgen, 40 und die Häupter der Zwei bis zum Himmel reichend, das Haupt des von ihnen Geführten aber die Himmel überragend, 41 und sie hörten eine Stimme aus den Himmeln, die sprach: „Hast du den Schlafenden verkündigt?“ 42 Und gehört wurde vom Kreuze her als Antwort: „Ja“. 43 Es erwogen nun Jene mit einander, ob sie weggehen und es dem Pilatus anzeigen sollten, 44 und während sie sich noch besannen, erschienen die Himmel wieder geöffnet und ein Mann herabkommend und in das Grab hineingehend. 45 Als das der Centurio und seine Leute sahen, eilten sie Nachts zu Pilatus, das Grab verlassend, das sie bewachten, und erzählten alles, was sie gesehen hatten, in grosser Angst und sprachen: „in Wahrheit war er Gottes Sohn“. 46 Pilatus antwortete und sprach: „Ich bin rein von dem Blut des Sohnes Gottes; euch hat es so beliebt.“ 47 Da traten sie alle zu ihm und baten ihn und redeten ihm zu, dem Centurio und den Soldaten zu befehlen, nichts zu sagen, was sie gesehen hatten. 48 „Denn es ist uns besser“, sagten sie, „die grösste Sünde vor Gott auf uns zu laden, als dass wir in die Hände des Volks der Juden fallen und gesteinigt werden.“ 49 Es befahl nun Pilatus dem Centurio und den Soldaten, nichts zu sagen. 50 Am Morgen aber des Herrntages nahm Maria Magdalena, die Schülerin des Herrn (aus Furcht vor den Juden, da sie vor Zorn brannten, hatte sie am Grabe des Herrn das nicht gethan, was die Weiber gewöhnlich an den Verstorbenen thun (und) an den von ihnen Geliebten) 51 ihre Freundinnen mit sich

und kam zum Grabe, wo er gelegt war, 52 und sie fürchteten sich, dass die Juden sie sähen, und sprachen: „Wenn wir auch nicht an jenem Tage, an dem er gekreuzigt worden ist, weinen und klagen konnten, so wollen wir es wenigstens jetzt an seinem Grabe thun. 53 Wer aber wird uns (auch) den Stein abwälzen, der an die Thür des Grabes gelegt worden ist, damit wir hineingehen und uns zu ihm setzen und das Schuldige thun; 54 denn gross war der Stein, und wir fürchten, dass Jemand uns sähe. Und wenn wir es nicht können, lasset uns wenigstens das vor die Thüre niederlegen, was wir zu seinem Gedächtniss bringen, und lasset uns weinen und klagen, bis wir (wieder) in unser Haus kommen." 55 Und sie gingen davon und fanden das Grab geöffnet, und sie traten hinzu und bückten sich hinein und sehen daselbst einen Jüngling mitten im Grabe sitzen, schön und angethan mit einem leuchtenden Kleide, der sprach zu ihnen: 56 „Warum seid ihr gekommen? wen sucht ihr? doch nicht jenen Gekreuzigten? er ist auferstanden und weggegangen. Wenn ihr's aber nicht glaubt, bückt euch hinein und seht den Ort, wo er lag, dass er nicht da ist; denn er ist auferstanden und ist dorthin gegangen, woher er gesandt war." 57 Da fürchteten sich die Weiber und flohen. 58 Es war aber der letzte Tag der Ungesäuerten und gar Viele zogen fort, um zurück zu kehren zu ihren Häusern (in ihre Heimath), da das Fest zu Ende war. 59 Wir, die zwölf Jünger des Herrn, aber weinten und trauerten, und ein Jeder ging, trauernd wegen des Geschehenen, in seine Heimath. 60 Ich aber, Simon Petrus, und Andreas, mein Bruder, nahmen unsere Netze und gingen zum Meere, und es war mit uns Levi, der Sohn des Alphäus, den der Herr .....

Das Bruchstück der Apokalypse des Petrus.

(fol. 10[r]) *Πολλοὶ ἐξ αὐτῶν ἔσονται ψευδοπροφῆται καὶ ὁδοὺς καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας διδάξουσιν.* 2 *ἐκεῖνοι δὲ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας γενήσονται,* 3 *καὶ τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς ἐπὶ τοὺς πιστούς μου τοὺς πεινῶντας καὶ διψῶντας καὶ θλιβομένους καὶ ἐν τούτῳ τῷ βίῳ τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζον-*

---

2 *ποικιλοὶ* — 2 *διδάξωσιν* — 3 *ἀπολείας* — 4 *τοῦ πιστούς* — 4 *πινῶντας.*

τας καὶ κρινεῖ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀνομίας. 4 καὶ προσθεὶς ὁ κύριος ἔφη· ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος, εὐξώμεθα. 5 ἀπερχόμενοι δὲ μετ' αὐτοῦ ἡμεῖς οἱ δώδεκα μαθηταὶ ἐδεήθημεν, ὅπως δείξῃ ἡμῖν ἕνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν τῶν δικαίων τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου, ἵνα ἴδωμεν ποταποί εἰσι τὴν μορφὴν καὶ θαρσήσαντες παραθαρσύνωμεν καὶ τοὺς ἀκούοντας ἡμῶν ἀνθρώπους. 6 καὶ εὐχομένων ἡμῶν ἄ[φνω] φ[αίν]ονται δύο ἄνδρες ἑστῶτες ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου πρὸς ε .... οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι, 7 ἐξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς [ὄ]ψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου καὶ φωτεινὸν ἦν αὐ[τῶν τὸ] ἔνδυμα ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώπ[ου εἶδεν· οὐ γὰ]ρ στόμα δύναται ἐξηγήσασθαι ἢ καρ[δία γνῶνα]ι τὴν δόξαν ἣν ἐνεδέδυντο καὶ τὸ κάλ[λος .. τῆς ὄ]ψεως (fol. 9ᵛ) αὐτῶν, 8 οὓς ἰδόντες ἐθαμβώθημεν· τὰ μὲν γὰρ σώματα αὐτῶν ἦν λευκότερα πάσης χιόνος καὶ ἐρυθρότερα παντὸς ῥόδου· 9 συνεκέκρατο δὲ τὸ ἐρυθρὸν αὐτῶν τῷ λευκῷ, καὶ ἁπλῶς οὐ δύναμαι ἐξηγήσασθαι τὸ κάλλος αὐτῶν· 10 ἥ τε γὰρ κόμη αὐτῶν οὔλη ἦν καὶ ἀνθηρὰ καὶ ἐπιπρέπουσα αὐτῶν τῷ τε προσώπῳ καὶ τοῖς ὤμοις ὡσπερεὶ στέφανος ἐκ ναρδοστάχυος πεπλεγμένος καὶ ποικίλων ἀνθῶν ἢ ὥσπερ ἶρις ἐν ἀέρι· τοιαύτη ἦν αὐτῶν ἡ εὐπρέπεια. 11 ἰδόντες οὖν αὐτῶν τὸ κάλλος ἔκθαμβοι γεγόναμεν πρὸς αὐτούς, ἐπειδὴ ἄφνω ἐφάνησαν. 12 καὶ προσελθὼν τῷ κυρίῳ εἶπον· τίνες εἰσὶν οὗτοι; 13 λέγει μοι· οὗτοί εἰσιν οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ δίκαιοι, ὧν ἠθελήσατε τὰς μορφὰς ἰδεῖν. 14 κἀγὼ ἔφην αὐτῷ· καὶ ποῦ εἰσι πάντες οἱ δίκαιοι ἢ ποῖός ἐστιν ὁ αἰών, ἐν ᾧ εἰσι ταύτην ἔχοντες τὴν δόξαν; 15 καὶ ὁ κύριος ἔδειξέ μοι μέγιστον χῶρον ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου ὑπέρλαμπρον τῷ φωτί, καὶ τὸν ἀέρα τὸν ἐκεῖ ἀκτῖσιν ἡλίου καταλαμπόμενον (fol. 9ʳ), καὶ τὴν γῆν αὐτὴν ἀνθοῦσαν ἀμαράντοις ἄνθεσι καὶ ἀρωμάτων πλήρη καὶ φυτῶν εὐανθῶν καὶ ἀφθάρτων καὶ καρπὸν εὐλογημένον φερόντων. 16 τοσοῦτον δὲ ἦν τὸ ἄνθος ὡς καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐκεῖθεν φέρεσθαι. 17 οἱ δὲ οἰκήτορες τοῦ

---

2 ὄρους — 2 εὐζώμεθα — 2 ἀπερχόμενος — 4 τῶν sec. om. — 8 πρὸς ἕ[ω οἷς] Usener, James — 10 φωτινὸν — 11 ἡ, corr. Usener, Fränkel, alii — 12 ἀνεδέδυντο, Usener: ἀνεδέδεντο — 12 καλω ... — 13 ἐθαμβήθημεν? — 14 λευκότερον, cf. vers. 21 — 15 τῶν λευκῶν — 17 καὶ prim. ego, κἂν C — 17 ἀνθερὰ — 18 ὥσπερ εἶς, corr. Blass, James — 19 ναρδυστάχυος — 19 πεπλευμένος — 20 τοιαύτην — 23 ἡμῶν — 32 ὡς ὀσμὴν vult Usener — 32 οἱ διοικήτορες.

τόπου ἐκείνου ἐνδεδυμένοι ἦσαν ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν. καὶ ὅμοιον ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ αὐτῶν. 18 ἄγγελοι δὲ περιέτρεχον αὐτοὺς ἐκεῖσε. 19 ἴση δὲ ἦν ἡ δόξα τῶν ἐκεῖ οἰκητόρων, καὶ μιᾷ φωνῇ τὸν κύριον θεὸν ἀντευφήμουν εὐφραινόμενοι ἐν ἐκείνῳ τῷ τόπῳ. 20 λέγει ἡμῖν ὁ κύριος· οὗτός ἐστιν ὁ τόπος τῶν ἀρχιερέων ὑμῶν τῶν δικαίων ἀνθρώπων.

21 Εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον καταντικρὺς ἐκείνου αὐχμηρόν, καὶ ἦν τόπος κολάσεως, καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον αὐτῶν τὸ ἔνδυμα κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου. 22 καί τινες ἦσαν ἐκεῖ ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑπέκειτο αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς. 23 καὶ λίμνη τις ἦν μεγάλη πεπληρωμένη (fol. 8v) βορβόρου φλεγομένου, ἐν ᾧ ἦσαν ἄνθρωποί τινες ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην καὶ ἐπέκειντο αὐτοῖς ἄγγελοι βασανισταί. 24 ἦσαν δὲ καὶ ἄλλοι, γυναῖκες τῶν πλοκάμων ἐξηρτημέναι ἀνωτέρω τοῦ βορβόρου ἐκείνου τοῦ ἀναπαφλάζοντος, αὗτ[αι] δὲ ἦσαν αἱ πρὸς μοιχείαν κοσμηθεῖσαι, οἱ δὲ συμμι[ανθέντες] αὐτῶν τῷ μιάσματι τῆς μοιχείας ἐκ τῶν ποδῶν [ἀνα]κ[ρεμάμενοι] τὰς κεφαλὰς εἶχον ἐν τῷ βορβόρ[ῳ ἐκείνῳ· καὶ] ἔλεγον· οὐκ ἐπίστευον ἐνελεύσεσθαι εἰς τοῦτον τὸν τόπον. 25 καὶ τοὺς φονεῖς ἔβλεπον καὶ τοὺς συνειδότας αὐτοῖς βεβλημένους ἔν τινι τόπῳ τεθλιμμένῳ καὶ πεπληρωμένῳ ἑρπετῶν πονηρῶν καὶ πλησσομένους ὑπὸ τῶν θηρίων ἐκείνων καὶ οὕτω στρεφομένους ἐκεῖ ἐν τῇ κολάσει ἐκείνῃ, ἐπέκειντο δὲ αὐτοῖς σκώληκες ὥσπερ νεφέλαι σκότους, αἱ δὲ ψυχαὶ τῶν πεφονευμένων ἑστῶσαι καὶ ἐφορῶσαι τὴν κόλασιν ἐκείνων τῶν φονέων ἔλεγον· ὁ θεός, δικαία σου ἡ κρίσις. 26 πλησίον δὲ τοῦ τόπου ἐκείνου εἶδον ἕτερον τόπον (fol. 8r) τεθλιμμένον, ἐν ᾧ ὁ ἰχὼρ καὶ ἡ δυσωδία τῶν κολαζομένων κατέρρεε καὶ ὥσπερ λίμνη ἐγίνετο ἐκεῖ, κἀκεῖ ἐκάθηντο γυναῖκες ἔχουσαι τὸν ἰχῶρα μέχρι τῶν τραχήλων καὶ ἀντικρὺς

1 ἐνδεδυμένος — 1 φωτινῶν — 4 τοῦ κυρίου θεοῦ ἀνευφήμουν, corr. Preuschen. — 6 ἀρχέρων C, ἀρχηγῶν Lods, von Schubert — 7 ἑταῖρον τόπων — 7 sq. αὐχμηρόντων C, αὐχμηρῶν τινων Diels, αὐχμηρὸν ego. αὐχμηρὸν ὄντα Gebhardt. αὐχμηρὸν πάνυ James. αὐχμηρότατον Blass — 8 sq. σκολάζοντες — 9 σκοτινὸν εἶχον αὐτῶν ἐνδεδυμένα, corr. Blass, James — 17 αἱ ego, ἦν C — 18 συμμιανθέντες Blass — 18 μειχίας — 20 ἐνελεύσεθαι C, ἐπιστεύομεν ἐλεύσεσθαι Preuschen — 21 sq. συνεισότας C, συνειδότας Diels — 22 αὐτοὺς — 24 οὕτως τρεφομένους, corr. Gebhardt — 24 κολάζει — 25 σκόληκες — 29 ᾧ ὁ ego, ὁ C.

αὐτῶν πολλοὶ παῖδες, ο[ἳ αὐταῖ]ς ἄ[ν]ωροι ἐτίκτοντο, καθήμενοι ἔκλαιον· καὶ προήρχοντο ἐξ αὐ[τῶν ἀκτῖν]ες πυρὸς καὶ τὰς γυναῖκας ἔπλησσον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν. αὗται δὲ ἦσαν αἱ ἀρα[ῖαι αἱ συλλαβο]ῦσαι καὶ ἐκτρώσασαι. 27 *καὶ ἕτεροι [ἄνδρες] καὶ γυναῖκες φλεγόμενοι ἦσαν μέχρι τοῦ ἡμίσους αὐτῶν καὶ βεβλημένοι ἐν τόπῳ σκοτεινῷ καὶ μαστιζόμενοι ὑπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἐσθιόμενοι τὰ σπλάγχνα ὑπὸ σκωλήκων ἀκοιμήτων, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες αὐτούς.* 28 *καὶ πλησίον ἐκείνων πάλιν γυναῖκες καὶ ἄνδρες μασώμενοι αὐτῶν τὰ χείλη καὶ κολαζόμενοι καὶ πεπυρωμένον σίδηρον κατὰ τῶν ὀφθαλμῶν λαμβάνοντες, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς* (fol. 7v) *δικαιοσύνης.* 29 *καὶ καταντικρὺ τούτων ἄλλοι πάλιν ἄνδρες καὶ γυναῖκες τὰς γλώσσας αὐτῶν μασώμενοι καὶ πῦρ φλεγόμενον ἔχοντες ἐν τῷ στόματι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ψευδομάρτυρες.* 30 *καὶ ἐν ἑτέρῳ τινὶ τόπῳ χάλικες ἦσαν ὀξύτεροι ξιφῶν καὶ παντὸς ὀβελίσκου, πεπυρωμένοι, καὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ῥάκη ῥυπαρὰ ἐνδεδυμένοι ἐκυλίοντο ἐπ' αὐτῶν κολαζόμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ πλουτοῦντες καὶ τῷ πλούτῳ αὐτῶν πεποιθότες καὶ μὴ ἐλεήσαντες ὀρφανοὺς καὶ χήρας ἀλλ' ἀμελήσαντες τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ.* 31 *ἐν δὲ ἑτέρᾳ λίμνῃ μεγάλῃ καὶ πεπληρωμένῃ πύου καὶ αἵματος καὶ βορβόρου ἀναζέοντος ἱστήκεισαν ἄνδρες καὶ γυναῖκες μέχρι γονάτων, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ δανείζοντες καὶ ἀπαιτοῦντες τόκους τόκων.* 32 *ἄλλοι ἄνδρες καὶ γυναῖκες ἀπὸ κρημνοῦ μεγάλου καταστρεφόμενοι ἤρχοντο κάτω καὶ πάλιν ἠλαύνοντο ὑπὸ τῶν ἐπικειμένων ἀναβῆναι ἄνω* (fol. 7v) *ἐπὶ τοῦ κρημνοῦ καὶ κατεστρέφοντο ἐκεῖθεν κάτω καὶ ἡσυχίαν οὐκ εἶχον ἀπὸ ταύτης τῆς κολάσεως. οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ μιάναντες τὰ σώματα ἑαυτῶν ὡς γυναῖκες ἀναστρεφόμενοι, αἱ δὲ μετ' αὐτῶν γυναῖκες αὗται ἦσαν αἱ συγκοιμηθεῖσαι ἀλλήλαις*

---

1 οἳ *αὐταῖς ἄνωροι* Diels — 2 *ἀκτῖνες* Diels — 3 Clem. Alex., Eclog. proph. 41: *Διὸ καὶ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησί· καὶ ἀστραπὴ πυρὸς πηδῶσα ἀπὸ τῶν βρεφῶν ἐκείνων καὶ πλήσσουσα τοὺς ὀφθαλμοὺς τῶν γυναικῶν* — 4 *ἄρα[πόρναι συλλαβο]ῦσαι* Usener, *αἱ* ante *ἀραῖαι* immisi — 6 *σκοτινῷ* — 7 *σκωλήκων* s. Jes. 66, 24; Marc. 9, 44. Apoc. Esdr. Christ. (Tischendorf, Apocal. apocr. p. 28): *τὸν σκώληκα τὸν ἀκοίμητον* — 8 *παραδίντες* — 11 vult *λείβοντες* Fränkel — 22 *ποίου* — 22 *βορβόρῳ ἀναζέοντες* — 23 *δανίζοντες* — 24 *ἀλλὰ*, James praem. *καὶ* — 26 *ἐλαύνοντο* — 27 *καταστρέφοντο.*

ὡς αν ἀνὴρ πρὸς γυναῖκα. 33 *καὶ παρὰ τῷ κρημνῷ ἐκείνῳ τόπος ἦν πυρὸς πλείστου γέμων κἀκεῖ ἱστήκεισαν ἄνδρες οἵτινες ταῖς ἰδίαις χερσὶ ξόανα ἑαυτοῖς ἐποίησαν ἀντὶ θεοῦ, καὶ παρ' ἐκείνοις ἄνδρες ἕτεροι καὶ γυναῖκες ῥάβδους ἔχοντες καὶ ἀλλήλους τύπτοντες καὶ μηδέποτε παυόμενοι τῆς τοιαύτης κολάσεως,* 34 *καὶ ἕτεροι πάλιν ἐγγὺς ἐκείνων γυναῖκες καὶ ἄνδρες φλεγόμενοι καὶ στρεφόμενοι καὶ τηγανιζόμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ ἀφέντες τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ* ....

— — — — — — — — — — — — — — — — — —

Viele von ihnen werden Pseudopropheten sein und werden mancherlei Wege und Lehren des Verderbens lehren; 2 jene aber werden Söhne des Verderbens werden, 3 und dann wird Gott kommen zu meinen Gläubigen, den Hungernden und Dürstenden und Leidtragenden und zu denen, die in diesem Leben ihre Seele läutern, und wird die Söhne der Ungerechtigkeit richten. 4 Und der Herr fuhr fort und sprach: „Lasst uns auf den Berg gehen, lasst uns beten.“ 5 Wir die zwölf Jünger aber gingen mit ihm und baten, dass er uns einen unserer Brüder, der Gerechten, zeige, die aus der Welt abgeschieden sind, damit wir sähen, wie beschaffen ihre Gestalt nun sei, und damit wir Muth schöpfend auch die Menschen, die uns hören, ermuthigen können. 6 Und als wir beteten, erscheinen plötzlich zwei Männer, vor dem Herrn stehend, und wir vermochten nicht, sie anzusehen; 7 denn es ging von ihrem Antlitz ein Strahl wie von der Sonne aus, und leuchtend war ihr Gewand, wie es niemals ein menschliches Auge geschaut hat; denn nicht kann ein Mund aussagen noch ein Herz sich vorstellen die Herrlichkeit, mit der sie bekleidet waren, und die Schönheit ihres Anblicks; 8 als wir sie sahen, entsetzten wir uns; denn ihre Leiber waren weisser als jeglicher Schnee und röther als jede Rose; 9 es war aber ihr Roth mit dem Weiss gemischt, und, überhaupt, ich vermag ihre Schönheit nicht auszusagen; 10 denn ihr Haar war lockig und duftig und fügte sich herrlich zu ihrem Antlitz und ihren Schultern, wie ein Kranz aus Nardenblüthen und mancherlei Blumen geflochten oder wie der Regenbogen im Äther: so war ihre Anmuth. 11 Als wir nun ihre Schönheit sahen, entsetzten wir uns vor

5 *πυρὸς* Diels, *πρὸς* C — 5 *γέμων* ego, *γενῶν* C — 11 *ἀφέντες* Gebhardt, *ἀφθάντες* C, *φθάντες* (*παραφθάντες*) Radinger.

ihnen, weil sie plötzlich erschienen waren. 12 Und ich trat zum Herrn hin und sprach: „Wer sind diese?“ 13 Er spricht zu mir: „Das sind eure Brüder, die Gerechten, deren Gestalt ihr sehen wolltet.“ 14 Und ich sprach zu ihm: „Und wo sind alle die Gerechten und welches ist der Äon, in dem sie sich, solche Herrlichkeit besitzend, befinden?“ 15 Und der Herr zeigte mir einen weiten Raum ausserhalb dieser Welt, überfluthet von Licht, und die Luft dort von den Strahlen der Sonne durchleuchtet, und die Erde selbst blühend von unverwelklichen Blumen und angefüllt mit Wohlgerüchen und mit herrlich blühenden und unvergänglichen und gesegnete Frucht tragenden Gewächsen. 16 So gross aber war die Blumenfülle, dass der Wohlgeruch von dort sogar bis zu uns drang. 17 Die Bewohner jenes Raums aber waren angethan mit dem Gewand lichtglänzender Engel, und ähnlich war ihr Gewand ihrem Gefilde. 18 Engel aber umschwebten sie dort. 19 Gleich war die Herrlichkeit aller, die dort wohnen, und mit einer Stimme sangen sie in Freude wechselseitig Loblieder auf den Herrn Gott an jenem Ort. 20 Es spricht der Herr zu uns: „Das ist der Ort eurer Hohenpriester, der gerechten Menschen.“

21 Ich sah aber auch einen anderen Ort gegenüber jenem, rauh (zerklüftet), und es war der Strafort, und die, die dort gestraft werden, und die strafenden Engel hatten ihre Gewänder dunkel, wie die Luftfarbe des Orts. 22 Und Einige waren daselbst an den Zungen aufgehängt; das aber waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit verlästern, und unter ihnen brannte ein lichtes und sie strafendes Feuer. 23 Und ein Pfuhl war da, gross und angefüllt mit brennendem Koth, in welchem einige Menschen steckten, die die Gerechtigkeit verkehren, und es bedrängten sie Engel als Peiniger. 24 Es waren aber auch Andere dort, Weiber an ihren Flechten über jenem aufsiedenden Koth aufgehängt; das waren die, welche sich zum Ehebruch geschmückt hatten; die aber, die sich mit dem Miasma des Ehebruchs jener Weiber befleckt hatten, waren an den Füssen aufgehängt und hatten die Köpfe in jenem Koth; und ich sprach: „Ich hätte nicht geglaubt, einzugehen an diesen Ort.“ 25 Und ich sah die Mörder und ihre Mitwisser geworfen an einen engen und mit bösem Gewürm angefüllten Ort und (sah sie) gepeinigt von jenen Thieren und sich daselbst windend unter dieser Strafe; Würmer aber wie dunkle

Wolken bedrängten sie; die Seelen der Gemordeten aber standen dabei und schauten die Strafe jener ihrer Mörder und sprachen: „O Gott, gerecht ist dein Gericht.“ 26 Nahe aber von jenem Ort sah ich einen anderen Ort der Bedrängniss, in dem das Blut und der Gestank der Gestraften herabfloss und wie ein Pfuhl dort wurde, und daselbst sassen Weiber, denen das Blut bis zum Halse ging, und ihnen gegenüber sassen viele Kinder, die als unzeitige Früchte von ihnen zur Welt gebracht waren, und weinten, und es sprangen Feuerstrahlen aus ihnen (den Kindern) hervor und schlugen die Augen der Weiber; diese aber waren die Verfluchten, welche empfangen und die Frucht sich abgetrieben hatten. 27 Und andere Männer und Frauen standen in Flammen bis zum halben Leib und waren an einen dunklen Ort geworfen und wurden von bösen Geistern gegeisselt und aufgezehrt an ihrem Eingeweide von Würmern, die nicht sterben; das waren die, welche die Gerechten verfolgt und sie ausgeliefert hatten. 28 Und nahe von jenen waren wiederum Weiber und Männer, die ihre Lippen zerbissen, und sie wurden gestraft und nahmen (träufelten) glühendes Eisen auf ihre Augen; das waren die, welche den Weg der Gerechtigkeit verlästert und verleumdet hatten. 29 Und ihnen gegenüber waren wiederum andere Männer und Weiber, die ihre Zungen zerbissen und ein brennendes Feuer in ihrem Munde hatten; das waren die falschen Zeugen. 30 Und an einem anderen Ort waren Kiesel, schärfer als Schwerter und alle Spiesse, glühend gemacht, und Weiber und Männer in schmutzigen Lumpen wälzten sich auf ihnen in Strafpein; das waren die Reichen und die, welche auf ihren Reichthum vertraut und sich der Waisen und Wittwen nicht erbarmt, sondern das Gebot Gottes missachtet hatten. 31 In einem anderen grossen und von Eiter und Blut und aufsprudelndem Koth angefüllten Pfuhl aber standen Männer und Weiber bis zu den Knieen; das waren die, welche Zins nehmen und Zinseszins fordern. 32 Andere Männer und Weiber wurden von einem hohen Abhang herabgestürzt und kamen nach Unten und wurden von den Bedrängern wiederum angetrieben den Abhang hinaufzusteigen und wurden von dort wieder herabgestürzt und hatten keine Ruhe vor dieser Pein; das waren die, die ihre Leiber befleckt hatten, wie Weiber Umgang pflegend; die Weiber aber, die mit ihnen waren, waren die, die bei einander geschlafen hatten, wie der Mann beim Weibe. 33 Und

neben jenem Abhang war ein Ort, der mit vielem Feuer ganz angefüllt war, und dort standen die Männer, die sich mit eigenen Händen Schnitzwerke gemacht hatten statt Gottes, und bei ihnen standen andere Männer und Weiber, die hatten Ruthen und schlugen einander und liessen nie ab von dieser Züchtigung. 34 Und wiederum andere Weiber und Männer standen nahe von jenen, brennend und sich windend und bratend, das waren die, welche den Weg Gottes verlassend .....

Bemerkungen zum Fragment des Petrus-Evangeliums.

Zu Vers 1] Die hier vorausgesetzte Situation ist eine ganz andere als in den kanonischen Evangelien. Sie scheint auf Grund einer Combination von Matth. 27, 24 (*ἰδὼν δὲ ὁ Πειλᾶτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας κατέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου*) und Luc. 23, 6—12 (s. auch Acta 4, 27) frei erfunden zu sein. Die Richter neben Pilatus und Herodes sind das „Presbyterion des Volks" (Luc. 22, 66); der Verfasser schreibt, wie wenn sich Joh. 18, 31 verwirklicht hätte. Pilatus hebt die Sitzung auf, da die Juden starr bleiben. Von „den Juden" spricht der Verfasser ähnlich wie der vierte Evangelist. Das Jüdische wird als ein fernstehendes behandelt, s. v. 6 *τῆς ἑορτῆς αὐτῶν,* v. 15 *αὐτοῖς,* v. 20 *ναὸς τῆς Ἱερουσαλήμ,* v. 23. 25. 50. 52 *οἱ Ἰουδαῖοι,* v. 48 *ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων,* v. 15 *πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν* (für *γῆν*). — 2] Die Situation ist hier nicht ganz durchsichtig; Herodes erscheint als der verurtheilende Richter. Zu *κελεύει* s. v. 14. 47. 49 und Matth. 27, 58. 64 (in den Evv. kommt das Wort achtmal bei Matth. vor, einmal bei Lucas, sonst nicht; auch *τότε* ist dem Matth. besonders geläufig: er hat es 91 mal, Marc. 6 mal, Luc. 14 mal, Joh. 9 oder 10 mal; unser Verf. bietet *τότε* noch v. 21. 22. 25. 57). Zu *παραλημφθῆναι* s. Matth. 27, 27: *τότε οἱ στρατιῶται τοῦ ἡγεμόνος παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν.* — *αὐτοῖς,* scil. den Soldaten (Joh. 19, 2), sie sind auch v. 6 gemeint (oder die Juden?). — 3] Joseph v. Arim. wird in den vier Evangelien erwähnt

(Matth. 27, 57f., Marc. 15, 43f., Luc. 23, 50f., Joh. 19, 38f.); aber nur hier trägt er (ἀπὸ Ἀριμαθαίας fehlt; ist er als ein Bekannter eingeführt?) seine Bitte vor der Kreuzigung vor, in den kanonischen Evangelien erfolgt sie nach der Kreuzigung. Als Schüler Jesu ist er auch in ihnen bezeichnet (Matth.: ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ, Marc.: ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ähnlich Lucas, Joh.: ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ), aber nirgendwo wie hier als Freund des Pilatus (φίλος fehlt bei Marc. und findet sich auch bei Matth. nur zweimal; dagegen bei Luc. 15 mal und bei Joh. 6 mal; Joh. 19, 12: οὐκ εἶ φίλος τοῦ Καίσαρος). Die Form σταυρίσκειν kommt im N. T. nicht vor und ist mir auch sonst nicht begegnet; ᾔτησεν (s. v. 4. 5), die drei Synoptiker bieten übereinstimmend (Matth. 27, 58, Marc. 15, 43, Luc. 23, 52): ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ. Das Wort ταφή findet sich im N. T. nur Matth. 27, 7. — 4f.] Auch hier erscheint Herodes als der eigentliche Gewalthaber und Richter über Jesus; Pilatus erbittet sich bei ihm für seinen Freund Joseph den Leichnam Jesu. — 5] Zu ἀδελφέ s. Luc. 23, 12: ἐγένοντο δὲ φίλος ὅ τε Ἡρῴδης καὶ ὁ Πειλᾶτος ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ. Das Wort θάπτειν (s. auch v. 23) bieten nur Matth. und Luc. Zu ἐπιφώσκει s. v. 34. 35 und Luc. 23, 54: καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σαββάτον ἐπέφωσκεν, Matth. 28, 1: ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων. Zu γέγραπται s. Deut. 21, 22f. (die Stelle ist hier u. v. 15 nur dem Sinne nach citirt, s. übrigens Jos. 10, 27), aber eingewirkt hat vielleicht Joh. 19, 31: ἐπεὶ παρασκευὴ ἦν, ἵνα μὴ μείνῃ ἐπὶ τοῦ σταυροῦ τὰ σώματα ἐν τῷ σαββάτῳ, ἦν γὰρ μεγάλη ἡ ἡμέρα ἐκείνου τοῦ σαββάτου. Der Ausdruck πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν (s. Matth. 26, 17, Marc. 14, 12: πρώτῃ τῶν ἀζύμων. Matth. 28, 1, Marc. 16, 2: μία σαββάτων. Zu τ. ἑορ. αὐτ. s. Luc. 22. 1) scheint mir nichts anderes besagen zu können, als dass der erste Tag der süssen Brode — d. h. der Tag, der mit dem Abend, an dem das Passah gegessen wurde, beginnt — noch nicht angebrochen war. Also ist Jesus nach dieser Darstellung am 14. Nisan gekreuzigt worden, bevor das Passah gegessen wurde, d. h. die Datirung stimmt mit der des 4. Evangeliums und widerstreitet der der Synoptiker. — 6] Zu λαβόντες s. Joh. 19, 1. 6; ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες, dieser Zug und die folgende Rede fehlt in den Evangelien; εὕρωμεν ist nicht zu halten und daher

in σύρωμεν (Justin) zu wandeln; zu υἱὸν τοῦ ϑεοῦ s. v. 9. 45. 46, Joh. 19, 7, Matth. 26, 63f. etc.; zu ἐξουσίαν κτλ. s. Jos. 19, 10f. — 7] πορφύραν nur Marc. 15, 17. 20, aber περιέβαλλον nach Luc. 23, 11 oder Joh. 19, 2; das Folgende findet sich so in den Evangelien nicht (auch der Ausdruck καϑέδρα κρίσεως fehlt; doch s. den Excurs zu diesem Vers unten); zu βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ s. Matth. 27, 29, Marc. 15, 18, Joh. 19, 3 (überall steht hier τῶν Ἰουδαίων; doch s. Matth. 27, 42, Marc. 15, 32, Joh. 1, 50; 12, 13); zu δικαίως κρῖνε s. I Pet. 2, 23 u. Joh. 7, 24. — 8] Zu καί τις αὐτῶν ἐνεγκών s. v. 16: καί τις αὐτῶν εἶπεν, diese Erzählungsweise ist unserem Evangelisten eigenthümlich. Matth. 27, 29: πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανϑῶν ἐπέϑηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, Marc. 15, 17: περιτιϑέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνϑινον στέφανον, Joh. 19, 2. 5: πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανϑῶν ἐπέϑηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ . . . φορῶν τὸν ἀκάνϑινον στέφανον. — 9] ἑστῶτες, s. Matth. 27, 47; ἐνέπτυον s. Matth. 26, 67; 27, 30; Marc. 14, 65; 15, 19; das Wort ὄψις im N. T. nur bei Joh. 7, 24; 11, 44; Apoc. 1, 16; zu σιαγόνας s. Matth. 5, 39; Luc. 6, 29; ἐράπισαν nur Matth. 26, 67; zu καλάμῳ Matth. 27, 30: ἔλαβον τὸν κάλαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ und Marc. 15, 19; νύσσειν findet sich im N. T. nur Joh. 19, 34, μαστίζειν nur Act. 22, 25. Die Sache und fast dasselbe Wort bei Joh. 19, 1: τότε οὖν ἔλαβεν ὁ Πειλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν, s. Marc. 15, 15 (Matth. 27, 26): τὸν Ἰησοῦν φραγγελώσας. Die Worte λέγοντες κτλ. finden sich in den kanonischen Evangelien nicht; zum Ausdruck s. Act. 28, 10: πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς.

10] κακοῦργοι, dieser Ausdruck nur Luc. 23, 32. 33. 39 (s. Ev. Nicodemi 9 bei Tischendorf, Evv. apocr.[2] p. 245, wo auch die Namen der Schächer stehen); μέσον Joh. 19, 18. Zu ἐσιώπα s. Matth. 26, 63 und Marc. 14, 61; aber es steht hier an anderer Stelle (dieses ἐσιώπα schliesst alle Worte Jesu am Kreuz aus bis auf das Wort v. 19); ὡς μηδὲν πόνον ἔχων streift an das Doketische, ähnliches findet sich in den Evangelien nicht. — 11] ὤρϑωσαν fehlt in den Evangelien; ἐπέγραψαν (das Verbum Marc. 15,26 u. Luc. 23,38), nach den kanonischen Evangelien setzt Pilatus die Inschrift auf; τοῦ Ἰσραήλ, s. v. 7, auch hier bieten die Evangelien τῶν Ἰουδαίων (Matth. 27, 37; Marc. 15, 26; Luc. 23, 38; Joh. 19, 19). Matth. schiebt Ἰησοῦς ein, Marcus bietet οὗτός

ἐστιν nicht, Luc. giebt *ὁ βασιλ. τ. Ἰουδ. οὗτος*, Joh. *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασ. τ. Ἰουδ.* — 12] *τεθεικότες κτλ.* Matth. 27, 35 (Marc. 15, 24; Luc. 23, 34): *διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον*, Joh. 19, 23f. ist ausführlicher; er bietet auch: *λάχωμεν περὶ αὐτοῦ τίνος ἔσται.* Das *τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ* bietet Niemand (z. Form s. Joh. 13, 4: *τίθησι τὰ ἱμάτια*). *Ἔνδυμα* ist ein Wort des Matth. (es findet sich bei ihm 7 mal; ausserdem steht es im N. T. nur Luc. 12, 23). — 13] Luc. 23, 40, aber bei Luc. spricht der eine Schächer zum anderen (statt *ὠνείδισεν*, s. Matth. 27, 44 u. Marc. 15, 32, steht bei Luc. *ἐπιτιμῶν*, ferner *ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν*, hier liegen zwei verschiedene, aber verwandte Überlieferungen vor): zu *σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων* s. I. Tim. 4, 10. — 14] *ἀγανακτήσαντες*, s. Matth. 20, 24; 21, 15; 26, 8; Marc. 10, 14. 41; 14, 4; Luc. 13, 14; *αὐτῷ*] ich habe mich in der ersten Auflage dafür ausgesprochen, dass hier wahrscheinlicher der Schächer zu verstehen ist; aber nach erneuter Überlegung ist mir doch die Beziehung auf Jesus als empfehlenswerther erschienen, sowohl um Joh. 19, 32f. willen, als auch des Contexts wegen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Erzähler hier über Jesus ganz schweigt, dagegen vom Schächer berichten soll. Ein Widerspruch mit Joh. 19 bleibt freilich bestehen; zu *σκελοκοπηθῇ* s. das seltene *σκελοκοπία*.

15] Zu *μεσημβρία* s. Matth. 27, 45; Marc. 15, 33; Luc. 23, 44 (*ἕκτη ὥρα*); statt *πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν* bieten jene Evangelien *πᾶσαν* (*ὅλην* Marc. Luc.) *τὴν γῆν*. Das Wort *θορυβεῖν* findet sich Matth. 9, 23; Marc. 5, 39; Act. 17, 5; 20, 10. Zu *ἠγωνίασαν* s. v. 45 u. Euseb. h. e. V, 1, 18; *τῆς δεσποίνης ἀγωνιώσης, μὴ οὐδὲ τὴν ὁμολογίαν δυνήσεται παρρησιάσασθαι*; zu *γέγραπται* s. v. 5, zu *αὐτοῖς* s. v. 1. — 16] Die Verse Matth. 27, 34 u. 48 scheinen hier combinirt zu sein (Marc. 15, 23. 36, cf. Joh. 19, 29); die Einleitung aber (*καί τις αὐτῶν εἶπεν*) findet sich in den kanonischen Evangelien nicht; *ποτίσατε*, das Wort Matth. 27, 48 u. Marc. 15, 36; *κεράσαντες* fehlt in den Evv. — 17] Dieser Vers hat keine genaue Parallele in den Evangelien, ebensowenig der 18., der eine Ausmalung der Finsterniss ist. — 19] Nach Matth. 27, 46 und Marc. 15, 34 (*ἐβόησεν φωνῇ μεγάλῃ*, das *λέγων* nach Matth.). Die Wiedergabe „*ἡ δύναμίς μου*“ ist

unserem Evangelisten eigenthümlich; er nahm an dem Ausdruck der Gottverlassenheit Anstoss (ob unter *δύναμις* der *ἄνω Χριστός* zu verstehen ist?). Statt *κατέλειψας* bieten Matth. und Marc. *ἐγκατέλιπες* und übersetzen auch das hebräische „*λαμά*" (*λεμά*) Statt *ἀνελήφθη* (s. Act. 1, 2) bietet Matth. 27, 50 *ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα*, Marc. 15, 37 *ἐξέπνευσεν* (Luc. 23, 46 *εἰπὼν ἐξέπνευσεν*), Joh. 19, 30 *παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*. Das *ἀνελήφθη* kann doketisch verstanden werden (doch s. Luc. 23, 43).

20] *αὐτῆς τῆς ὥρας*, so genau berichten die anderen Evangelien (Matth. 27, 51; Marc. 15, 38; Luc. 23, 45) nicht; statt *διεράγη* bieten sie alle *ἐσχίσθη*; der Ausdruck „Tempel von Jerusalem" statt „Tempel" zeigt, wie fern unser Verfasser von Jerusalem stand (eine ähnliche Umständlichkeit im Ev. Nicodemi c. 4 bei Tischendorf, l. c. p. 231); *εἰς δύο* Matth. und Marc., *μέσον* Luc.; sehr beachtenswerth ist, dass unser Evangelium die Verse Matth. 27, 52. 53 nicht bietet, ebensowenig die Geschichte vom Hauptmann. — 21] Wir erfahren hier, dass die Hände angenagelt waren (nicht die Füsse); dieser Zug fehlt in den kanonischen Evangelien innerhalb der Leidensgeschichte. Aber s. Joh. 20, 20. 25. 27 (Hände allein), Luc. 24, 39 (Hände und Füsse), Ignat. ad Smyrn. 1, 2: *καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί* (s. auch 1, 1). Die Nagelung scheint nach Martyr. Polyc. 14, 1 die Regel gewesen zu sein (*οὐ καθήλωσαν, προσέδησαν δὲ αὐτόν*) Aristides, Apol. 2: „von den Juden wurde er mit Nägeln durchbohrt". Melito, fragm. XV (Otto): „*qui clavis in carne fixus est*". Justin., Dial 97. Hippol., Philos. IX, 10 (Noët): *τὸν ἥλοις καταπαγέντα*. Das *ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη* nach Matth. 27, 51 (ohne *πᾶσα*); aber dass die Erde erbebte in dem Momente, als der Leichnam Jesu auf sie niedergelegt wurde, ist dem Evangelium eigenthümlich; *φόβος μέγας*, cf. v. 25, 28, Ähnliches steht nur Luc. 23, 48. — 22] Anschaulicher erzählt als in den kanonischen Evangelien, aber sachlich dasselbe. — 23] *ἐχάρησαν* scil. darüber, dass die Sonne wieder schien; *τῷ Ἰωσὴφ κτλ.*, hier ist summarisch erzählt, weil die Bitte schon v. 3f. mitgetheilt worden war (Matth. 27, 57f.; Marc. 15, 42f.; Luc. 23, 50f.); *ἐπειδὴ θεασάμενος κτλ.*, dieser Zug fehlt in den kanonischen Evangelien. — 24] *λαβὼν* wie Matth. 27, 59; *ἔλουσε* fehlt in den kanonischen Evangelien; *εἴλησε* (*ἐνείλησε*) wie Marc. 15, 46: *ἐνείλησε* (Matth. 27, 59 und Luc. 23, 53: *ἐνετύλιξεν*, Joh. 19, 40: *ἔδησαν*); *σινδόνι*

nach den Synoptikern; *καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον*, diese Ausdrucksweise ist unserem Verfasser eigenthümlich, die vier kanonischen Evangelien haben *ἔθηκεν* (*κατέθηκεν*) und *μνημεῖον* (*τάφος* findet sich nur bei Matth. viermal); *καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ*, ähnlich nur Joh. 19, 41: *ἦν δὲ ἐν τῷ τόπῳ ὅπου ἐσταυρώθη κῆπος καὶ ἐν τῷ κήπῳ μνημεῖον*, aber das *καλούμενον* ist an sich und neben *τάφον* auffallend; war der *κῆπος Ἰωσήφ* zur Zeit des Verfassers etwa eine bekannte Localität (?). — 25] *ἱερεῖς* (s. Ev. Nicod. c. 4 bei Tischendorf l. c. p. 232, c. 12 p. 253, c. 13 p. 254) kommen in der Leidensgeschichte, wie sie die kanonischen Evangelien erzählen, nicht vor (in unserem Vers steht *οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς*, v. 29 u. 38: *οἱ πρεσβύτεροι*, v. 28 *οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι*, v. 31: *πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς*. Pharisäer in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte nur Matth. 27, 62 u. Joh. 18, 3); der ganze Vers (s. v. 28) hat in ihnen keine Parallele (Luc. 23, 48 klingt entfernt an) und zeigt, wie fern der Berichterstatter den Ereignissen stand.

26] *Ἐγὼ κτλ.*, nach v. 60 ist es Petrus. — Dieser und der folgende Vers haben in den kanonischen Evangelien keine Parallele (annähernd Luc. 24, 17 f., Joh. 20, 19. 26). Am wichtigsten ist die Mittheilung, dass die Jünger sich verfolgt glaubten *ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι*, s. Matth. 26, 61 und den dem Stephanus gemachten Vorwurf; *νυκτὸς κ. ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου* wäre auffallend, wenn der Erzähler nicht an die ganze Zeit von Donnerstag Abend an dächte, was anzunehmen ist. Zu *ἐνηστεύομεν* s. Marc. 2, 19; Matth. 9, 15; zu *πενθοῦντες καὶ κλαίοντες* Marc. 16, 10 — eine merkwürdige Parallele!

28—33] Mit v. 28 beginnt die zweite Hälfte unseres Fragments. Sie sticht, mit Ausnahme der vv. 59. 60, sehr zu ihrem Nachtheil von der ersten Hälfte ab. Die Leidensgeschichte ist kurz und schlicht erzählt und steht im Ganzen den Berichten der kanonischen Evangelien wenig oder überhaupt nicht nach. Die Auferstehungsgeschichte zeigt die fortgeschrittene Legendenbildung. Eine breite Ausführung der Erzählung Matth. 27, 62—66, aber mit starken Abweichungen; wörtlich ist v. 30 der Satz Matth. 27, 64 zu finden: *μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ* (unser Ev. ist der älteste Zeuge für dieses kritisch unsichere *αὐτοῦ*) *κλέψωσιν αὐτόν* (s. auch das *συνήχθησαν* bei Matth.

v. 62 u. unseren v. 28). Zu dem *δίκαιος* v. 28 s. Luc. 23, 47 u. zu dem *κόπτεται τὰ στήθη* s. v. 25, Luc. 23, 48: *τύπτονται τὰ στήθη* (Luc. 23, 27: *κόπτεται*). Zu „Petronius" v. 31 vergleicht Lods den Namen des syrischen Statthalters (39—42 p. Chr.). *Κεντυρίων* bietet nur Marc. 15, 39. 44. 45; zu *στρατιώτας* s. Matth. 28, 12. Nach Matth. 27, 60 und Marc. 15, 46 hat Joseph den Stein (*μέγαν* Matth., s. auch Marc. 16, 4) vorgewälzt; unsere Erzählung (v. 32) bietet eine Steigerung; auch die Grösse des Steins ist gesteigert. Statt *μνήματος* bieten Matth. und Marc. *μνημεῖον*. Ebenso sind die sieben Siegel (v. 33) eine weitere Ausschmückung (Matth. sagt v. 66 nur *σφραγίσαντες*), sowie das Wächterzelt. — 33] *σκηνὴν πήξαντες*, s. Hebr. 8, 2: *τῆς σκηνῆς . . . ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος* (Matth. 17, 4, Marc. 9, 5, Luc. 9, 33 heisst es *σκηνὰς ποιεῖν*). — 34] Dieser Vers soll ebenfalls die Gewissheit vermehren, dass das Grab von Menschenhänden nicht gesprengt werden konnte und als fest verschlossenes gut bezeugt ist; bei Matth. findet sich nichts Ähnliches. Zu *πρωΐας* s. Matth. 27, 1, Joh. 21, 4 (18, 28), zu *ἐπιφώσκοντος* s. v. 5. 35.

35—58] Diese Verse sind eine breite, in vielen Zügen vermehrte und veränderte Schilderung auf Grund von Matth. 28, 1—8[a], 11—15 oder einer ähnlichen Quelle (es fehlt Wichtiges aus dem Bericht des Matthäus); einige Züge aus Marc. (und Luc.?) sind eingestreut. Die Auferstehung (aber nicht der Moment), in deren Andeutung Matth. v. 2—4 unter den Evangelisten am weitesten gegangen ist, ist hier kühn ausgemalt. Man erkennt, wie die Legendenbildung fortgeschritten ist. — 35] Für *τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή* (zu *κυριακή* s. v. 50) bietet Matth. 28, 1 augenscheinlich die ältere, noch nicht vom christlichen Sprachgebrauch beeinflusste Fassung (v. 1): *ὀψὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων*. — 36] *δύο ἄνδρας*, s. Luc. 24, 4; Nestle denkt hier und dort an Moses und Elias. — 37] Hier bewegt sich der Stein von selbst; nach Matth. 28, 2 wälzt ihn der Engel weg; *νεανίσκοι* bietet nur Marc. — 38] Anders Matth. 28, 4: *ἀπὸ δὲ τοῦ φόβου αὐτοῦ ἐσείσθησαν οἱ τηροῦντες καὶ ἐγένοντο ὡσεὶ νεκροί*. Was in unserem Evangelium hier steht, ist singulär (zu den Ältesten vgl das Hebr.-Ev.: „servus sacerdotis"), ebenso v. 39 (merkwürdig ist das *ὑπορθοῦντας* = ihn stützend aufrichten, und das »nachwandelnde

Kreuz«, das einen »gnostischen« Eindruck macht) und v. 40—42. Im 40. Verse soll Jesus, der in der Mitte der beiden Engel (Moses und Elias?) geht, als sie überragend vorgestellt werden. Leider sind die Verse 41 und 42 schlecht überliefert; s. über sie den Excurs am Schluss. In den Versen 43—48 ist Pilatus die Hauptperson, nach Matth. 28, 11 ff. sind es die Hohepriester und der ganze Rath; angedeutet sind diese in dem Petrusevangelium in den *πάντες* v. 47 f. — 43] *ἐνφανίσαι*, s. v. 45 *ἐξηγήσαντο* und Matth. 11 *ἀπήγγειλαν*. — 44] *ἄνθρωπός τις*, nämlich ein Engel; das ist der Engel Matth. 28, 2. 5 ff. und Marc. 16, 5 f. Unsere Erzählung, die erst zwei, dann einen Engel erscheinen lässt, sieht fast wie eine Combination aus Matth. und Luc. aus. — 45] *ἀγωνιῶντες*, s. v. 15; *ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ*, so spricht der römische Hauptmann bei Matth. 27, 54 (Marc. 15, 54: *ἀληθῶς ὁ ἄνθρωπος οὗτος υἱὸς ἦν θεοῦ*). — 46] S. Matth. 27, 24: *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ἡμεῖς ὄψεσθε*. — 47 ff.] Matth. erzählt hier ganz anders (der Rath fordert die Soldaten auf, die Lüge zu verbreiten, die Jünger hätten Jesum heimlich gestohlen, und giebt ihnen dafür Geld; *καὶ ἐὰν ἀκουσθῇ τοῦτο ἐπὶ τοῦ ἡγεμόνος, ἡμεῖς πείσομεν αὐτὸν καὶ ὑμᾶς ἀμερίμνους ποιήσομεν*). — 48] Die Rede ist sehr ungeschickt ausgedacht; merkwürdig ist *συμφέρει ... ὀφλῆσαι ... καὶ μὴ ἐμπεσεῖν*: es ist comparativisch gedacht oder, wahrscheinlicher, im Sinne von: „das Eine ist schon genug Strafe“.

50] *Ὄρθρου*, so nur Luc. 24, 1; *κυριακῆς*, s. v. 35 (term. techn., fehlt in den kanonischen Evangelien); *Μαριὰμ Μαγδαληνή*, nur sie wird hier genannt; bei Matth. 28, 1 und Marc. 16, 1 steht sie voran (nach der joh. Erzählung ist sie allein betheiligt); *μαθήτρια*, das Wort im Neuen Testament nur Act. 9, 36; das *οὐκ* macht Schwierigkeiten, ob man es nun tilgt oder stehen lässt, s. den Excurs. — 51] *τὰς φίλας*, Magdalena ist unter den gläubigen Weibern die Hauptperson, wie Petrus unter den Aposteln (*αἱ φίλαι* bietet nur Luc. 15, 9); *ὅπου ἦν τεθείς*, s. Marc. 16, 6: *ὅπου ἔθηκαν αὐτόν* (Matth. 28, 6: *ὅπου ἔκειτο*). — 52] *μνήματος*, nur Luc. 23, 53; 24, 1. — 53] Fast wörtlich nach Marc. 16, 3: *τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου*. — 54] *μέγας*, s. zu v. 32; *εἰ μὴ δυνάμεθα κτλ.*, dieser Zug fehlt in den kanon. Evv.; *ἃ φέρομεν* scil. die Spezereien, so nur Marc.

16, 1 und Luc. 24, 1, aber nur Luc. hat *φέρουσαι*; *εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ*, s. Matth. 26, 13, Marc. 14, 9; statt *κλαύσομεν καὶ κοψόμεθα* ist vielleicht *καὶ κλαύσωμεν καὶ κοψώμεθα* zu schreiben. — 55] *εὗρον*, s. Luc. 24, 2; *ἠνεῳγμένον*, s. Matth. 27, 52: *τὰ μν ημεῖα ἀνεῴχθησαν*; *παρέκυψαν*, s. v. 56, Joh. 20, 5: *παρακύψας βλέπει* (Luc. 24, 12), Joh. 20, 11 *Μαρία . . . παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον*; *ὁρῶσιν κτλ.* nach Marc. 16, 5: *εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς, περιβεβλημένον στολὴν λευκήν* (*ὡραῖον* fehlt in den kanonischen Evangelien). — 56] *τί ἤλθατε*; fehlt in den kanonischen Evangelien. *τίνα ζητεῖτε*; *μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον*; *ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν* bis *ὅθεν ἀπεστάλη*, s. Matth. 28, 5 sq.: *μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς· οἶδα γὰρ ὅτι Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε. οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γάρ, καθὼς εἶπε. δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο* (Marc. 16, 6: *μὴ ἐκθαμβεῖσθε. Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνόν, τὸν ἐσταυρωμένον· ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε· ἴδε, ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.* Luc. 24, 5 sq.: *τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἠγέρθη κτλ.* Joh. 20, 15: *τίνα ζητεῖς*; der Schluss d. V. ist johanneisch). — 57] Nach Marc. 16, 8: *ἐξελθοῦσαι ἔφυγον . . . ἐφοβοῦντο γάρ.* Im Folgenden haben wir einen Ersatz für den fehlenden Marcusschluss erhalten. — 58] *τελευταία ἡμέρα*, s. v. 5. Das hier Gesagte hat in den kan. Evv. keine Parallele. Es wird erzählt, um darauf vorzubereiten, dass auch die Jünger in ihre Heimath, Galiläa, zurückkehrten (*ἐξήρχοντο* scil. aus Jerusalem; der Ausdruck *ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν* ist nur lukanisch). — 59 f.] *οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου* ist gedankenlos gesagt (Judas fehlte) oder als term. techn. für das Apostelcollegium; *ἐκλαίομεν κτλ.*, s. das zu v. 26 f. Bemerkte; *τὸ συμβάν*, s. Luc. 24, 14: *περὶ πάντων τῶν συμβεβηκότων τούτων.* — Der Ausdruck *ἀπηλλάγη* ist lukanisch, Luc. 12, 58, Act. 19, 12 (Hebr. 2, 15 ist der Sinn ein anderer); *εἰς τὸν οἶκον*, scil. nach Galiläa. Das wird freilich erst durch v. 60 (*εἰς τὴν θάλασσαν*) deutlich (im anderen Fall müsste man dem Verfasser den unglaublichen Irrthum aufbürden, er habe den See Genezareth in die Umgegend von Jerusalem versetzt). Der Verfasser des Petrus-Evangeliums lässt den Herrn vor seinen Jüngern erst in Galiläa erscheinen, also wie Matth. (28, 7. 10. 16) gegen Lucas und Johannes. — 60] *Ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος*, damit ist der Titel des Evangeliums, aus dem unser Fragment

stammt, gesichert; *λίνα,* dieser Name für »Netze« findet sich in den kanonischen Evangelien nicht; *εἰς τὴν θάλασσαν* (der Ausdruck bei allen Evangelisten ausser bei Lucas), zum See Tiberias; also nicht auf einem Berg in Galiläa, wie Matth. 28, 16 erzählt, fand die erste Erscheinung Jesu vor Aposteln (nach dem Petrus-Evangelium) statt, sondern man muss erwarten, dass es etwas Ähnliches erzählt hat wie Joh. 21, 1 ff. (nicht dasselbe, wie schon die verschiedenen Jüngernamen beweisen). Das ist um so beachtenswerther, als das Petrus-Evangelium sonst in der Auferstehungsgeschichte von Johannes ganz verschieden berichtet. Dass es hier abbricht, ist um so mehr zu beklagen, als höchst wahrscheinlich im Folgenden eine Erscheinung vor Petrus — und zwar als die erste — berichtet war, das Evangelium also mit I. Cor. 15, 5 [Luc. 24, 34] stimmte. Eine Erscheinung Jesu vor den Weibern oder vor Maria Magdalena (Matth. Joh.), die der Erscheinung vor Petrus vorangegangen wäre, kennt das Evangelium nicht; auch schliesst es den Bericht des Hebräer-Evangeliums aus, Jesus sei zuerst dem Jacobus erschienen. Besässen wir den Schluss des Evangeliums noch, so hätten wir wahrscheinlich in ihm den relativ zuverlässigsten Bericht über die erste Erscheinung Jesu, die Paulus und Lucas eben nur erwähnen. *Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου*, so nur Marc. 2, 14; nach *κύριος* ist vielleicht zu ergänzen: *καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον ἐκάλεσεν.* Die Zusammenstellung: Petrus, Andreas, Levi (Matthäus) kommt sonst nicht vor. Schwerlich ist Levi (Matthäus) hier schon in seiner Eigenschaft als Evangelist genannt.

Ich habe oben bemerkt, unser Evangelium scheine auf den kanonischen Evangelien zu fussen und also jünger wie diese zu sein. Der letztere Eindruck bestätigt sich durch eine genaue Untersuchung: in der Auferstehungsgeschichte ist es sogar der Darstellung des Matthäus gegenüber in wichtigen Abschnitten secundär.[1]) Was nun das Verhältniss zu den einzelnen Evangelien und die directe Abhängigkeit betrifft, so scheint mir er-

1) Vergl. auch die Stellung zu den Juden und den term. techn. *ἡ κυριακή* v. 35. 50, den die kanonischen Evangelien nicht brauchen.

wiesen oder doch nahezu erwiesen, dass unser Verfasser das Marcus-Evangelium gekannt hat (s. die vv. 7. 8. 24. 27 [aber hier ist vielleicht Petr. benutzt] 31. 37. 51. 53. (54). 55. 57. 60). Ist das ausgemacht, so erhält das, was v. 58—60 in unserem Evangelium steht, noch einen besonderen Werth. Stammt nämlich v. 57 aus Marcus, so liegt es sehr nahe anzunehmen, dass auch vv. 58—60 aus ihm geflossen sind, d. h. aus dem verlorenen Schluss des Marcus. Dafür spricht 1) der Zusammenhang, 2) der vorzügliche Inhalt dieses Stücks, den wir erschliessen können (s. Paulus), 3) der dem Marcus eigenthümliche Ausdruck „Levi, der Sohn des Alphäus". — Nicht mit derselben Wahrscheinlichkeit möchte ich behaupten, dass er unseren Matthäus gelesen hat. Unzweifelhaft steht er von allen Evangelisten diesem am nächsten (das Fragment beginnt mit dem Händewaschen des Pilatus [dies berichtet nur Matthäus] und schliesst mit einer oder mehreren Erscheinungen Jesu vor seinen Jüngern in Galiläa, ohne vorher solche in Jerusalem zu berichten [wie Matthäus]; es schildert den Moment der Auferstehung, was von den Evangelisten nur Matthäus — wenn auch mit viel grösserer Zurückhaltung — gethan hat; es berichtet über die Grabeswache, die nur Matthäus kennt u. s. w.); aber er weicht dann wiederum von Matthäus an sehr vielen wichtigen Stellen so stark ab und erzählt so anders, dass die Annahme näher zu liegen scheint, er habe aus demselben Traditions- und Legendenkreis geschöpft wie unser Matthäus, sei aber von diesem selbst nicht direct, sondern höchstens secundär, vielleicht gar nicht abhängig. Diese Annahme scheint sich auch deswegen zu empfehlen, weil dort, wo die beiden Evangelien differiren, zwar öfters, aber keineswegs überall, der Vortheil auf Seiten des Matthäus liegt. Manches in unserem Evangelium sieht freilich wie eine wörtliche Copie (s. v. 30), manches wie eine einfache Ausspinnung des Berichtes des Matthäus aus; aber z. B. die Legende Matth. 27, 52. 53 kennt unser Verfasser nicht; auch 27, 54 und 28, 15^{b} fehlen; noch wichtiger ist, dass die Christophanie vor den Frauen 28, 9. 10 nicht aufgenommen und dass die Leidensgeschichte wesentlich unabhängig von Matth. in knapper Kürze erzählt ist. Dass Pilatus in Bezug auf die Stellung der Grabeswache in unserem Evangelium im Vordergrund steht, ist gegenüber dem Bericht bei Matthäus kaum ein Nachtheil. Das Dilemma ist dies: entweder fusst das Petrus-Evangelium auf

unserem Matthäus — dann hat es dieses Evangelium als eine unvollkommene, zum Theil unglaubwürdige Darstellung mit höchster Freiheit behandelt und stark corrigirt — oder (was mir viel wahrscheinlicher ist) es fusst auf einem unserem Matthäus verwandten Bericht, den es weiter ausgesponnen hat. In letzterem Falle muss die Frage offen bleiben, ob dazu noch unser Matthäus secundär benutzt ist oder nicht. — Ähnlich steht die Frage in Bezug auf das Verhältniss zum Lucas-Evangelium. Die beiden Stücke v. 1—5 (Herodes in der Leidensgeschichte) und v. 13 (die Rede des Schächers) hat das Petrus-Evangelium nur mit dem Lucas-Evangelium gemeinsam. Aber wie anders hat jenes Evangelium erzählt! Hat es den Lucas gekannt oder nur ähnliche Traditionen wie Lucas benutzt? In dem Stück v. 1—5 ist es dem Lucas-Evangelium gegenüber, soweit ein Vergleich überhaupt zulässig ist, secundär; aber gilt das auch von v. 13? Im Lucas-Evangelium spricht der Schächer zu seinem Mitgekreuzigten, in unserem Evangelium zur Menge — was ist ursprünglicher? Die Rede des Schächers dort und hier sieht wie verschiedene Übersetzungen einer Vorlage aus: *ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν* [zum letzteren Wort s. Acta Pilati ed. Tischendorf p. 308: *ἡμεῖς ἄξια ὧν ἐπράξαμεν ἐπάθομεν*], *οὗτος δὲ* und *ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δέ*. Die Fortsetzung lässt die lucanische Fassung als die ältere erscheinen: *οὐδὲν ἄτοπον ἔπραξεν* (Petrus-Evangelium: *σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς;*). Einzelheiten, wo eine Abhängigkeit zu vermuthen ist, habe ich zu v. (3). 5. (7). 10. 21. 25. 28. 36 (diese Stelle scheint mir besonders wichtig) 50. 51. 52. 54. 55. 58. 59 verzeichnet. Um ein sicheres Urtheil zu gewinnen, reichen sie m. E. nicht aus. Immerhin mag die nicht wahrscheinliche Annahme offen bleiben, dass der Verfasser unser Lucas-Evangelium gekannt, es v. 1—5 höchst frei ausgeführt und v. 13 corrigirt hat. — Schliesslich ist das Verhältniss zum Johannes-Evangelium zu betrachten.[1])

---

1) Der Universalismus des Heils ist in unserem Evangelium stark ausgeprägt durch die Bezeichnung Jesu als *σωτὴρ τῶν ἀνθρώπων* v. 13 (s. das *ἄλλους ἔσωσεν* der Evv.). Für die Christologie kommen die vier Stellen in Betracht (v. 6. 9. 45. 46), wo Jesus Sohn Gottes genannt wird. Wichtig ist auch v. 56: *ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη*.

In der Erzählung steht unser Verfasser dem 4. Ev. in der Auferstehe.-Gesch. fern, in der Leidens-Gesch. nah; in der Stellung zu den Juden (s. das zu v. 1 Bemerkte, v. 6. 15. 20. 23. 25. 48. 50. 52) trifft er mit ihm zusammen, ja übertrifft es durch die Art, wie er Pilatus zurückschiebt und die Leiter des jüdischen Volks (sammt Herodes) zu den eigentlichen Richtern Jesu macht. Für eine Abhängigkeit lässt sich allerdings hieraus nichts folgern, auch nicht aus den Wortparallelen, die ich zu (3). (6). (7). (8). 9 (bis). 10. 12. 55. 56 (die drei letztgenannten Stellen und 9ᵇ sind vielleicht doch nicht ganz ohne Werth) angeführt habe. Ferner, dass unser Fragment mit einer Erscheinung Jesu in Galiläa am See vor Petrus schliesst, ist eine Parallele zu Joh. 21, 1 ff., aber auch nicht mehr; denn, obgleich wir nur den Anfang der Geschichte in unserem Fragment besitzen, genügt das uns Erhaltene doch, um zu erkennen, dass das Erzählte nicht aus Joh. 21, 1 ff. geflossen ist. Es bleiben somit fünf Stellen übrig [1]), nämlich 1. der *καλούμενος κῆπος Ἰωσήφ* in v. 24 (nur Johannes nennt 19, 41 den *κῆπος*, aber nicht als Eigenthum Josephs), 2. der Hinweis auf das jüdische Gesetz in v. 5 und 15 (s. einen ähnlichen Hinweis Joh. 19, 31), 3. das Annageln der Hände v. 21 (s. Joh. 20, 20. 25. 27), nicht auch der Füsse, 4. der Bericht über das Brechen der Beine v. 14. [2]) Hält man auf Grund dieser Stellen die Abhängigkeit vom vierten Evangelium für wahrscheinlich — erwiesen ist sie nicht —, so muss man auch die Consequenzen tragen, dass der Verfasser des Petrus-Evangeliums sich 1. um das Evangelium, obgleich er es gekannt, sonst so wenig gekümmert, und 2. es an der sichersten Stelle, wo er es braucht, corrigirt hat; denn wie man auch v. 14 deuten möge, immer steht der Vers mit der Darstellung des vierten Evangeliums in Widerspruch. Deutet man ihn auf Christus, so widerspricht das „*ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι*" dem johanneischen Bericht, nach welchem Jesus schon todt war; deutet man ihn auf den Schächer, so widerspricht das Joh. 19, 32, wo ausdrücklich gesagt ist, beiden Schächern seien die Beine gebrochen worden. Zu den Stellen, die eine Ver-

1) Über eine sechste Stelle s. den Excurs zu v. 7. Wichtig ist auch, dass die Reihenfolge vv. 10—12 sich mit Joh. 19, 18—24 deckt.

2) Hingewiesen sei auch auf die hervorragende Stellung der Magdalena unter den Weibern am Ostermorgen. Unser Ev. nimmt hier eine Mittelstellung ein zwischen den Synoptikern und Johannes.

wandtschaft der beiden Evangelien begründen, kommt aber endlich fünftens noch v. 5; nach der wahrscheinlichsten, ja wohl einzig möglichen Erklärung dieser Stelle steht der 1. Tag der süssen Brode noch bevor, d. h. Jesus ist nach diesem Bericht am 14. Nisan gekreuzigt worden, wie auch das 4. Evangelium behauptet.

Weit entfernt, dass der neue Evangelienfund die literarhistorischen und historischen Probleme, welche die vier kanonischen Evangelien bieten, lösen helfe, complicirt er sie nur, wenigstens zunächst. Zu den vier Factoren, die — weil wir ihre Quellen nicht sicher kennen — zum Theil unbekannte Grössen sind, ist ein fünfter getreten. Mag man auch alle Nachrichten, die das neue Evangelium über die kanonischen Evangelien hinaus bringt, für unglaubwürdig, secundär, ja tertiär halten [1]): die Verwandtschaft mit den synoptischen Evangelien und mit Joh. und wiederum die Selbständigkeit des neuen Evangeliums ist so gross, seine Beziehungen zu Matth., Marc., Luc. den Beziehungen so ähnlich, die diese Evangelien unter einander haben, dass Niemand in Zukunft stillschweigend über das Petrus-Evangelium hinweggehen kann, der sich kritisch mit den kanonischen Evangelien beschäftigt. Wie man auch über die Frage seines Verhältnisses zu diesen urtheilen mag, soviel ist schon jetzt gewiss, dass unser Evangelium kein Diatessaron ist,[2]) und dass es in eine Zeit gehört, da der evangelische Stoff noch im Fluss war.[3]) Denn supponirt man, dass es seinen ganzen Stoff aus den kanonischen Evangelien habe, so folgt, dass man diese damals noch in freiester Weise behandelt und umgeformt hat; nimmt man an, dass es von ihnen unabhängig sei, so ergiebt sich, dass es aus einer Zeit stammt,

1) Doch ist eine solche Ausgabe wie z. B. v. 26b gewiss aller Beachtung würdig, s. auch das zu v. 58 ff. Bemerkte. Ferner ist die Schilderung der Leidensgeschichte in ihrer Kürze und Einfachheit höchst werthvoll.

2) Mit dem Hebr. Ev., soweit wir auf Grund der Auferstehungsgeschichte urtheilen können, besteht keine Verwandtschaft (ebensowenig mit Tatian's Diatessaron; denn eine Stelle beweist nichts, s. u.), und das Evang. Nicodemi hat mit unserem Ev. nichts zu thun.

3) Dass unser Fragment die Bemühungen, letztlich auf ein aramäisches (hebräisches) Original zurückzugehen, unterstützen wird, sei nur angemerkt; vergl. das zu v. 3. 8. 12. 13. 15. 19. 20. 24. 43. 56 Bemerkte (s. auch v. 7. 9e. 11), ferner vgl. die unten folgende Parallelentabelle.

in der neben den kanonischen Evangelien der Strom der evangelischen Überlieferung und Legende noch frei gefluthet hat und man noch kühn aus ihm schöpfte, ohne sich um bereits fixirte evangelische Schriften zu kümmern. Aus diesem Dilemma ist nur dann ein gewisser Ausweg möglich, wenn sich nachweisen liesse, dass das Petrus-Evangelium von vornherein für eine ausserkirchliche christliche Partei geschrieben ist, die sich an die Überlieferungen und Ordnungen der grossen Kirche nicht gebunden fühlte. In diesem Falle wäre die Situation, die als Voraussetzung des Evangeliums zu ermitteln ist, für die Erkenntniss der Situation der grossen Kirche (gegenüber den kanonischen Evangelien) nicht schlechthin maassgebend. Für eine solche nur particulare Bedeutung unseres Evangeliums fallen seine doketisch-gnostischen Züge in's Gewicht: die eigenthümliche Wiedergabe des Wortes Jesu am Kreuz (v. 19) und das *ἀνελήφθη* (l. c.), der sich selbst bewegende Stein (v. 37), das wandelnde Kreuz (v. 39) und die Stimme aus dem Kreuz (v. 42). Dergleichen mag das vollständige Evangelium noch mehr enthalten und Serapion (s. o.) mag eine stattliche Liste zusammengestellt haben. Immerhin beweisen „doketische“ oder „gnostische“ Züge an sich noch nicht die Unkirchlichkeit im 2. Jahrhundert; dazu werden in dem gleich folgenden Abschnitt Beobachtungen uns entgegentreten, die es verbieten, an einen „gnostischen“ Ursprung unseres Evangeliums zu denken.

In ein ganz neues Licht tritt unser Evangelium, wenn es sich erweisen lässt, dass Justin es gekannt hat. Ich habe bisher von ihm geschwiegen, will hier aber die Beobachtungen zusammenstellen, die dafür sprechen, dass er es wirklich gekannt, ja unter den „*Ἀπομνημονεύματα*“ benutzt hat. Irre ich mich nicht, so werden die von Credner in den Beiträgen z. Einl. i. d. bibl. Schriften Bd. I 1832 über das Petrusev. aufgenommenen Untersuchungen, die schon für antiquirt galten (auch ich habe sie dafür gehalten), wieder auf zu nehmen und werden überhaupt die (hauptsächlich) von Semisch, Hilgenfeld, Zahn Bousset und Resch geführten Verhandlungen über das Evangelium zu revidiren sein[1]. Bei der fundamentalen Wichtigkeit

1) Auch das Zeugniss Theodorets (s. o. S. 4) rückt dann in ein etwas günstigeres Licht.

der Frage für die Kritik der Evangelien enthalte ich mich eines abschliessenden Urtheils noch, gestehe aber, dass ich z. Z. nicht einzusehen vermag, wie man die Kenntniss unseres Evangeliums bei Justin in Abrede stellen können wird. Bei der Untersuchung der Frage wird man, um nicht Unbilliges zu verlangen, sich erinnern müssen, dass unser Evangelium in einem verhältnissmässig kurzen Fragment vorliegt, und dass Justin nur einzelne Stücke aus den von ihm benutzten Evv. bringt.

1) Unser Fragment beginnt mit einem Abschnitt aus der Leidensgeschichte, der nur im Lucasev., aber auch dort nur eine höchst unvollkommene, Parallele hat: „Die Juden", Herodes, die Richter, Pilatus und die Soldaten stehen in demselben zusammen. Von „den Juden" ist im Abschnitt bei Luc. (23, 6—12) nicht die Rede. Justin kommt Apol. I, 40 auf diese geschichtliche Scene zu reden; er schreibt: *καὶ πῶς μηνύει τὴν γεγενημένην Ἡρώδου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων καὶ αὐτῶν Ἰουδαίων καὶ Πιλάτου τοῦ ὑμετέρου παρ' αὐτοῖς γενομένου ἐπιτρόπου σὺν τοῖς αὐτοῦ στρατιώταις κατὰ τοῦ Χριστοῦ συνέλευσιν.* Da haben wir „die Juden" des Petrusev.; auch die Soldaten sind Petrusev. v. 2 u. 6 angezeigt. Eine solche *συνέλευσις* kennen die kanonischen Evv. nicht.

Stammt dieses Stück aus dem Petrusev., so muss man sich erinnern, dass Justin Dial. 103 aus der Leidensgeschichte einen weiteren Zug hervorhebt, der nicht in unserem Luc. steht: *Ἡρώδου δέ, τὸν Ἀρχέλαον διαδεξαμένου .... ᾧ καὶ Πιλᾶτος χαριζόμενος δεδεμένον τὸν Ἰησοῦν ἔπεμψε.* Man hat bisher nicht gewusst, woher dieses *δεδεμένον* stammt. Nachweisbar ist es in dem Petrusev. jetzt nicht mehr, da die Einleitung zu der Scene v. 1—5 fehlt. Es kann aus ihm genommen sein; doch müsste dann erzählt sein, dass Herodes mit Jesus zusammen sich zu Pilatus begeben hätte. Dies setzt in der That unser Fragment voraus. Doch will ich auf diesen Punkt kein Gewicht legen.

2) Justin schreibt Apolog. I, 35: *διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον· κρῖνον ἡμῖν.* Alle drei Stücke sind „apokryph" d. h. fehlen — wenigstens nach der bisherigen Auslegung; doch s. den Excurs zu v. 7 unten — in unseren Evv., sowohl das *διασύροντες*, als das Setzen des Herrn auf den Richtstuhl, als die höhnische Rede. Im Petrusev. heisst es v. 6 ff.: *σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ... ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ*

καθέδραν κρίσεως λέγοντες· δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ. Damit scheint Justin's Quelle unwidersprechlich aufgedeckt.

3) Dial. 97 bietet Justin den Ausdruck *λαχμὸν βάλλοντες* bei der Vertheilung der Kleider des Herrn. Kein kanonisches Ev. bietet ihn; aber im Petrusev. lesen wir v. 12: *λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς* (Vom ungenähten Rock reden Beide nicht).

4) Apol. I, 50 (Dial. 106) heisst es, dass alle *γνώριμοι Ἰησοῦ ἀπέστησαν* (s. auch das *διεσκεδάσθησαν* Dial. 53), das steht nicht in den kanonischen Evv., aber aus Petrusev. v. 26. 27. 59 lässt sich das wohl herauslesen. Doch muss es fraglich bleiben, ob man diese Vergleichung vollziehen darf[1]).

5) Dial. 108 heisst es: *Ἰησοῦ ... ὃν σταυρωσάντων ἡμῶν, οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψαντες αὐτὸν ἀπὸ τοῦ μνήματος νυκτός, ὁπόθεν κατετέθη ἀφηλωθεὶς ἀπὸ τοῦ σταυροῦ, πλανῶσι τοὺς ἀνθρώπους λέγοντες ἐγηγέρθαι αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.* Diese Stelle stimmt mit dem Petrusev. nicht minder überein wie mit dem Matth., der allein hier in Frage kommen kann; denn das *κλέψαντες* haben beide Zeugen, Matth. bietet eine Parallele zu *πλανῶσι ... ἐγηγέρθαι,* aber nur das Petrusev. bietet *μνῆμα* (Matth. *μνημεῖον*) und zu *ἀφηλωθείς* s. v. 21.

6) Justin nennt Dial. 103 den Herodes der Leidensgesch. „König", wie unser Ev.

7) In Dial. 106 — freilich eine vielumstrittene und vielerklärte Stelle — beruft sich Justin nach der einfachsten Interpretation seiner Worte ausdrücklich auf *„ἀπομνημονεύματα Πέτρου"* (so auch Zahn, Gesch. d. NTlichen Kanons I S. 511), also auf ein Petrusev.: *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων, καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο κτλ.* Man hat bisher unter den *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* das Marcusev. verstanden; allein das war eine, wenn auch naheliegende, so doch peinliche Auskunft. Die oben angeführten Bezugnahmen auf das Petrusev. bestätigen es, dass ein solches Justin wirklich vorlag.

Überzeugt man sich, dass diese Stellen — vielleicht können sie noch vermehrt werden — ins Gewicht fallen, so wäre be-

---

1) Angeführt darf auch werden, dass in der pseudojustinischen (nach Zahn justinischen) Schrift de resurr. 9 nur von *τύποι τῶν ἥλων ἐν ταῖς χερσίν* die Rede ist, wie in unserem Ev. v. 21.



wiesen, dass das Petrusev. schon z. Z. Justins existirt hat und unter den Ἀπομνημονεύματα von ihm gebraucht worden ist[1]). Das Ev. wäre demgemäss sicher nicht später als im ersten Drittel des 2. Jahrhunderts entstanden (von hier aus fiele dann auch ein sehr erwünschtes Licht auf die Abfassungszeit der älteren Evangelien). Auch dann könnte es zu Gunsten einer bestimmten Richtung in der grossen Christenheit (aber nicht einer abgesonderten Secte) geschrieben sein[2]).

Es giebt aber noch andere wichtige Spuren des Gebrauchs unseres Evangeliums. M. W. hat zuerst Resch (Agrapha S. 319 ff.) darauf hingewiesen, dass in der nur syrisch erhaltenen Grundschrift der 6 ersten Bücher der Apostol. Constitutionen, der sog. Didascalia (ich setze sie, von den antinovatianischen Stücken abgesehen, in die erste Hälfte des 3. Jahrh., Funk in das erste Viertel) ein eigenthümliches Evangelium benutzt ist, das er „Didascalia-Evangelium" genannt hat. Diese Beobachtung ist unwidersprechlich, zumal wenn man darauf achtet, dass der Redactor der Apostol. Constitutionen alle oder doch fast alle diese „apokryphen" Berichte und Züge in seiner Bearbeitung getilgt hat. Resch hat sie in § 12 seines Werkes zusammengestellt. Nur darin scheint er geirrt zu haben, wie Funk, Apostol. Constit. S. 64 bemerkte, dass er die ganz sonderbare Berechnung der Leidenswoche ohne Weiteres dem Evangelium, welches der Verf. der Didascalia benutzte, aufgebürdet hat (das Abendmahl wird als Passahmahl auf den Dienstag angesetzt, ebenso der Verrath;

1) Ist dies richtig, so wäre in dem Petrusev. eine (oder die) Quelle zu sehen, aus der Justin seine übrigen „apokryphen" Berichte geschöpft hat. Allem zuvor kommt hier der Bericht über die Himmelsstimme bei der Taufe in Betracht (Dial. 88. 103: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε) und über die Feuererscheinung bei der Taufe, aber ausserdem noch manches Andere; s. Resch, Zahn, Bousset.

2) Besass Justin unter seinen Evangelien unser Petrusev., so erklärt sich erst — was unter der Voraussetzung, er habe nur die kanonischen Evv. besessen, schwer zu erklären ist —, dass er seine Evangelien ausdrücklich als „Ἀπομνημονεύματα" der Apostel und Apostelschüler bezeichnet hat. Das Petrusev., welches er für echt gehalten haben muss, giebt sich selbst als Ἀπομνημονεύματα Πέτρου, ja strenggenommen, giebt sich unter allen Evangelien, die wir kennen, nur dieses so. Es ist also wahrscheinlich, dass dieser Titel für die Evv. überhaupt von dem Petrusev. herrührt.

am Mittwoch sei Jesus im hohenpriesterlichen Gefängniss geblieben, am Donnerstag sei er zu Pilatus geführt und den ganzen Tag im Gewahrsam desselben gehalten worden; in der Nacht wurde er verklagt und am Freitag gekreuzigt), während doch aus dem Context deutlich hervorgeht, dass der Verf. das Mittwochsfasten der Kirche aus der Leidenswoche begründen wollte, also mindestens auch mit eigener Feder hier gearbeitet hat.

Unter den vielen „apokryphen" Erzählungen der evangelischen Geschichte in dieser Didascalia erregt nun vor allem eine unsere Aufmerksamkeit; es heisst V, 19 (Bunsen, Anal. Antenic. II p. 320): *ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν· ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε — ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.*

Dass das Didascalia-Evangelium das Petrusev. ist, scheint mir nach dieser Stelle zweifellos. Die Entschuldigung des Pilatus (s. auch den Ausdruck *κριτής*, der sich in unseren Evv. für Pilatus nie findet, aber s. Petrusev. v. 1; vgl. ferner das Wort *νιψαμενος*: Matth. bietet hier 27, 24 *ἀπονίψασθαι*, das Petrusev. dagegen *νίψασθαι*), die Gegenüberstellung der schuldigen Juden, aber nicht als Juden, sondern als „Israel" (s. Petrusev. v. 7, 11, anders Matth. 27, 25: *πᾶς ὁ λαός*, Matth. bietet auch nicht *ἐπεβόησε*, sondern *ἀποκριθεὶς εἶπεν*), endlich der im Petrusev. (v. 2. 3) fast wörtlich gleichlautende, ihm eigenthümliche Satz: *καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς* (beachte auch dies Wort) *ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι*, der den kanonischen Evv. widerspricht, machen es evident, dass hier das Petrusev. vorliegt. Ist dem so, dann folgt, dass die Erzählung der Leidensgeschichte in der Didascalia überhaupt, soweit sie sich nicht aus unseren Evv. belegen lässt und soweit sie nicht vom Verf. willkührlich geändert ist — was noch zu untersuchen ist (s. auch oben) —, aus unserem Evangelium stammt. Diese begründete Vermuthung wird dadurch noch bestärkt, dass wir in dem Didascalia-Evangelium dreimal die Formel finden: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς* (resp. *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ*). Diese „*ἱερεῖς*" sind den kanonischen Evv. unbekannt; aber im Petrusev. heisst es v. 25 ebenso: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς*. Darauf freilich darf man sich nicht ohne Weiteres berufen,

dass das Didascalia-Ev., wie das Petrusev., in der ersten Person Plur. die evangelische Geschichte erzählt, denn das gehörte zur schriftstellerischen Fiction der Didascalia, die von den zwölf Aposteln herrühren will. Wohl aber erklärt diese Fiction es, weshalb der Verf. zu einem Evangelium gegriffen hat, welches in der 1. Person Pl. erzählte. Kein anderes konnte ihm so willkommen sein; denn hier brauchte er nichts umzuformen.

Ich stelle nun die „apokryphen" Stellen aus der Didascalia zusammen, die sämmtlich das Präjudiz für sich haben, aus dem Petrusev. zu stammen. Ausschreiben werde ich nur die Stellen, die sich auf die Leidensgeschichte beziehen oder die ein besonderes Interesse haben.

1) L. I, 1 p. 226 u. III, 15 p. 294 (Resch, Agrapha S. 95).[1])

2) L. II, 21 p. 251 u. II, 42 p. 269 (Resch S. 97).[2])

3) L. IV, 3 p. 297 (Resch S. 99)[3]).

4) L. VI, 5 p. 323 (Resch S. 105): *ὡς καὶ ὁ κύριος καὶ ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἔφη, ὅτι ἔσονται αἱρέσεις καὶ σχίσματα.* Dieses Wort steht als ausdrückliches Herrnwort auch bei Justin, Dial. 35. Bei Justin aber haben wir die Benutzung des Petrusev. für sehr wahrscheinlich halten müssen.

5) L. II, 36 p. 265 u. 266 (Resch S. 118 ff.): *γίνεσθε τραπεζῖται δόκιμοι.* Dieses Wort bieten u. v. A. auch Clemens Alex., Origenes u. Apelles.

6) L. II, 3 p. 237 (Resch S. 129): *ὅτι λέγει κύριος· ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν* (s. I Petr. 4, 8; Clem. Alex., Paedag. III, 12, 91: *καὶ μὴν καὶ περὶ ἀγάπης· ἀγάπη, φησί, καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν· καὶ περὶ πολιτείας· ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ*).

7) L. II, 32 p. 263 (Resch S. 347) hat die Didascalia die Stimme bei der Taufe wiedergegeben: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Auch hier stimmt sie also mit Justin

1) Dieses *ὃ μισεῖς σοὶ γενέσθαι, οὐδὲ ἄλλῳ σὺ ποιήσεις* bietet auch Clemens Alex.

2) Zu diesem *ἄφετε καὶ ἀφεθήσεται ὑμῖν· δίδοτε καὶ δοθήσεται ὑμῖν* ist Clem. Rom. und Clem. Alex. zu vergleichen.

3) Zu dem *οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν* ist Clem. Alex. zu vergleichen.

(Dial. 88, 103), ferner mit Clemens Alex., Paedag. I, 6, 25, Methodius u. s. w. überein.[1]).

8) L. V, 15 p. 315 (Resch S. 395).

9) L. V, 17 p. 317 (Resch S. 404): *Μηνὶ κατὰ τὸν ἀριθμὸν τῶν Ἑβραίων τῶν πιστῶν δεκάτῳ δευτέρας σαββάτων* (diese Worte verbinde ich nach Resch mit den folgenden) *συνήχθησαν καὶ ἦλθον οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ εἰς τὴν αὐλὴν Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως καὶ συνεβουλεύσαντο, ἵνα κρατήσωσι τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀποκτείνωσιν. ἀλλ' ἐφοβοῦντο καὶ ἔλεγον· μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ, πάντες γὰρ προσεκολλῶντο αὐτῷ καὶ προφήτην αὐτὸν ἐνόμιζον διὰ τὰ τεκμήρια ἰάσεως ἃ ἐποίει ἐν μέσῳ αὐτῶν. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ἐγένετο ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ καὶ ἡμεῖς ὁμοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐξηγήσαντο ἡμῖν τὰ μέλλοντα συμβαίνειν αὐτῷ. Ἰούδας δὲ ἐξῆλθεν ἀφ' ἡμῶν λαθραίως ἐλπίζων ἀπατήσειν τὸν κύριον καὶ πορευθεὶς πρὸς οἶκον Καϊάφα συνηγμένων τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων εἶπεν αὐτοῖς· τί θέλετέ μοι δοῦναι κἀγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτὸν, καιρὸν μεταλαβών; οἱ δὲ ἔστησαν αὐτῷ τριάκοντα ἀργύρια. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· ἑτοιμάσατέ μοι νεανίσκους ὡπλισμένους διὰ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, ἵνα νυκτὸς ἐξελθόντος αὐτοῦ εἰς τόπον ἔρημον ἔλθω καὶ ἡγῶμαι ὑμᾶς. αὐτοὶ δὲ ἡτοίμασαν νεανίσκους τοῦ κρατεῖν αὐτόν, Ἰούδας δὲ εὐκαιρίαν ἐζήτει, ἵνα αὐτὸν παραδῷ. διὰ δὲ τὸν συναθροισμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ ἀπὸ πασῶν τῶν κωμῶν καὶ τῶν πόλεων* (s. Petrusev. v. 58) *τοῦ ἀνελθόντος εἰς τὸν ναὸν ποιεῖν πάσχα ἐν Ἱερουσαλὴμ συμβουλευσάμενοι οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἐκέλευον ταχέως ποιεῖν τὴν ἑορτήν, ἵνα ἄνευ θορύβου κρατήσωσιν αὐτόν. οἱ γὰρ Ἱεροσυλυμῖται περιεσπῶντο θυσίαις καὶ τροφαῖς τοῦ πάσχα καὶ πᾶς ὁ λαὸς ὁ ἔξω ὢν οὔπω ἐληλύθει· ἠπάτηκαν γὰρ αὐτοὺς περὶ ἡμερῶν, ὡς καὶ ἠλέγχθησαν πρὸς θεόν, ὅτι πανταχόθεν εἰσὶ πεπλανημένοι. διὰ τοῦτο τρεῖς ἡμέρας πρὸ τοῦ καιροῦ ἐποίησαν τὸ πάσχα ἑνδεκάτῃ τοῦ μηνὸς τρίτῃ σαββάτων. εἶπον γάρ· ὅτι πᾶς ὁ λαὸς πλανᾶται μετοπίσω αὐτοῦ, νῦν εὐκαιρίας οὔσης κρατῶμεν αὐτὸν καὶ ἔπειτα ἐλθόντος παντὸς τοῦ λαοῦ ἀποκτείνωμεν αὐτὸν ἐνώπιον πάντων,*

---

1) Nach den Parallelen zwischen den Citaten der Didasc. und Clemens Alex. entsteht die Vermuthung, dass auch dieser das Petrusev. benutzt hat. Stammt nicht auch das merkwürdige Citat Clem. Strom. III, 15, 97 aus unserm Evangelium?

ἵνα σαφῶς γνωσθῇ καὶ ἐπιστρέφῃ πᾶς ὁ λαός. καὶ οὕτω νυκτὸς ἐπιφωσκούσης τῆς τετάρτης τῶν σαββάτων προέδωκεν αὐτοῖς τὸν κύριον, τὸν δὲ μισθὸν ἔδωκαν αὐτῷ τῇ δεκάτῃ τοῦ μηνὸς δευτέρᾳ τῶν σαββάτων. διὰ τοῦτο ἐλογίσθησαν θεῷ ὡς δευτέρᾳ τῶν σαββάτων κεκρατηκότες αὐτόν, διότι δευτέρᾳ τῶν σαββάτων συνεβουλεύσαντο περὶ τοῦ κρατεῖν καὶ ἀποκτείνειν αὐτὸν καὶ ἐτέλεσαν τὴν πονηρίαν αὐτῶν τῇ παρασκευῇ, ὡς λέγει Μωσῆς περί τοῦ πάσχα οὕτω, ὅτι τηρείσθω ὑμῖν ἀπὸ δεκάτης μέχρι τεσσαρεσκαιδεκάτης καὶ τότε θύσει τὸ πάσχα πᾶς Ἰσραήλ. Wie viel in dieser Schilderung aus dem Petrusev. genommen ist, mag einer genauen Untersuchung vorbehalten bleiben. Sehr wohl kann das Ev. erzählt haben, dass Jesus bereits am Dienstag Abend ergriffen worden ist; aber unmöglich kann es die thörichte Geschichte berichtet haben, dass die Passahmahlzeit um drei Tage vorgerückt worden sei und dass Jesus noch mit seinen Jüngern sie gefeiert habe. Dies wird durch unser Fragment (v. 5) direct ausgeschlossen. Dass es aber der Fabelei des Verfassers zu Grunde liegt, wird daraus wahrscheinlich, dass nach ihm das Passah um drei Tage verschoben und am Dienstag gehalten wird, d. h. die Passahmahlzeit fiel nach ihm eigentlich auf den Freitag. Eben auf diesen Tag verlegt sie aber mit Johannes auch der Verf. des Petrusev. nach v. 5.

10) L. V, 14 p. 312 (Resch S. 407): *ὅτε γὰρ ἔτι μεθ' ἡμῶν ἦν πρὸ τοῦ πάσχειν αὐτόν, ἐσθιόντων ἡμῶν σὺν αὐτῷ τὸ πάσχα* [kann nicht aus dem Petrusev. stammen], *λέγει ἡμῖν· ἐν ταύτῃ τῇ νυκτὶ εἷς ἐξ ὑμῶν παραδώσει με. καὶ ἑκάστου ἡμῶν λέγοντος· μήτε ἐγώ; ἀπεκρίθη καὶ εἶπεν· ὁ ἐμβαπτισάμενος μετ' ἐμοῦ ἐν τῷ τρυβλίῳ. καὶ ἀναστὰς ἀπῆλθεν Ἰούδας ὁ Ἰσκαριώτης εἷς ἐξ ἡμῶν ὤν, ἵνα προδῷ αὐτόν. καὶ τότε ἡμῖν εἶπεν ὁ κύριος· ἀμὴν λέγω ὑμῖν· μετ' ὀλίγον καιρὸν ἀπολείψετέ με, διότι γέγραπται· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης αὐτοῦ· καὶ ἦλθεν Ἰούδας σὺν τοῖς γραμματεῦσι καὶ σὺν τοῖς ἱερεῦσι τοῦ λαοῦ καὶ προέδωκε τὸν κύριον Ἰησοῦν. ταῦτα δὲ ἐγένετο τῇ τετάρτῃ τῶν σαββάτων. ἐσθίοντες γὰρ τὸ πάσχα τρίτῃ τῶν σαββάτων* [kann nicht aus unserem Ev. stammen] *ἑσπέρας ἐξήλθομεν εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων. καὶ τῇ νυκτὶ ἐκράτησαν τὸν κύριον Ἰησοῦν. καὶ τῇ ἡμέρᾳ τετάρτῃ τῶν σαββάτων ἔμεινεν ἐν φυλακῇ ἐν τῇ οἰκίᾳ Καϊάφα τοῦ ἀρχιερέως.*

καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ συνήχθησαν οἱ ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ συνεβουλεύσαντο περὶ αὐτοῦ. καὶ τῇ πέμπτῃ τῶν σαββάτων ἀπάγουσιν αὐτὸν πρὸς Πιλᾶτον ἡγεμόνα καὶ ἔμεινε πάλιν ἐν φυλακῇ παρὰ Πιλάτου [diese doppelte eintägige Haft bei Kaiphas und Pilatus kann sehr wohl aus unserem Ev. stammen]. *τῇ μετὰ τὴν πέμπτην τῶν σαββάτων νυκτὶ παρασκευῆς οὔσης κατηγοροῦσιν αὐτοῦ ἐνώπιον Πιλάτου πολλά, καὶ οὐδὲν ἴσχυον ἀληθὲς ἐπιδεῖξαι, ἀλλὰ ἐμαρτύρουν ἐπ' αὐτῷ μαρτύρια ψευδῆ καὶ ᾐτήσαντο παρὰ Πιλάτου τὴν ἀναίρεσιν αὐτοῦ. καὶ ἐσταύρωσαν αὐτὸν αὐτῇ τῇ παρασκευῇ. ἓξ οὖν ὥρας ἔπασχεν ἐν τῇ παρασκευῇ καὶ αὗται αἱ ὧραι, αἷς ἐσταυρώθη ὁ κύριος ἡμῶν, ἡμέρα ἐλογίσθησαν. ἔπειτα ἐγένετο τρεῖς ὥρας σκότος καὶ ἐλογίσθη νὺξ καὶ πάλιν ἀπὸ ἐνάτης ὥρας πρὸς δείλην τρεῖς ὥρας ἡμέρα καὶ ἔπειτα πάλιν νὺξ τοῦ σαββάτου τοῦ πάθους* [auch diese seltsame Berechnung gehört dem Verf. an; aber die Grundlage derselben kann er dem Petrusev. entnommen haben, s. v. 18: *νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν.* Dass er bisher in seiner Darstellung einem ungenannten Ev. gefolgt ist, zeigt die nun folgende Erwähnung des Matthäus; aus dieser nun eintretenden Erwähnung darf man auch schliessen, dass die Quelle, der er bisher gefolgt ist, der Gemeinde wenig oder gar nicht bekannt war]. *ἐν δὲ τῷ Ματθαίου εὐαγγελίῳ οὕτω γέγραπται· ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, ἦλθε Μαριὰμ καὶ ἄλλη Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ θεωρῆσαι τὸν τάφον, καὶ σεισμὸς ἐγένετο μέγας· ἄγγελος γὰρ κυρίου καταβὰς ἐκύλισε τὸν λίθον* [der Verf. hat die Auferstehungsgeschichte nicht nach dem Petrusev. erzählen wollen]. *καὶ πάλιν ἡ ἡμέρα τοῦ σαββάτου καὶ ἔπειτα τρεῖς ὧραι τῆς νυκτὸς μετὰ τὸ σάββατον, αἷς ἐκάθευδεν ὁ κύριος· καὶ ἐπληρώθη ἐκεῖνα ἃ ἔλεγε, ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ποιῆσαι ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, ὡς γέγραπται ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. . . . τῇ νυκτὶ οὖν τῇ ἐπιφωσκούσῃ τῇ μίᾳ τῶν σαββάτων φανεροῦται Μαρίᾳ τῇ Μαγδαληνῇ καὶ Μαρίᾳ τῇ τοῦ Ἰακώβου καὶ μετὰ τοῦτο ἡμῖν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ* (nicht nach dem Petrusev.).

Die Didascalia führt uns hinüber zu einem Stück des N. T.'s, dessen Ursprung bisher dunkel war — die Perikope von der Ehebrecherin. Westcott und Hort haben in ihrer Ausgabe des N. T. (II App. p. 82—88) eine vorzügliche Übersicht über die Überlieferung gegeben. Die Ergebnisse ihrer Untersuchungen

(p. 85 sq.) lauten: „The section is absent from all extant Greek Mss containing any considerable Pre-Syrian element of any kind except the Western „D“, and from all extant Greek Mss earlier than Cent. VIII with the same exception. *In the whole range of Greek patristic literature before Cent. (X or) XII there is but one trace of any knowledge of its existence, the reference to it in the Apostolic Constitutions as an authority for the reception of penitents* (*associated with the cases of St. Matthew, St. Peter, St. Paul, and the ἁμαρτωλὸς γυνή of Luc. VII, 37*), *without however any indication of the book from which it was quoted.* This silence is shared by seven out of the eight Greek Commentators whose text at this place is in any way known; while the eighth introduces the Section in language disparaging to its authority. In all the Oriental versions except the Ethiopic (where it may or may not have had a place from the first), including all the Syriac versions except that of the Palestinian Christians in communion with Constantinople, it is found only in inferior Mss. In Latin on the other hand it had comparatively early currency. Its absence from the earliest Latin texts is indeed attested by the emphatic silence of Tertullian and Cyprian, and by the continuity of Joh. VII, 52 with VIII, 12 *rhe* (the non-vulgate element of which is mainly African) and *a*; nor is it found in the „Italian“ Mss *fq*: the obliteration in *b* is of too uncertain origin to be cited, for it begins in v. 44. But the Section was doubtless widely read in the Latin Gospels of Cent. IV, being present even in *e*, as also in *b c f f j* vg and the Latin Mss. referred to by Ambrosius, Augustin and Hieronymus. *Thus the first seven centuries supply no tangible evidence for it, except in D, Greek Mss. known to Hieronymus, and Constit. Apost.*; — *in e, the European and Vulgate Latin, and Ambros. August. Hieronym. and later Latin Fathers*; — and in the Aethiopic, if its known texts may be trusted. It follows that during this period, or at least its first four centuries, the Section was, as far as our information goes, confined to Western texts, *except in a single late reference in Const. Apost.*, which is almost wholly Syrian in its quotations. The Section cannot have been adopted in the Syrian text, as it is wanting not only in the later Syriac versions proper but in the Antiochian Fathers and the older part of the Constantinopolitan lection-system, as well as in seventy or more

cursives. At some later time it was evidently introduced into the text and liturgical use of Constantinople. As a Western reading, — and that of comparatively restricted range, being attested by D *e* lat. eur. aeth. but not (lat. afr.) syr. vt or any Greek Ante-Nicene writer, — owing its diffusion in Greek in the Middle Age to an admission which must have taken place after the rise of the eclectic texts of Cent. IV, it has no claim to acceptance on Documentary grounds."

Dieser Befund ist klar und leicht zu deuten — mit Ausnahme des Citats in den Apostolischen Constitutionen. Dass sich die Perikope in D findet, macht keine Schwierigkeit; denn dieser gräco-lateinische Codex gehört dem Abendland an. Dort ist, und zwar in Rom (nicht in Afrika), die den vier Evangelien fremde Perikope vielleicht schon im 2. Jahrhundert um ihres tröstlichen Inhalts willen in eine Handschrift des Evangeliums aufgenommen worden. Seit der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts — in der Zeit des Kampfs gegen den Novatianismus — hat sie sich in den abendländischen (lateinischen und griechischen) Bibeln allmählich einen festen Platz erkämpft und ist von dort, aber erst geraume Zeit später, in die konstantinopolitanischen Bibeln gekommen. Jedoch dauerte es bis zum 10. Jahrhundert, bis sie sich wirklich im Orient einbürgerte.

Aber wie paradox ist bei diesem Thatbestande das einsame Citat in den Apostolischen Constitutionen![1]) Wie ist es in eine orientalische Schrift des 4. Jahrhunderts gekommen? Hat der

---

1) Das Citat steht II, 24 in folgendem Zusammenhang: *Τοῦτον (τὸν θεὸν λόγον) παρoργίζουσιν οἱ μὴ προσδεχόμενοι τοὺς μετανοοῦντας. οὗτος γὰρ Ματθαῖον ἐμὲ τελώνην ὄντα τὸ πρότερον οὐκ ἐπῃσχύνθη· καὶ Πέτρον, ἀρνησάμενον αὐτὸν διὰ δέος τρίτον καὶ διὰ μετανοίας ἐξιλεωσάμενον καὶ προσκλαύσαντα πικρῶς, προσήκατο καὶ ποιμένα τῶν ἰδίων ἀρνίων κατέστησεν· παὶ Παῦλον δὲ τὸν συναπόστολον ἡμῶν, πολλὰ τὸ πρότερον εἰς ἡμᾶς ἐντριψάμενον κακὰ καὶ βλασφημήσαντα εἰς τὸ ὄνομα τὸ ἅγιον, ἀπόστολον ἀντὶ διώκτου προεχειρίσατο, σκεῦος αὐτὸν ἐκλογῆς ἀναδείξας. καὶ ἄλλῃ τινὶ ἁμαρτωλῷ γυναικὶ λέγει· Ἀφέωνταί σου αἱ ἁμαρτίαι αἱ πολλαί, ὅτι ἠγάπησας πολύ. ἑτέραν δέ τινα ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐτοῦ, καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος, πυθόμενος αὐτῆς εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε οὖν, οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω. τοῦτον τὸν σωτῆρα κτλ.*

Verfasser einen von den „vielen" griechischen Codices des Johannesev. in der Hand gehabt, die nach Hieronymus (adv. Pelag. II, 17) die Perikope enthielten[1]). Aber diese Codices müssen doch abendländische gewesen sein; sonst erklärt es sich nicht, dass kein Orientale die Perikope citirt hat. Schon hier muss daher die Vermuthung auftauchen, dass die Apostolischen Constitutionen die Erzählung nicht aus dem Johannesevangelium, sondern aus einer anderen Quelle geschöpft haben.

Diese Vermuthung wird aber zur Gewissheit erhoben durch die Beobachtung, die sowohl Westcott und Hort als Tischendorf entgangen ist, dass sich die Erzählung bereits in der Grundschrift der Apostolischen Constitutionen, der alten (nur syrisch erhaltenen) Didascalia findet, und zwar wird sie dort als einziges Beispiel der Barmherzigkeit des Herrn gegen die Sünder angeführt. Die Beispiele, die in den Apostolischen Constitutionen voranstehen (der Zöllner Matthäus, der verleugnende Petrus, der verfolgende Paulus, die grosse Sünderin), fehlen in der Didascalia, sind also erst vom Interpolator dazu gesetzt. Sonst lauten die Worte in der Didascalia (nach der Rückübersetzung von Lagarde, Anal. Antenic. II p. 256) genau so, wie in den Constitutionen: *Τὴν δὲ ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ ἐπ' αὐτῷ θέμενοι τὴν κρίσιν ἐξῆλθον· ὁ δὲ καρδιογνώστης κύριος πυθόμενος αὐτῆς, εἰ κατέκριναν αὐτὴν οἱ πρεσβύτεροι καὶ εἰπούσης ὅτι οὔ, ἔφη πρὸς αὐτήν· ὕπαγε, οὐδὲ ἐγώ σε κατακρίνω· τοῦτον τὸν σωτῆρα κτλ.* Dass der Verfasser der Didascalia die Erzählung aus dem Johannesevangelium geschöpft hat, ist desshalb ganz unwahrscheinlich, weil er 1) dieses Evangelium, obgleich er sehr viele evangelische Sprüche und Geschichten anführt, niemals benutzt hat, und weil 2) die Perikope von der Ehebrecherin in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts nur in sehr wenigen Exemplaren des Johannesevangeliums und wahrscheinlich in keinem einzigen orientalischen gestanden hat.

Aber woher schöpfte die Didascalia jene Perikope, wenn

1) „In evangelio secundum Ioannem in multis et Graecis et Latinis codicibus invenitur de adultera muliere, quae accusata est apud dominum." Die Art, wie Hieron. sich ausgedrückt hat, lehrt, dass das Fehlen der Perikope in den Bibeln die Regel gewesen ist.

nicht aus dem Johannesevangelium? Die nächtsliegende Antwort scheint zu sein — aus dem Hebräerevangelium; denn Eusebius berichtet (h. e. III, 39, 16), Papias habe in seine „Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις“ eine „ἱστορία περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου“ aufgenommen, und diese fände sich auch im Hebräerevangelium (ἣν τὸ κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει). Dass jene „ἱστορία“ die Perikope von der Ehebrecherin gewesen ist, ist mehr als wahrscheinlich, und dass sie wirklich im Hebräerevangelium gestanden hat, dürfen wir dem Eusebius getrost glauben. Aber dass Papias sie von dorther genommen hat, sagt Eusebius nicht. Die Perikope kann auch in einem zweiten Evangelium gestanden haben und von dort dem Papias bekannt geworden sein, oder er mag sie „ἐκ ζώσης φωνῆς“ geschöpft haben. Dass er sie dem Hebräerevangelium verdankt, ist nicht einmal sehr wahrscheinlich; sollte das hebräisch geschriebene Evangelium schon damals aus Palästina nach Phrygien gekommen sein?

Wie es sich aber auch mit der Quelle des Papias verhalten mag — die Annahme, dass die Didascalia die Perikope dem Hebräerevangelium entlehnt hat, verbietet sich aus zwei Gründen: 1) nämlich wird das Hebräerevangelium sonst nirgends in der Didascalia benutzt, ja es lässt sich auch nicht einmal die leiseste Spur seines Gebrauchs nachweisen, 2) die Didascalia hat, wie ich oben nachgewiesen habe, das Petrusevangelium als eine Quelle seiner evangelischen Citate ausgiebig benutzt. Hieraus ergiebt sich ohne Weiteres die Wahrscheinlichkeit, dass auch die Perikope von der Ehebrecherin, die ja im Johannesevangelium zweifellos ein fremdes, aus einem unbekannten Evangelium stammendes Stück ist, aus dem Petrusevangelium herrührt und von dort in die Didascalia gekommen ist.

An dieser Wahrscheinlichkeit wäre festzuhalten, auch wenn die Vergleichung des im Codex von Akhmim erhaltenen Fragments des Petrusevangeliums mit der Perikope von der Ehebrecherin nur ein neutrales Ergebniss liefern würde. Es ist ja von vornherein nicht zu erwarten, dass diese Perikope und der uns erhaltene Abschnitt des Petrusev. (Leidens- und Auferstehungsgeschichte) eine bemerkenswerthe Übereinstimmung im Stil oder im Wortschatz aufweisen, weil sie sachlich so verschieden sind. Um so werthvoller wäre es, wenn sich solche Überein-

stimmungen trotzdem nachweisen liessen. Im Folgenden hoffe ich zeigen zu können, dass der Versuch kein vergeblicher ist.

Die Perikope von der Ehebrecherin liegt aber bekanntlich in zwei ziemlich verschiedenen Recensionen vor; denn der älteste Zeuge D bietet einen Text, der von dem aller übrigen Zeugen an vielen Stellen abweicht. Es ist daher nothwendig, beide Texte nebeneinander zu stellen. In der ersten Columne gebe ich den Text von D (mit orthographischen Correcturen), in der zweiten eine Recension des Textes der übrigen Zeugen ohne Rücksicht auf D (mit den wichtigsten LAA).

7,53 *Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,* 8,1 *Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν μόνος.* 2 *Ὄρθρου δὲ πάλιν παραγίγνεται εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν.* 3 *ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι ἐπὶ ἁμαρτίᾳ γυναῖκα εἰλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ* 4 *λέγουσιν αὐτῷ ἐκπειράζοντες αὐτὸν οἱ ἱερεῖς, ἵνα ἔχωσιν κατηγορίαν αὐτοῦ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ κατείληπται ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη·* 5 *Μωϋσῆς δὲ ἐν τῷ νόμῳ ἐκέλευσεν τὰς τοιαύτας λιθάζειν· σὺ δὲ νῦν τί λέγεις;* 6 *ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.* 7 *ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν*

7,53 *Καὶ ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ,* 8,1 *Ἰησοῦς δὲ ἐπορεύθη εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαίων.* 2 *Ὄρθρου δὲ πάλιν παρεγένετο εἰς τὸ ἱερόν, καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἤρχετο πρὸς αὐτόν, καὶ καθίσας ἐδίδασκεν αὐτούς.* 3 *ἄγουσιν δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι γυναῖκα ἐπὶ μοιχείᾳ κατειλημμένην, καὶ στήσαντες αὐτὴν ἐν μέσῳ* 4 *λέγουσιν αὐτῷ· διδάσκαλε, αὕτη ἡ γυνὴ εἴληπται ἐπ᾽ αὐτοφώρῳ μοιχευομένη·* 5 *ἐν δὲ τῷ νόμῳ ἡμῖν Μωυσῆς ἐνετείλατο τὰς τοιαύτας λιθάζειν· σὺ οὖν τί λέγεις περὶ αὐτῆς;* 6 *τοῦτο δὲ ἔλεγον πειράζοντες αὐτόν, ἵνα ἔχωσι κατηγορεῖν αὐτοῦ· ὁ δὲ Ἰησοῦς κάτω κύψας τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς τὴν γῆν.* 7 *ὡς δὲ ἐπέμενον ἐρωτῶντες*

8, 2 *παρεγένετο* | *ἦλθεν* — *καὶ πᾶς ὁ λαὸς* usque ad *ἐδίδασκεν αὐτούς* om. — 3 *οἱ φαρισαῖοι πρὸς αὐτόν* — *ἐν μοιχείᾳ* — 4 *λέγουσιν εἶπον* — *αὐτῷ πειράζοντες* — *κατείληπται* — 5 *ἡμῖν* om. vel post *Μωϋσῆς* — *λιθοβολεῖσθαι* — *περὶ αὐτῆς* om. — 6 *ἔγραφεν* — *γῆν μὴ προσποιούμενος* — 7 *ἀνακύψας* sine *καί* — *αὐτοῖς* | *πρὸς αὐτούς* — *τὸν* om.; ordo verborum hic satis fluctuat.

πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λί-
θον. 8 καὶ πάλιν κατακύψας
τῷ δακτύλῳ κατέγραφεν εἰς
τὴν γῆν. 9 ἕκαστος δὲ τῶν
Ἰουδαίων ἐξήρχετο, ἀρξάμενοι
ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων, ὥςτε
πάντας ἐξελθεῖν, καὶ κατελείφ-
θη μόνος καὶ ἡ γυνὴ ἐν μέσῳ
οὖσα. 10 ἀνακύψας δὲ ὁ Ἰησοῦς
εἶπεν τῇ γυναικί· ποῦ εἰσίν;
οὐδείς σε κατέκρινεν; 11 κἀ-
κείνη εἶπεν αὐτῷ· οὐδείς, κύριε.
ὁ δὲ εἶπεν· οὐδὲ ἐγώ σε κατα-
κρίνω· ὕπαγε, ἀπὸ τοῦ νῦν μη-
κέτι ἁμάρτανε.

αὐτόν, ἀνέκυψεν καὶ εἶπεν αὐ-
τοῖς· ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν
πρῶτος ἐπ' αὐτὴν τὸν λίθον
βαλέτω. 8 καὶ πάλιν κάτω κύ-
ψας ἔγραφεν εἰς τὴν γῆν. 9 οἱ
δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο εἷς
καθ' εἷς, ἀρξάμενοι ἀπὸ τῶν
πρεσβυτέρων, καὶ κατελείφθη
μόνος ὁ Ἰησοῦς καὶ ἡ γυνὴ ἐν
μέσῳ. 10 ἀνακύψας οὖν ὁ Ἰη-
σοῦς εἶπεν αὐτῇ· γύναι, ποῦ
εἰσίν; οὐδείς σε κατέκρινεν; 11
ἡ δὲ εἶπεν· οὐδείς, κύριε. εἶπεν
δὲ ὁ Ἰησοῦς· οὐδὲ ἐγώ σε κατα-
κρίνω· πορεύου, καὶ ἀπὸ τοῦ
νῦν μηκέτι ἁμάρτανε.

Die eigenthümlichen LAA von D werden z. Th. durch die alte lateinische Überlieferung bestätigt. In einem Fall erhalten sie noch eine besondere Bekräftigung durch Papias (Eusebius) und die Didascalia. Alle Zeugen (auch die lateinischen) bieten c. 8, 3 „ἐπὶ μοιχείᾳ (εἰλημμένην)“, nur D bietet „ἐπὶ ἁμαρτίᾳ“. Aber Papias (Eusebius) schreibt (s. oben): „ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης“, und die Didascalia: „τὴν δὲ ἡμαρτηκυῖαν ἔστησαν οἱ πρεσβύτεροι ἔμπροσθεν αὐτοῦ“. Sie haben also wahrscheinlich wie D gelesen. Ich halte mich daher bei der folgenden Vergleichung der Perikope mit dem Fragment im Codex von Akhmim an den (ältesten) Text von D.

1) Zunächst — um mit dem Allgemeinsten zu beginnen — folgt aus dem Stück, wie es in D und bei allen Zeugen zu lesen steht, dass es aus einer Evangelienschrift stammt. Wäre es nämlich ein für sich cursirendes Stück, das man später in das Johannesev. aufgenommen hätte, so bliebe der Eingang (7, 53; 8, 1) völlig unerklärt. Dieser hat mit der folgenden Geschichte nichts zu thun, sondern bildet augenscheinlich den Abschluss

8 τῷ δακτύλῳ ἔγραφεν — 9 ἀκούσαντες καὶ ὑπὸ τῆς συνειδήσεως ἐλεγχόμενοι — πρεσβυτέρων ἕως τῶν ἐσχάτων — ὁ Ἰησοῦς om. — 10 ὁ Ἰησοῦς καὶ μηδένα θεασάμενος πλὴν τῆς γυναικός — εἰσὶν ἐκεῖνοι οἱ κατήγοροί σου; — 11 αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς.

einer unmittelbar vorher erzählten Geschichte. Der, welcher das Stück herübernahm, hat es an unrichtiger Stelle abgetrennt und 16 Worte zuviel mit herüber genommen. Er entnahm es also einer Evangelienschrift.

2) Es ist längst bemerkt worden, dass die Perikope wesentlich nicht johanneischen, sondern synoptischen Sprachcharakter trägt, allein aus unseren Synoptikern stammt sie nicht. Das grosse Fragment des Petrusev. im Codex von Akhmim trägt aber auch in Sprache und Stil „synoptische" Färbung. Man kann freilich dasselbe auch von dem Hebräerevangelium sagen, soweit es aus den Fragmenten bekannt ist; allein aus diesem Evangelium kann die Perikope, wie sie im Johannesevangelium (nach D) lautet, nicht stammen; denn 8, 9: „*ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο*", kann nicht im Hebräerev. gestanden haben. Somit darf das Petrusevangelium hier in Betracht gezogen werden.

3) Dieser Hypothese sind gewisse Beobachtungen in Bezug auf den Stil der Perikope nicht ungünstig. Man hat darauf hingewiesen, dass in dem kleinen Stück „*δέ*" besonders häufig ist (es findet sich zehnmal); auch in dem Petrusev.-Fragment von Akhmim ist es sehr oft zu finden (s. o. 1. 3. 6. 10. 13. 15. 18. 23. 24. 26. 27. 28. 31. 34. 35. 37. 40. 46. 50. 53. 56. 58. 59). Die Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung in dem Petrusev. ist bemerkenswerth: es giebt aber wenige Erzählungen in den synoptischen Evangelien — vom 4. Ev. zu schweigen —, die so lebendig und anschaulich vorgetragen sind wie die Perikope von der Ehebrecherin. Ferner lässt der Verf. des Petrusev. mehrmals das Präsens eintreten; s. v. 2 *κελεύει*, v. 39 *ὁρῶσιν*, v. 44 *φαίνονται*, v. 55 *ὁρῶσιν*. Ebenso schreibt der Verf. der Perikope v. 2 *παραγίγνεται*, v. 3 *ἄγουσιν*, v. 4 *λέγουσιν*. Wie aber Jener das Präsens nicht festhält, sondern mit den Tempor. wechselt, so auch dieser (v. 2: *παραγίγνεται . . . ἤρχετο*).

4) In c. 7, 53 heisst es: *ἐπορεύθησαν ἕκαστος εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ*. Zu diesen Worten giebt es bei Matth. und Marc. keine so schlagende Parallele, wie Petrusev. v. 58: *ἕκαστος ... ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ* (Luc. 2, 3: *ἐπορεύοντο πάντες ἀπογράφεσθαι, ἕκαστος εἰς τὴν ἑαυτοῦ πόλιν*, lässt sich auch vergleichen). Natürlich beweist diese Parallele für sich allein nichts. Zu *ἐπορεύθησαν ἕκαστος* vgl. Petrusev. 28: *ὁ λαὸς λέγοντες*.

5) C. 8, 2 beginnt: *Ὄρθρου δέ*; dieses Wort findet sich in

allen vier Evv. nur einmal, nämlich bei Luc. 24, 1: *τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων ὄρθρου βαθέως* (dagegen findet sich *πρωΐ* bei Matth., Marc., Joh.). Im Petrusev. lesen wir v. 50: *ὄρθρου δέ*.

6) In c. 8, 2 ist, wie so oft bei Lucas, der übertriebene Ausdruck gebraucht: „*πᾶς ὁ λαός*" sei zu Jesus in den Tempel gekommen; aber auch im Petrusev. liest man (v. 28): *ἀκούσαντες, ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη*.

7) Zu c. 8, 3: *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι* vgl. Petrusev. 28: *οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι*. Aber auch in der Perikope c. 8, 9 werden *πρεσβύτεροι* genannt.

8) Zu dem Simplex: *γυναῖκα εἰλημμένην* c. 8, 3 vgl. Petrusev. 6: *οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον*.

9) In c. 8, 4 — damit kommen wir zu einer schlagenden Parallele — heisst es, nachdem unmittelbar vorher die *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι* genannt waren: *λέγουσιν αὐτῷ ... οἱ ἱερεῖς*. „Priester" in Verbindung mit Schriftgelehrten und Pharisäern fehlen aber in den Synoptikern vollständig (Luc. 20, 1 ist *ἀρχιερεῖς* zu lesen). Dagegen finden sie sich im Petrusev. v. 25: *οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς* (gleich darauf folgen v. 28 *γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι*), und in Folge dessen auch in der Didascalia (s. oben S. 41: *οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς*, resp. *οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἱερεῖς τοῦ λαοῦ*). Die vier Ausdrücke, die das Petrusev.-Fragment im Codex von Akhmim für die jüdischen Leiter braucht (Schriftgelehrten, Pharisäer, Älteste, Priester), finden sich somit sämmtlich in der Perikope von der Ehebrecherin, und nur hier.

10) In c. 8, 5 steht das Wort *ἐκέλευσεν*. Bei Marc. fehlt es, bei Luc. findet es sich nur einmal, bei Matth. achtmal. Im Petrusev.-Fragment kommt es viermal vor (v. 2. 47. 49 mit dem Inf. wie hier, v. 14 mit *ἵνα*).

11) In c. 8, 5 findet sich das Wort *λιθάζειν*. Dieses Wort fehlt bei den Synoptikern vollständig (sie brauchen dafür *λιθοβολεῖν*, s. Matth. 21, 35; 23, 37; Marc. 12, 4; Luc. 13, 34). Im Petrusev. dagegen finden wir es v. 48: *ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι*.

12) Die nun folgende Begebenheit ist so einzigartig und wird so drastisch geschildert, dass eine Verwandtschaft mit einem so völlig andersartigen Stoff, wie die Leidens- und Auferstehungs-

geschichte ihn bietet, nicht zu Tage treten kann. Dennoch findet sich auch hier eine schlagende Parallele. C. 8, 9 heisst es: *ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο.* Dieser Gebrauch von „*οἱ Ἰουδαῖοι*" ist bei den Synoptikern bekanntlich ganz unerhört. Dagegen bildet er eine der hervorstehendsten Eigenthümlichkeiten des Petrusev.; s. v. 1: *τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας*, v. 23: *ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι*, v. 25: *τότε οἱ Ἰουδαῖοι ... ἰδόντες*, v. 48: *ὁ λαὸς τῶν Ἰουδαίων*, v. 50: *φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους*, v. 52: *μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι*, s. auch v. 6. 15. 20.

13) Es ist oben bemerkt worden, dass die Perikope von der Ehebrecherin synoptisches Gepräge trage. Daneben finden sich aber doch einige tiefer liegende Züge, die sie mit dem Johannesev. gemeinsam hat, nämlich a) das eben besprochene „*οἱ Ἰουδαῖοι*", b) das Wort „*κατηγορία*" v. 4 (fehlt bei den Synoptikern, s. aber Joh. 18, 29), c) die „*ἱερεῖς*" v. 4 (s. Joh. 1, 19: *ἀπέστειλαν πρὸς αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ... ἱερεῖς καὶ Λευείτας ἵνα ἐρωτήσωσιν αὐτόν*, auch in der Perikope sind die Priester die Fragenden; *ἐρωτᾶν* = fragen findet sich in der Perikope v. 7; in dieser Bedeutung ist es bekanntlich bei Joh. sehr häufig (16 mal), während es sich so bei Marc. nur einmal, bei Matth. dreimal und bei Luc. viermal findet), d) das Wort „*λιθάζειν*" (s. Joh. 8, 5; 10, 31. 32. 33; 11, 8), e) zu *μηκέτι ἁμάρτανε* v. 11 vgl. Joh. 5, 14: *μηκέτι ἁμάρτανε, ἵνα μὴ χεῖρον κτλ.* Für das Petrusev. aber ist es charakteristisch, dass es zwar in der Hauptsache ebenso synoptischen Typus trägt, aber dabei doch merkwürdige Berührungen mit dem Johannesev. aufweist. Also stimmt auch in dieser Hinsicht die Perikope und das Akhmimer Petrusev.-Fragment zusammen.[1])

In der hier gegebenen Tabelle der Vergleichungspunkte sind auch solche aufgenommen, die für sich allein wenig oder nichts bedeuten. Es schien mir aber geboten, eine vollständige Übersicht zu geben. Dass diese geeignet ist, die Wahrscheinlichkeit, die Perikope von der Ehebrecherin stamme aus dem Petrusev., zu bekräftigen, wird schwerlich Jemand in Abrede stellen. Das

1) Auch darauf ist hinzuweisen, dass das Fragment innerhalb des synoptischen Typus Eigenthümlichkeiten sowohl mit Matth. wie mit Luc. theilt, und dass ihm die Perikope auch hierin ähnlich ist.

Zusammentreffen der inneren Gründe mit dem wichtigen äusseren, dass die Didascalia ihre „apokryphen" Evangeliencitate aus dem Petrusev. geschöpft hat, dass sich aber unter diesen auch die Perikope von der Ehebrecherin findet, erhebt die Annahme, diese Perikope stamme aus dem Petrusev., zur höchsten Wahrscheinlichkeit.

Ein Einwurf lässt sich indessen hier vielleicht erheben. Zwei der stärksten Übereinstimmungen zwischen der Perikope und dem Akhmimer Fragment des Petrusev. finden sich nur in dem Texte der Perikope, wie ihn D bietet. Nur D hat die „*ἱερεῖς*" (v. 4) und die „*Ἰουδαῖοι*" (v. 9). Man könnte nun vermuthen, diese Worte seien nicht ursprünglich, sondern erst von D in den Text eingetragen. Allein diese Vermuthung lässt sich nicht halten; denn vergleicht man die beiden Texte, so versteht man sehr wohl, warum jene Worte getilgt, nicht aber, warum sie eingefügt worden sind. Die „*οἱ ἱερεῖς*" nach „*οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι*" erschienen nicht nur überflüssig, sondern geradezu störend, und der Satz: „*οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐξήρχοντο*" ist augenscheinlich eine Glättung gegenüber dem „*ἕκαστος δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐξήρχετο*". Meint man aber, D habe die „Juden" eingeführt, weil sie sich ähnlich in anderen Teilen des Johannesev. finden, so trifft diese Erklärung auf die „*ἱερεῖς*" nicht zu; denn diese kommen nur einmal im Joh.ev. vor (1, 19). Noch von einer anderen Seite her zeigt sich übrigens die Unwahrscheinlichkeit der Annahme des secundären Charakters des von D gebotenen Textes: auch nach dem Vulgärtext der Perikope ist in Sprache und Stil eine Verwandtschaft zwischen ihr und dem Petrusev. vorhanden; wären nun die „Priester" und „Juden" in dem Text der Perikope nicht ursprünglich, sondern willkürliche Zusätze des Schreibers von D, so hätte dieser Schreiber durch seine Zusätze zufällig den Text der Perikope dem Petrusev. noch mehr angenähert; denn die „Priester" und „Juden" sind Eigenthümlichkeiten dieses Evangeliums. Das wird Niemand für wahrscheinlich halten. Dann aber gilt, was oben ausgeführt wurde; es tritt nur noch eine sehr wichtige Beobachtung in Bezug auf den Werth des Evangelientextes, wie ihn D bietet, hinzu. Dieser von den anderen Zeugen so vielfach abweichende Text, der gewiss an einigen Stellen „wild gewachsen" ist, tritt hier in ein sehr günstiges Licht. Er hat den Text der Peri-

kope von der Ehebrecherin — wie die Vergleichung mit dem Akhmimer Fragment lehrt — treuer bewahrt, als alle übrigen (lateinischen und griechischen) Zeugen! Man hat also Grund, auch sonst auf das Zeugnis von D grösseres Gewicht zu legen, als das gewöhnlich geschieht.

Ich hoffe den Beweis geliefert zu haben, dass die Perikope von der Ehebrecherin dem Petrusev. zu vindiciren ist. Zu der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, die wir aus diesem Ev. nun kennen, der Geschichte der Umnamung des Petrus (Justin), einer Angabe über die Brüder Jesu (Origenes) und den Sprüchen und Erzählungen, die wir aus der Didascalia (vielleicht auch aus Clemens Alex., s. oben S. 42f.) dem Petrusev. zu vindiciren haben (Gottespruch bei der Taufe Jesu, Feuererscheinung bei der Taufe, einzelne Sprüche), tritt nun noch jene wichtige Erzählung. Der Archetypus des Cod. D reicht aller Wahrscheinlichkeit nach bis ins 2. Jahrh. hinauf. Damals muss ein abendländischer oder ein ins Abendland gekommener Christ — also ist die Kenntnis des Petrusev. auch dorthin gekommen (s. übrigens Justin) — die Perikope von der Ehebrecherin aus dem Petrusev. in ein Exemplar des Johannesevangeliums eingefügt haben (zunächst etwa an den Rand des Evangeliums als Glosse zu c. 8, 15: *ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε, ἐγὼ οὐ κρίνω οὐδένα*), vielleicht zur Zeit der montanistischen Streitigkeiten, als die Frage nach der Behandlung der Fleischessünden brennend wurde. Stammt aber die Perikope von der Ehebrecherin in D aus dem Petrusev., so darf die Frage wohl aufgeworfen werden, ob nicht auch die übrigen singulären Stücke, die D innerhalb der vier Evangelien bietet, auf diese Quelle zurückzuführen sind, vor allem der merkwürdige Zusatz zu Luc. 6, 4: *τῇ αὐτῇ ἡμέρᾳ θεασάμενός*[1]) *τινα ἐργαζόμενον τῷ σαββάτῳ εἶπεν αὐτῷ· ἄνθρωπε, εἰ μὲν οἶδας τί ποιεῖς, μακάριος εἶ· εἰ δὲ μὴ οἶδας, ἐπικατάρατος καὶ παραβάτης εἶ τοῦ νόμου.* Leider fehlen uns zur Zeit noch die Mittel, diese Frage zu entscheiden[2]). Aber gesichert scheint mir zu

1) S. Petrusev. v. 23: *ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν.*

2) Hingewiesen sei noch auf folgende Stellen in D: erstens zu Luc. 5, 27 bietet D den Zusatz: *καὶ παράγων εἶδεν Λευεὶ τὸν τοῦ Ἀλφαίου*, cf. Petr.-Ev. 60; zweitens zu Luc. 23, 53 D: *καὶ θέντος αὐτοῦ ἐπέθηκεν τῷ μνημείῳ λεῖθον, ὃν μόγις εἴκοσι ἐκύλιον*, cf. Petr.-Ev. 32. Der letztere Zu-

sein, dass wir in unserem Kanon ein Stück aus dem Petrusevangelium besitzen — die Perikope von der Ehebrecherin [1]).

Noch sind folgende Benutzungen unsers Evangeliums namhaft zu machen. Zu Luc. 23, 48 bietet die Versio Syr. Cureton. (ed. Baethgen): *καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον λέγοντες· οὐαὶ ἡμῖν· τί γέγονεν; οὐαὶ ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* (etwas anders lautet die Übersetzung bei Zahn, Tatian S. 216) und der Cod. Sangerm. (g[1]): „*dicentes: Vae nobis, quae facta sunt hodie propter peccata nostra; appropinquavit enim desolatio Hierusalem.*" Diese Worte sind aus dem Petrusev. v. 25 geflossen: *ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ λέγειν· οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ.* Auch Ephräm's Commentar zum Diatessaron p. 296 (Mösinger) ist zu vergleichen: „*tunc per istas tenebras eis lucidum fiebat, excidium urbis suae advenisse. venerunt, ait, iudicia dirutionis Hierosolymorum.*" Tatian selbst hat Ähnliches geboten (s. Zahn, Tatian S. 215 f.).

Zu Marc. 16, 4 hat der Bobbiensis den Zusatz: „*subito autem ad horam tertiam tenebrae diei factae sunt per totum orbem terrae, et descenderunt de caelis angeli, et surgent in claritate vivi dei, simul ascenderunt cum eo, et continuo lux facta est. tunc illae accesserunt ad monimentum et vident revolutam lapidem; fuit enim magnus nimis.*" Resch (S. 454 f.) bezieht die Worte, die fälschlich hierher verschlagen seien, auf den Bericht Matth. 27, 52, 53; aber das gilt höchstens vom ersten Satz bis „terrae", das andere ist unzweifelhaft ein schlecht überlieferter Auferstehungsbericht. Zu lesen ist vielleicht: „*et surgit in claritate et viri duo* [scil. die Engel] *simul ascenderunt cum eo.*" Dass dieser Bericht mit Petrusev. v. 36—40 zusammenhängt, scheint mir sehr wahrscheinlich.

---

satz findet sich übrigens auch im Cod. Lat. c und in der sahidischen Version.

1) Vielleicht darf man annehmen, dass die Perikope von der Ehebrecherin auch bei Papias aus dem Petr.-Ev. stammte, woher sie die Didascalia und der Interpolator des Joh.-Ev. genommen hat. Das, was Eusebius (l. c.) bemerkt hat, steht der Annahme nicht im Wege. Die Perikope kann sowohl im Hebr. als im Petrus-Ev. gestanden haben. Ist nicht vielleicht auch des Papias eigenartiger und seltsamer Bericht über das Ende des Judas dem Petrusev. entnommen?

Zu dem *ἐπέσαντο* Petrusev. v. 18 s. Pseudocypr. de montibus Sina et Sion 8: „*terra commota est . . . inludentes prostrati in faciem iacuerunt.*“

Die Didascalia ermöglicht es auch, eine Benutzung des Petrusev. in der Didache wahrscheinlich zu machen. Lagarde's Rückübersetzung jener Schrift ist bekanntlich nicht frei von Willkürlichkeiten. Er hat Manches unübersetzt gelassen, was ihm als eine Interpolation im Syrischen erschien. Eine genaue Rückübersetzung ist daher ein dringendes Bedürfniss. Einige dankenswerthe Verbesserungen hat Funk (Apostol. Constit. 1892 S. 28 ff. 65 ff.) gegeben. U. A. ist es erst durch ihn zur Kenntniss gekommen, dass es in der Didascalia heisst (I, 2): „Seid langmüthig und geduldig gemäss dem Gebot (folgt Proverb. 20, 22) und den Worten des Evangeliums: Liebet die, welche euch hassen, und betet für diejenigen, welche euch fluchen, und ihr werdet keinen Feind haben“ (Lagarde hat diese Worte nicht übersetzt). „In dem Evangelium“ sollen diese Worte stehen; sie finden sich aber in unseren Evv. nicht. Nun aber wissen wir bereits, dass „das Evangelium“ der Didascalia, wenn nicht eines der synoptischen Evv. gemeint ist, das Petrusev. ist. Also stammen jene Worte aus diesem Evangelium. Sie finden sich aber ausser in der Didascalia auch in der alten Didache, und zwar c. 1 in einer Gruppe evangelischer Stellen, die ebensoviel Verwandtschaft mit Matth. und Lucas haben, wie Verschiedenheit. Da nun die Didascalia sich ausdrücklich auf „das Evangelium“ beruft, und da nicht nachgewiesen werden kann (gegen Funk), dass sie unsere Didache benutzt hat, so ist es sehr wahrscheinlich, dass auch die Didache für ihre „apokryphen“ Evangeliencitate das Petrusev. benutzt hat. Das gilt insonderheit von den Citaten aus der Bergpredigt in c. 1: *εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμῖν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐχθρῶν ὑμῶν, νηστεύετε δὲ ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς· ποία γὰρ χάρις, ἐὰν ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς; οὐχὶ καὶ τὰ ἔθνη τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; ὑμεῖς δὲ ἀγαπᾶτε τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς, καὶ οὐχ ἕξετε ἐχθρόν . . . ἐάν τις σοι δῷ ῥάπισμα εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα, στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἔσῃ τέλειος· ἐὰν ἀγγαρεύσῃ σέ τις μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο· ἐὰν ἄρῃ τις τὸ ἱμάτιόν σου, δὸς αὐτῷ καὶ τὸν χιτῶνα· ἐὰν λάβῃ τις ἀπὸ σοῦ τὸ σόν, μὴ ἀπαίτει· οὐδὲ γὰρ δύνασαι.* Aber auch

die folgenden Verse 5 und 6 kommen noch in Betracht, die mit dem Citat, dessen Quelle bisher nicht nachgewiesen war, schliessen: *ἀλλὰ καὶ περὶ τούτου δὲ εἴρηται· Ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς τίνι δῷς.* Zu dem „*εἴρηται*" ist also vielleicht zu ergänzen „von dem Herrn im Evangelium (des Petrus)."

Vermuthen lässt sich, dass die Doketen, gegen die Ignatius polemisirt, sich auf das Petrusev. berufen haben, und dass er ihnen eben dieses Evangelium Smyrn. 3 entgegenhält, indem er schreibt: *καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με, καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον.* Die Worte: „*καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν*" brauchen nicht zum Citat zu gehören (mit Lightfoot gegen Zahn), ja diese Beziehung ist sogar unwahrscheinlich. Gehören sie aber dem Ignatius selber an, so sind sie sehr am Platze, wenn er aus dem Petrusev. citirte; denn nach diesem Ev. stellten sich wirklich die Jünger als *οἱ περὶ Πέτρον* dar, zumal in der Erscheinungsgeschichte. Aus einem apokryphen Ev. stammen die Worte jedenfalls, und für das Petrusev. fällt ausser dem Ausdruck „*οἱ περὶ Πέτρον*" ins Gewicht, dass nach dem Zeugniss des Origenes im Kerygma Petri gestanden hat: „non sum daemonium incorporeum" (de princip. praef.). Petrusev. und -Kerygma sind aber mit einander verwandt. Andererseits ist nicht zu übersehen, dass nach Hieron. (de vir. inl. 2) die Stelle aus dem Hebräerev. genommen ist. Sollten beide Evv. diese Perikope gehabt haben, ebenso wie die Perikope von der Ehebrecherin in beiden stand?

In der Academy, 24. Dec. 1892, hat J. H. Bernard auf folgende Übereinstimmungen zwischen dem Petrusev. und Cyrill von Jerusalem aufmerksam gemacht. In catech. 13, 24 heisst es: *ἐσταυρώθη τρίτην ὥραν· ἀπὸ δὲ ἕκτης ὥρας σκότος ἐγένετο ἕως ἐννάτης· ἀπὸ δὲ ἐννάτης πάλιν φῶς,* s. Petrusev. v. 22: *τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη.* In catech. 13, 25 schreibt Cyrill: *ἐν ἀζύμων γὰρ ἡμέρᾳ καὶ ἑορτῇ αἱ μὲν γυναῖκες αὐτῶν ἐκόπτοντο καὶ ἔκλαιον, ὠδυνῶντο δὲ ἀποκρυβέντες οἱ ἀπόστολοι,* s. Petrusev. v. 26: *καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα* von den Jüngern und v. 52: *εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι* von den Weibern. In catech. 13, 26 findet sich das

seltene λαχμός, wie Petrusev. v. 12. Bernard bemerkt dazu: „Cyril says: καὶ λαχμὸς περὶ τούτου γίνεται τοῖς στρατιώταις; he speaks, indeed, as if λαχμός was the word used in some familiar account of the Passion, for he cites Ps. 22, 19: διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλῆρον, and then adds, what would be a quite unnecessary comment if he only had the canonical gospels in his mind: κλῆρος δὲ ἦν ὁ λαχμός“. Allerdings nennt Cyrill das Petrusev. nicht unter den verwerflichen Büchern (s. catech. 4, 36); aber er polemisirt durchgehends gegen doketische Vorstellungen von der Kreuzigung, die verbreitet gewesen zu sein scheinen (catech. 13, 4. 37).

Diese Beobachtungen machen es wahrscheinlich, dass Cyrill das Petrusev. gekannt hat. Ganz sicher aber scheint mir die Kenntniss indess doch nicht zu sein, weil man keine Vorstellung gewinnen kann, wie sich Cyrill zu dem Buch gestellt hat. Verwarf er es als häretisch, wie man annehmen muss, warum nannte er es nicht in der Reihe der ausserkanonischen, häretischen Bücher und warum benutzte er es? Verwarf er es nicht als häretisch — wie beurtheilte er es?

Der falsche Ignatius (der mit dem Redactor der apostol. Constit. identisch ist) schreibt ad Trall. 9: τῇ παρασκευῇ τρίτῃ ὥρᾳ ἀπόφασιν ἐδέξατο παρὰ τοῦ Πιλάτου, συγχωρήσαντος τοῦ πατρός· ἕκτῃ ὥρᾳ ἐσταυρώθη· ἐννάτῃ ἀπέπνευσεν· πρὸ ἡλίου δύσεως ἐτάφη. τὸ σάββατον ὑπὸ γῆν μένει ἐν τῷ μνημείῳ, ᾧ ἀπέθετο αὐτὸν Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθείας. ἐπιφωσκούσης κυριακῆς ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν. Hier scheint mir die Abhängigkeit vom Petrusev. wahrscheinlich (s. v. 15. 22. 23. 35: τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή).

Im „Expositor“ 1893 Jan. hat Murray zu zeigen versucht, dass Origenes in seinem Commentar zum Matth. nicht nur an der einzigen Stelle, wo er das Petrus-Ev. ausdrücklich genannt hat (s. oben S. 3), sondern auch sonst benutzt hat. An drei Stellen scheint mir der Beweis wirklich erbracht zu sein, nämlich 1) Comment. ser. in Matth. 124 (Lommatzsch V, 39): „*Et ipse (Pilatus) quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt, dicentes: sanguis eius super nos et super filios nostros*“; vgl. z. d. St. Petr.-Ev. v. 1. Origenes lehrt, dass dort „μὴ βουληθέντων“

zu lesen ist. 2) L. c. § 140: „*Jesus oravit patrem et exauditus est, et statim ut clamavit ad patrem receptus est*", vgl. das ἀνελήφθη Pet.-Ev. 19. 3) Spricht an derselben Stelle Origenes so, dass er v. 14 unsres Ev.'s gekannt zu haben scheint. Die übrigen Parallelen, die Murray angeführt hat (zu v. 15. 16. 21 etc.), scheinen mir minder schlagend.

Excurse.

1) Durch die starke Interpunktion nach κριτῶν αὐτοῦ und die Einschiebung eines μὴ vor βουληθέντων (der Codex lässt für dieses μὴ Raum und Origenes bezeugt es) ist Vers 1 befriedigend hergestellt. Pilatus wünscht und erwartet, dass die Juden sich auch die Hände waschen; allein sie thun es nicht, und da hebt er die Sitzung auf.

2) Zu v. 1—5] Vor diesen Worten muss das gestanden haben, was die Didascalia (s. oben S. 41) bietet: Ὁ μὲν ἀλλόφυλος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν· ἀθῶός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε· ὁ δὲ Ἰσραὴλ ἐπεβόησε· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν· τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς κτλ. Die Situationen, die nun folgen, sind nur dann nicht undurchsichtig und verworren, wenn man annimmt, dass das ἀνέστη Πειλᾶτος bedeutet: „er erhob sich und ging fort" (also wie Marc. 10, 1: ἀναστὰς ἔρχεται) oder: „die Anderen gingen fort." Man hat dann anzunehmen, dass nach v. 1 Pilatus, Herodes und „die Richter" zusammen waren, nach v. 2 gehen sie auseinander, desshalb schickt Pilatus v. 4 sein Gesuch an Herodes. Dass Pilatus entlastet und alle Schuld auf Herodes resp. die Juden geschoben werden soll, ist offenbar. Diese Erzählung ist tendenziös und secundär.

3) V. 5 und v. 58] Die Worte: ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, liessen sich nur dann mit der synoptischen Berechnung vereinigen, wenn man übersetzen dürfte: „vor Ablauf des ersten Tags der süssen Brode." Dass dies unmöglich ist, leuchtet ein. Aber auch dann bliebe noch eine Differenz mit den Synoptikern im Sprachgebrauch. Diese bezeichnen nämlich den ganzen Tag, an dessen Abend das Passah gegessen wurde, ungenau bereits als πρώτη τῶν ἀζύμων (s. Matth. 26, 17 u.

Marc. 14, 12, auch Luc. 22, 7, Holtzmann, Synoptiker S. 272. 275). Nähme man an, dass das Petrusev. diesem Sprachgebrauch folgt, so wäre Jesus nach ihm sogar schon am 13. Nisan gekreuzigt worden. Allein diese Annahme ist keineswegs gefordert; vielmehr muss man voraussetzen, dass der Verf. dem älteren Sprachgebrauch folgt, nach dem nur die Tage vom 15. bis 21. Nisan zum Fest der ἄζυμα gehören. Die Verurtheilung und Kreuzigung Jesu hat nach ihm also, wie nach Johannes, am 14. Nisan stattgefunden. — Die τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων (v. 58) ist also der 21. Nisan. Bis dahin hat nach dem Verf. eine Christophanie überhaupt noch nicht stattgefunden. Das ist von höchster Wichtigkeit; er kennt keine Christuserscheinung am Ostersonntag, sondern berichtet nur über das leere Grab und die Engelerscheinung. Auch Paulus sagt bekanntlich nicht, dass Jesus dem Petrus am Ostersonntag erschienen sei. Somit haben wir an diesem wichtigen Punkt in dem Petrusev. eine Überlieferung zu erkennen, die älter ist als Matth., Marcus, Lucas und Johannes; es ist neben Paulus unsere beste Quelle. Wann der Herr dem Petrus erschienen ist, ist nicht gesagt; aber jedenfalls nicht schon am 21. Nisan; denn an diesem Tage kehrten die Jünger erst nach Galiläa zurück.

Dem gegenüber hat Lods in seiner Ausgabe (p. 24) die scharfsinnige Hypothese aufgestellt, der Verf. des Petrusev. habe, jüdischer Gebräuche völlig unkundig, sich das jüdische Fest der Ungesäuerten nach dem christlichen Osterfest, also als ein Fest von drei Tagen gedacht, die τελευταία ἡμέρα (v. 58) sei der v. 57 vorausgesetzte Tag, also der Ostertag selbst. Für diese Hypothese spricht, 1) dass v. 58 so an v. 57 angeschlossen ist, dass die Annahme, es handle sich um denselben Tag, in der That nahe liegt, 2) dass die Erscheinungen Jesu dann am Ostertag selbst begonnen haben können, 3) dass das ἐνηστεύομεν v. 27 dann einen prägnanten Sinn erhält (der Verf. dachte an das Ostersonnabendsfasten der Christen und übertrug es auf die Jünger). Allein die Hypothese scheint mir doch abgelehnt werden zu müssen: denn 1) setzt sie eine unglaubliche Ignoranz des Verf. des Evangeliums voraus, 2) braucht v. 58 nicht nothwendig denselben Tag zu bezeichnen wie v. 57, 3) stimmt die Rechnung nicht; denn der Ostersonntag wäre nach dem Verf.

gar nicht der dritte Tag der Ungesäuerten, sondern der zweite Tag (die *μία τῶν ἀζύμων* ist nach v. 5 fraglos der Freitag Abend um 6 Uhr beginnende Tag; er hätte also nur zwei Festtage angenommen), 4) eine Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern am Ostersonntag ist auf diesem Wege doch nicht zu erreichen; denn der Verf. würde nur sagen, dass die Jünger am Ostersonntag in ihre Heimath, Galiläa, gegangen sind. Sie können doch nicht noch an demselben Tage dort angelangt und zum See Genezareth gegangen sein. Die monströse Unkenntniss aber, er habe sich die Entfernung Galiläa's und jenes Sees von Jerusalem als einen Spaziergang vorgestellt, darf man ihm ohne Noth nicht aufbürden.

4) V. 6. 7] Ich habe oben gezeigt, dass die Verse 6 und 7 (bes. nach der Correctur: *σύρωμεν*) eine so schlagende Parallele bei Justin besitzen, dass die Benutzung unseres Ev. durch Justin sehr wahrscheinlich ist. Ich glaube noch einen Schritt weiter gehen und *σύρωμεν* in übertragenem Sinn = *διασύρωμεν* (welches Justin l. c. braucht) fassen zu müssen. Allerdings weiss ich kein Beispiel dieses Gebrauchs von *σύρειν*, und auch meine philologischen Herrn Collegen konnten mir nicht helfen. Allein der Zusammenhang und Justin's Zeugniss scheinen mir diese Bedeutung zu fordern. Denn nur wenn *σύρειν* hier = „zerren", „verhöhnen" ist, wird der Zusammenhang von v. 6 u. vv. 7—9 befriedigend.—Westcott hat mich freundlichst darauf aufmerksam gemacht, dass eine Stelle im Johannesev. (19, 13, s. übrigens bereits Holtzmann z. d. St.) durch v. 7 Licht empfängt. Die meisten Ausleger haben in den Worten: *ὁ οὖν Πειλᾶτος ἀκούσας τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος εἰς τόπον λεγόμενον Λιθόστρωτον, Ἑβραϊστὶ δὲ Γαββαθά ... καὶ λέγει τοῖς Ἰουδαίοις· Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*, das „*ἐκάθισεν*" intransitiv verstanden. Allein vergleicht man Justin, Apol. I, 35: *διασύροντες αὐτὸν ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος κτλ.*, sowie unsere Stelle: *ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες ... ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως*, bedenkt man ferner, dass das johanneische: *Ἴδε ὁ βασιλεὺς ὑμῶν*, erst sein Acumen erhält, wenn Jesus auf dem Richtstuhl sitzend ausgestellt wurde, erwägt man endlich, dass nach Johann. noch zweimal etwas, was die Kriegsknechte (die Juden?) nach dem Petrusev. thun [— um den Pilatus zu entlasten —], dem Pilatus selbst beige-

legt wird (Petrusev. v. 9: *καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον,* vgl. Joh. 19, 1: *ἔλαβεν ὁ Πειλᾶτος τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐμαστίγωσεν.* Petrusev. v. 11: *ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ,* vgl. Joh. 19, 19: *ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πειλᾶτος κτλ.*) — so wird man schwerlich daran zweifeln können, dass Johannes „*ἐκάθισεν*" transitiv verstanden wissen wollte.

5) Zu v. 10] Von v. Gebhardt wurde ich (auch Andere haben dieselbe Conjectur gemacht) darauf hingewiesen, dass in dem handschriftlichen (?) *ἐσιωπάσας* „*ἐσιώπα ὡς*" steckt. Die Annahme ist m. E. evident; es heisst dann: „*αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδὲν* (vielleicht ist *μηδένα* zu lesen, doch ist *μηδὲν* erträglich) *πόνον ἔχων.*" Diese Correctur ist von hoher Bedeutung; denn das Doketische wird dadurch sehr abgemildert, ja man kann nun fragen, ob die Worte nicht ganz harmlos gesagt sind. Die Verschreibung (resp. Verlesung) *ω* = *σα* ist leicht; Blass zeigt zudem richtig, dass auch in v. 15 eine solche anzunehmen und das überlieferte *ἠγώνισαν* in *ἠγωνίων* (nicht in *ἠγωνίασαν*) zu corrigiren ist: *ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων.*

6) Zu v. 17] Ich beziehe *αὐτῶν* auf *κεφαλῆς* und nicht auf *τὰ ἁμαρτήματα.* Unter „*κεφαλή*" ist natürlich nicht Christus gemeint, sondern es ist die bekannte Redensart; „*κεφαλῶν*" war nicht nothwendig. Zur Sache s. Joh. 19, 28f. — Duhm wirft in einem Briefe die Frage auf, ob nicht 15ᵇ—17 ein späterer Einsatz ist. Allerdings stören die Verse den Zusammenhang. Doch wage ich auf diese Beobachtung hin nicht, die Verse auszumerzen.

7) Zu v. 18] Die Form *ἐπέσαντο* ist allerdings ungewöhnlich; Diels hat sie aus Polyaen belegen wollen, aber Blass beanstandet die Lesung dort. Die Sache wird durch Pseudocypr., de montibus Sina et Sion 8 bestätigt. Ebendesshalb möchte ich die Gebhardt'sche Conjectur „*ἔπαισαν*" nicht gutheissen. Sie empfiehlt sich auch darum nicht, weil nach dem Eintritt der Finsterniss der Erzähler schwerlich mehr vom Spotten der Juden berichtet haben wird, und weil das *ἐπέσαντο* trefflich zu dem *περιήρχοντο μετὰ λύχνων* passt. Ist die Form unhaltbar (Blass), so ist *ἔπεσάν τε* oder *πεσοῦνται* (v. *νομίζοντες* abhängig) zu lesen.

8) Zu v. 19] Zu diesem Verse haben mir Wellhausen, Nestle und Deissmann geschrieben. Der Letztere bemerkt:

Nach F. Field II, 117 lautet Psalm 22, 2 bei Aquila: „*ἰσχυρέ μου, ἰσχυρέ μου* ...“, wozu Field bemerkt: „Sic Mss. et Euseb., Demonstr. p. 494, qui addit: *τὸ δ' ἀκριβές ἐστιν ἰσχύς μου, ἰσχύς μου.*“ Nehem. 5, 5 geben unsere LXXHdschr. das Wort אֵל durch *δύναμις* wieder. Die Nehemiastelle zeigt, dass man auch sonst אֵל durch *δύναμις* wiedergab. אֵל heisst ja auch „der Starke“ „der Held“, und in einer bestimmten Redensart wohl auch „Stärke“, „Gewalt“. Daher wird von den LXX Genes. 31, 29 die hebräische Vorlage durch *ἰσχύει ἡ χείρ μου* und Deut. 28, 32 durch *οὐκ ἰσχύσει ἡ χείρ σου* wiedergegeben. An der Stelle Mich. 2, 1 dagegen haben die LXX diese Bedeutung des אֵל nicht erkannt, vielmehr, das Wort mit אֵל Gott verwechselnd, übersetzt: *οὐκ ἦραν πρὸς τὸν θεὸν χεῖρας αὐτῶν.* Die Übersetzung des Aquila *ψ* 22, 2 ist durch die umgekehrte Verwechselung entstanden: er übersetzte אֵל statt mit „Gott“ mit „Stärke“. Nach alledem geben sich für die Fassung des Herrnworts im Ev. Petri folgende Möglichkeiten: Entweder der Evangelist citierte das Psalmwort frei nach Aquila [??] oder er übersetzte, unabhängig von einem Vorgänger, das *ἠλεί* durch *δύναμίς μου,* was, wie die beigebrachten LXXStellen zeigen, ebenfalls sehr nahe lag. Im letzteren Fall kann er das *δύναμις* ganz unbefangen gesetzt haben, oder er hat, um das Odium der Gottverlassenheit Jesu zu tilgen, das *ἠλεί* mit Bewusstsein missverstanden.“ Das Letztere war immer meine Meinung. Dass der Verf. unbefangen „*δύναμίς μου*“ eingesetzt habe, ist ganz unwahrscheinlich. — Wellhausen macht darauf aufmerksam, dass Aquila z. B. auch Isa. 9, 5 אֵל durch *ἰσχυρός* wiedergegeben hat. Nestle verweist auf Lagarde, Übersicht über die ... Bildung der Nomina (Abh. d. K. Gesellsch. d. Wissensch. 35. Bd. 1889) S. 165, wo die Bemerkung des Epiphanius über *ἠλξαι*: „*διὰ τὸ ἢλ* [scrib. *ἢλ*] *καλεῖσθαι δύναμιν*“ besprochen ist. „Ebendort citirt Lagarde Theodoret IV p. 392 *τὸ δὲ ηλ ψιλούμενον μὲν καὶ αὐτὸ δηλοῖ τὸν θεόν, δασυνόμενον δὲ τὸν ἰσχυρόν.* Der Verf. des Petrusev. hat *ἡλι*, nicht *ἠλι* gelesen und als חֵילִי statt אֵלִי gedeutet.“ (aber s. Justin., Dial. 125: *τὸ δὲ ἢλ δύναμις.*) — Leider ist der Satz zu abrupt, um auf den theologischen Standpunkt des Verf.'s einen Schluss zuzulassen (abgesehen davon, dass er den Ausdruck der Gottverlassenheit vermeiden wollte). Soll man an Luc. 1, 35: *πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει*

σοι, denken und annehmen, der Verf. meine, diese Kraft habe Jesum nun verlassen (s. auch Act. 8, 10: *οὗτός ἐστιν ἡ Δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη Μεγάλη*)? oder stellte er sich „die Kraft“ als den *ἄνω Χριστός* vor, oder ist der Ausdruck harmloser zu nehmen und nach Marc. 14, 62 zu deuten: *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως* = Gott? Gegen letzteres spricht, dass er gleich darauf den Ausdruck „*ἀνελήφθη*“ gewählt hat, der später für die Himmelfahrt fast term. techn. geworden ist. Zu v. 19 (Weglassung des *λεμα* in der Übersetzung) schreibt mir Prof. Nestle freundlichst: „lĕmâ bedeutet im Syrischen nicht warum, sondern dient einfach zur Einführung der Frage, zumal einer solchen, auf die man eine negative Antwort erwartet, ein griechisches *μή*, *μήτι* (s. Duval, Gramm. Syr. § 383). Warum heisst im Syrischen lĕmânâ. So wenig empfindet ein syrisches Ohr in *λεμα* noch die Frage nach dem Grunde, dass die syrische Bibelübersetzung sowohl Mt. 27 als Mrc. 15, 34 auch da, wo sie nicht übersetzt, sondern nur umschreibt, *λεμα* durch lĕmânâ ersetzt hat, durch dieselbe Partikel, die Mrc. 15, 34 *εἰς τί*, *ψ* 22, 1 לָמָּה vertritt. Darnach scheint mir klar, dass im Ev. Petri der Satz nicht als Aussage, sondern wie das *ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις* als Frage zu fassen ist. Aber noch ein Weiteres scheint mir aus dem Vorstehenden hervorzugehen: dass nämlich die Vorlage des Petrusev. schon griechisch und nicht mehr aramäisch war, dass sie aber das Wort „eli eli lema sabaktani“ noch ohne die griechische Übersetzung bot. Ohne dieselbe hat — was in Tischendorf's Octava nicht bemerkt ist — auch das Evang. Hierosolymit. Mtth. 27, 46. Der Cureton'sche Syrer fehlt leider zu dieser Stelle des Mtth. u. Marc.“ Diese Mittheilung scheint mir der Erwägung sehr würdig.

9) Zu v. 26] *Ἑταῖρος* kommt im N. T. nur bei Matth. vor. Nach 26, 50 hat Jesus den Ischarioth so angeredet: *Ἑταῖρε, ἐφ' ὃ πάρει* (*Ἑταῖρος οὐ πάντως φίλος· ἑταῖροι δὲ ἰδίως οἱ καὶ τῇ ἡλικίᾳ παραπλησίως ἔχοντες καὶ ἐν συνηθείᾳ πολὺν χρόνον γεγονότες*. Ammon.).

10) Zu v. 31] „Petronius“. Zu der Erwähnung dieses Namens, der sich sonst in keinem anderen Evangelium findet, vgl. den Malchus Joh. 19, 10, Simon den Aussätzigen Matth. 26, 6, Marc. 14, 3, das Gabbatha Joh. 19, 3 (u. manches Andere bei Joh.),

den Alexander und Rufus Marc. 15, 21 — aber diese Angaben sind wohl alle zuverlässig —; unzuverlässig, wie unser Petronius, sind die Namen der beiden Schächer. Im Cod. Colbert. heissen sie Zoathan und Chammatha (Zoatham und Camma), in den Act. Pilati Gestas und Dysmas (Demas). Der Hauptmann, der beim Kreuze stand, heisst in späteren Legenden Longinus (Acta Pilati, rec. B p. 309 Tischendorf[2]); nach Anderen ist dies der Name des Kriegsknechts, der den Herrn in die Seite stiess.

11) Zu v. 35 u. 50] Es ist eine Eigenthümlichkeit unseres Evangeliums im Vergleich mit den anderen, dass es den term. techn. „*ἡ κυριακή*" bietet. Derselbe ist als term. techn. für die letzte Zeit Domitian's durch die Offenbarung Joh. (1, 10: *ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ*) sicher gestellt. Paulus (I Cor. 16, 2) setzt bereits die Sonntagsfeier voraus, hat aber den termin. noch nicht (*κατὰ μίαν σαββάτου ἕκαστος ὑμῶν παρ' ἑαυτῷ τιθέτω*). Derselbe Thatbestand liegt Act. 20, 7 vor (*ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν*), sowie Barnab. 15, 9 (*διὸ καὶ ἄγομεν τὴν ἡμέραν τὴν ὀγδόην εἰς εὐφροσύνην, ἐν ᾗ καὶ ὁ Ἰησοῦς ἀνέστη ἐκ νεκρῶν*). Plinius in der bekannten Epistel bietet nur „stato die". Die ältesten Zeugnisse nach der Offenbarung Joh. bieten Ignatius (ad Magn. 9, 1; *μηκέτι σαββατίζοντες, ἀλλὰ κατὰ κυριακὴν ζῶντες, ἐν ᾗ καὶ ἡ ζωὴ ἡμῶν ἀνέτειλεν*) und der Verf. der Didache (14, 1: *κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον*). Melito von Sardes hat ein Buch *περὶ κυριακῆς* geschrieben. Bei Justin findet man den Ausdruck nicht, weil er an Heiden, resp. Juden schreibt. Dieses „*κυριακή*" in unserem Ev. bietet m. E. ein gewisses Argument, mit der Abfassung desselben nicht über die Zeit Domitian's hinaufzugehen. Doch wird das schwerlich Jemandem einfallen.

12) Zu v. 36] Nestle versteht unter den beiden Männern Moses und Elias, und auch Duhm ist zu dieser Annahme geneigt. In der That werden sie nirgends als Engel bezeichnet, und die Parallelen in der Verklärungsgeschichte und in den Überlieferungen des Judenthums überhaupt fallen schwer ins Gewicht. Ich neige mich daher auch dieser Deutung zu; der Codex Bobb. (s. oben S. 57) hat freilich Engel verstanden. Blass denkt an *καὶ α[ὐτῶ]ν οἱ.*

13) Zu v. 40] Lodz in der Ztschr. „Le Temoignage" 3. Dec. 1892 Nr. 49 liest für das handschriftliche(?) *τὸν δὲ χεῖρα τῷ του-*

μένου unzweifelhaft richtig *τοῦ δὲ χειραγωγουμένου* (so auch Schenkl und Robinson), so dass der Satz lautet: *καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς.* Zur Sache bemerke ich, dass diese phantastische, aber nicht unpoetische Schilderung den Ausgangspunkt gebildet haben kann für die grotesken elkesaitischen Phantasieen, die wiederum auf Muhammed von Einfluss gewesen sind (Hippol., Philos. IX, 13 p. 462), über das Offenbarungsbuch, welches Elksai erhalten haben will *ὑπὸ ἀγγέλου, οὗ τὸ ὕψος σχοίνων κδ' ..., τὸ δὲ πλάτος αὐτοῦ σχοίνων δ', καὶ ἀπὸ ὤμου εἰς ὦμον σχοίνων ς', τὰ δὲ ἴχνη τῶν ποδῶν αὐτοῦ ἐπὶ μῆκος σχοίνων γ' ἡμίσους, ἃ γίνεται μίλια δεκατέσσαρα, τὸ δὲ πλάτος σχοίνου ἑνὸς ἡμίσους, τὸ δὲ ὕψος ἡμισχοινίου. εἶναι δὲ σὺν αὐτῷ καὶ θήλειαν, ἧς τὰ μέτρα κατὰ τὰ προειρημένα εἶναι λέγει· καὶ τὸν μὲν ἄρσενα υἱὸν εἶναι τοῦ θεοῦ, τὴν δὲ θήλειαν καλεῖσθαι ἅγιον πνεῦμα*). Sollte an der Angabe Theodoret's, dass die Nazaräer das Petrusev. gebrauchen, etwas Wahres sein, so wird auch die Möglichkeit der Abhängigkeit der Elkesaiten wahrscheinlicher. — Das Wort *χειραγωγεῖν* kommt im N. T. nur in den Act. vor (9, 8; 22, 11; cf. 13, 11). Zu v. 40 schreibt mir Duhm: „Vielleicht schildert der jetzt sehr grotesk aussehende 40. V. ursprünglich die Auffahrt; während die Köpfe der Zwei erst den Himmel berühren, dringt bereits der Oberkörper Christi in den Himmel ein. In diesem Augenblick wird er empfangen mit der Frage, ob er die Parusie auch der Unterwelt angekündigt habe, und man hört die Antwort des schon halb Unsichtbaren. V. 40 bestände dann aus zwei hebräischen Zustandsätzen und wäre mit v. 41 enger zu verbinden: „Wie nun die Häupter der Beiden bis zum Himmel kamen und das Haupt des Gekreuzigten über die Himmel sich erhob, u. s. w.““ Dass die Himmelfahrt als sich unmittelbar an die Auferstehung anschliessend gedacht ist, folgt aus v. 56. Räthselhaft bleibt nur das *ἀνελήφθη* v. 19. Für die Erklärung Duhm's spricht ausserdem noch die Parallele in dem Zusatz des Codex Bobbiensis (s. oben S. 57): „*et descenderunt de caelis angeli, et surgit in claritate et viri duo simul ascenderunt cum eo*“.

14) Zu v. 41. 42] Durch Blass, Hartel und Burkitt sind diese Verse hergestellt. Meine frühere Zustimmung zu Preu-

schen's auf I Pet. 3, 19 f. fussender verlockender Conjectur „ἐκήρυξας ὑπακοήν“, ziehe ich zurück, weil der überlieferte Text einen guten Sinn giebt (ob man ὑπακοή oder ὑπακοῇ liest, ist gleichgültig) und man nicht ohne Noth ändern soll. Jedenfalls ist hier die „Höllenfahrt“ gemeint, und wir haben somit an unserem Evangelium das erste Evangelium, welches diese erwähnt und es uns an seinem Theile deutlich macht, wie sich der Glaube an eine Predigt Christi in der Unterwelt so frühe in der Christenheit verbreitet hat. Schwerlich aber ist hier an eine Predigt zum Gericht zu denken (eine solche ist nicht einmal I Pet. 3, 19 f. ganz sicher, jedoch überwiegend wahrscheinlich: *ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι, ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πυρευθεὶς ἐκήρυξεν, ἀπειθήσασίν ποτε κτλ.*). Eine Predigt zum Heil ist vielmehr anzunehmen; dies folgt m. E. 1) aus dem Worte „*κοιμωμένοις*“, welches sich nicht wohl auf gefangen gehaltene Sünder beziehen kann, 2) aus den ältesten christlichen Parallelen, die sämmtlich eine Heilspredigt enthalten. Ich will nur einige anführen: a) In Justin's A. T. stand im prophetischen Buch des Jeremias folgende Stelle, von der er behauptet, die Juden hätten sie absichtlich getilgt (Dial. 72: *καὶ ἀπὸ τῶν λόγων τοῦ αὐτοῦ Ἱερεμίου ὁμοίως ταῦτα περιέκοψαν* — Die Stelle ist in Wahrheit ein willkürlicher Zusatz): *Ἐμνήσθη δὲ κύριος ὁ θεὸς ἅγιος Ἰσραὴλ τῶν νεκρῶν αὐτοῦ, τῶν κεκοιμημένων εἰς γῆν χώματος, καὶ κατέβη πρὸς αὐτοὺς εὐαγγελίσασθαι αὐτοῖς τὸ σωτήριον αὐτοῦ.* Eben diese Stelle citirt Irenäus fünfmal u. zwar III, 20, 4 als jesajanisch, IV, 22, 1 als jeremianisch, s. IV, 33, 1. 12 u. V, 31, 1. — b) Hermas schreibt Sim. IX, 16: *Οὗτοι οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ διδάσκαλοι οἱ κηρύξαντες τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, κοιμηθέντες ἐν δυνάμει καὶ πίστει τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ἐκήρυξαν καὶ τοῖς προκεκοιμημένοις, καὶ αὐτοὶ ἔδωκαν αὐτοῖς τὴν σφραγῖδα τοῦ κηρύγματος.* — c) Nach Marcion stieg Jesus zum Heile in die Unterwelt (s. Iren. I, 27, 3). — d) Hippolyt de antichr. 45 schreibt von Johannes dem Täufer: *Προέφθασε καὶ τοῖς ἐν ᾅδου εὐαγγελίσασθαι, ἀναιρεθεὶς ὑπὸ Ἡρώδου πρόδρομος γενόμενος ἐκεῖ, σημαίνειν μέλλων κἀκεῖσε κατελεύσεσθαι τὸν σωτῆρα λυτρούμενον τὰς ἁγίων ψυχὰς ἐκ χειρὸς θανάτου.* — Das Zusammentreffen des I Petrusbriefs und des Petrus-Ev. in Bezug auf die „Höllen-

fahrt“ ist immerhin merkwürdig, wenn auch im Brief der Zweck derselben vielleicht anders vorgestellt ist. Hier mag man sich erinnern, dass in der Didascalia das Wort: „*ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*“ als Herrnwort eingeführt ist. Es findet sich aber auch im I Petrusbrief (4, 8). Damit ist eine zweite Beziehung zwischen Brief und Evangelium gefunden; denn die Didascalia benutzte das Petrusev. — Sehr auffallend ist in v. 42, dass die Antwort „*ἀπὸ τοῦ σταυροῦ*“ und nicht von dem verklärten Gekreuzigten selbst erfolgt, und ebenso auffallend sind (v. 39[c]) die Worte: *καὶ σταυρὸν ἀκολοθοῦντα αὐτοῖς*. Duhm, ein hebräisches Original annehmend, vermuthet, dass der Übersetzer צלוב, das sowohl „Kreuz“ wie „Gekreuzigter“ bedeuten kann, falsch verstanden hat, und dass zu übersetzen ist v. 39: „sie sahen, wie drei Männer aus dem Grabe hervorkamen, und die zwei den einen aufrichteten und der Gekreuzigte ihnen folgte“ und v. 42: „und Antwort wurde gehört von dem Gekreuzigten: Ja“ (dazu die Bemerkung Duhms: „Ich habe allerdings das erste Mal zu dem צ׳ den Artikel hinzugefügt, den der Grieche vermuthlich desswegen wegliess, weil er צ׳ als *σταυρός* verstand und das Kreuz in diesem Zusammenhang ja eine noch nicht vorgestellte Grösse war. Bei einem aramäischen Urtext wäre die Sache noch einfacher“). Gegen diese scharfsinnige Vermuthung spricht, dass die Worte „der Gekreuzigte folgte den beiden anderen“ nicht passend erscheinen.

15) Zu v. 50] Dieser Vers enthält eine crux, mag man nun das *οὐκ* vor *ἐποίησεν* streichen oder nicht. Lässt man es stehen, so empfiehlt es sich mit Preuschen die Worte von *φοβουμένη* bis *ἀγαπωμένοις αὐταῖς* als Parenthese zu fassen: „Am Sonntagmorgen nahm Maria Magdalena — aus Furcht vor den Juden, da sie vor Zorn brannten, that sie nicht am Grabe des Herrn, was die Weiber gewohnt sind zu thun — ihre Freundinnen mit sich und ging zum Grabe.“ Aber abgesehen von der Schwerfälligkeit des Satzes erwartet man statt *ἐποίησεν* das Plusquamperfectum. Streicht man das *οὐκ*, so wird das „*φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους*“ . . . (*ἐποίησεν*) sinnlos oder nahezu sinnlos. Wie mir scheint, kommt hier aus v. 52 Hülfe, wo die Weiber sprechen: *εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κτλ.* Diese Worte scheinen in v. 50 ausgefallen zu sein. Es wäre also zu lesen: *φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφ-*

λέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, ἐν τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ὁ κύριος οὐκ ἐποίησεν κτλ. und dabei die Parenthese, wie Preuschen sie vorgeschlagen, zu setzen. Blass will ὅτι vor *φοβουμένη* einschieben, Robinson ἥτις.

16) Zu v. 60] Die Erscheinung des Herrn vor Petrus, die man nach dem Schlussvers unseres Bruchstückes erwartet, wird von Paulus als die erste bezeugt und findet sich ausserdem noch bei Schahrastani (Religionsparteien, ed. Haarbrücker I S. 261): „Aber nachdem er getödtet und gekreuzigt war, kam er herab [also war er schon in den Himmel aufgefahren, wie im Petrusev.], und es sah ihn Simon Kephas, u. s. w.“ Es folgt eine Bemerkung, dass Paulus das Werk des Petrus getrübt habe.

17) Zum Stil und zur Sprache des Petrusev.] Eine besonders in die Augen springende Eigenthümlichkeit des Evangeliums sind die vielen in directer Rede gegebenen Sätze. Nicht weniger als 17 sind in dem Fragment zu zählen (v. 2 u. 5 Reden des Herodes, v. 6. 7 u. 9 Reden der Soldaten, v. 13 des Schächers, v. 19 des Herrn, v. 25 der Juden, Presbyter und Priester, v. 28 des Volks, v. 30 der Ältesten, v. 41 Gottes, v. 42 vom Kreuze her, v. 45 der Grabeswächter, v. 46 des Pilatus, v. 48 der Ältesten etc., v. 52 ff. der Weiber, v. 56 des Engels.) Dieses Streben nach Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Erzählung tritt auch v. 8 u. 16 hervor (*καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον — καί τις αὐτῶν εἶπεν· ποτίσατε κτλ.*), wo die kanonischen Evv. anders erzählen. Man vgl. ferner den Eintritt des Präsens in v. 2 (*κελεύει*), v. 39 (*ὁρῶσιν*), v. 44 (*φαίνονται*), v. 55 (*ὁρῶσιν*). „*Τότε*“ findet sich fünfmal (2. 21. 22. 25. 57). Die Anknüpfung der Sätze geschieht gewöhnlich, wie in den kanonischen Evv. mit „*καί*“ und „*δέ*“ (*γάρ*: 5. (15). 26. 38. 48. 54. 56; *οὖν*: 38. 43. 49). Fünfmal findet sich auch der Genet. absol. (1. 35. 39. 44. 48); Participialconstructionen sind sehr häufig (man vgl. nur die ersten 14 Verse). An drei Stellen (15. 23. 50) ist *ἐπειδή* gebraucht, welches in den kanonischen Schriften nur bei Luc. sich findet und auch dort nur ein- oder zweimal (7, 1; 11, 6). Unser Ev. ist durchaus in dem hebraisirenden historischen Stil der synoptischen Evangelien geschrieben (der Unterschied zwischen der knappen Erzählung der Leidensgeschichte und der ausführlichen Auferstehungsgeschichte ist auffallend); aber, wenn ich nicht irre, hebraisirt es weniger als Matth. und Marc. und steht etwa

mit Luc. auf einer Stufe (Hebraismen sind z. B. v. 9: *ταύτῃ τῇ τιμῇ ἐτιμήσαμεν*, v. 35: *ἀνὰ δύο δύο*, v. 51: *ὅπου ἦν τεθείς*). Die Erzählungskunst des Verf. ist keine geringe, wie namentlich aus dem Abschnitt hervorgeht, wo er am selbständigsten gearbeitet hat — der Auferstehungsgeschichte. Auch sein poetisches Talent ist bedeutend. Es ist ein urchristlicher Didaskalos *ἀποστολικοῦ χαρίσματος*, der hier spricht. Dass das Evangelium so, wie es uns vorliegt, aus dem Hebräischen übersetzt ist, dafür habe ich keine Anhaltspunkte gefunden. Die zahlreichen Participialconstructionen und das „*ἡ κυριακή*“ scheinen mir sogar direct dagegen zu sprechen. Aber andererseits lehrt ein Vergleich mit den kanonischen Evv., dass man auch von unserem Ev. aus auf hebräische Quellen der evangelischen Geschichte mit Sicherheit geführt wird. Ich habe bereits oben S. 36 in der Anmerkung auf einige Verse aufmerksam gemacht und will hier eine Zusammenstellung geben:

v. 1 Petrusev. *νίψασθαι*, Matth. *ἀπονίψασθαι*.
v. 3 „ *αἰτεῖν*, Matth. Marc. Luc. *αἰτεῖσθαι*.
v. 7. „ u. Marc. *πορφύραν*, Matth. *χλαμύδα κοκκίνην*, Luc. *ἐσθῆτα λαμπράν*, Joh. *ἱμάτιον πορφυροῦν*.
v. 7. „ u. Luc., Joh. *περιέβαλλον*, Marc. *ἐνδιδύσκουσιν*, Matth. *περιέθηκαν*.
v. 7. „ *ἐπὶ καθέδραν κρίσεως*, Joh. (Justin) *ἐπὶ βήματος*.
v. 7. „ *δικαίως κρῖνε βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ*, Joh. *χαῖρε ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*.
v. 8. „ *ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον*, Marc. *πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον*, Matth. Joh. *πλέξαντες στέφανον ἐξ ἀκανθῶν* (Joh. 19, 5: *ἀκάνθινον στέφανον*).
v. 8. „ *ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου*, Matth. *ἐπέθηκαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ*, Joh. *ἐπέθηκαν αὐτοῦ τῇ κεφαλῇ*, Marc. *περιτιθέασιν αὐτῷ*.
v. 9. „ *ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι*, Matth. *ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ* (*ἐμπτύσαντες εἰς αὐτόν*), Marc. *ἐμπτύειν αὐτῷ*.
v. 9. „ *τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν*, Matth. *ἐκολάφισαν αὐτόν, οἱ δὲ ἐράπισαν*, Marc. *κολαφίζειν αὐτόν . . . ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον*, Joh. *ἐδίδοσαν αὐτῷ ῥαπίσματα*, Luc. *δέροντες*.
v. 9. „ *καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν*, Matth. *ἔλαβον τὸν κά-*

λαμον καὶ ἔτυπτον εἰς τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ, Marc. ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν κεφαλὴν καλάμῳ.

v. 9. Petrusev. ἐμάστιζον, Joh. ἐμαστίγωσεν, Marc. Matth. φραγελλώσας.

v. 10. „ und Luc. κακοῦργοι, Matth. Marc. λησταί.

v. 10 „ αὐτὸς δὲ ἐσιώπα, Matth. ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα.

v. 10. „ ἀνὰ μέσον, Joh. μέσον, Luc. ὃν μὲν ἐκ δεξιῶν ὃν δὲ ἐξ ἀριστερῶν, Marc. ἕνα ἐκ δεξιῶν καὶ ἕνα ἐξ εὐωνύμων αὐτοῦ (cf. Matth.).

v. 11. „ ἐπέγραψαν, Marc. ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ ἐπιγεγραμμένη, Matth. ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην, Luc. ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ, Joh. ἔγραψεν δὲ καὶ τίτλον ὁ Πειλᾶτος καὶ ἔθηκεν ἐπὶ τοῦ σταυροῦ, ἦν δὲ γεγραμμένον.

v. 11. „ οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ, Joh. Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Luc. ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος, Marc. ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, Matth. οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων.

v. 12. „ ἐνδύματα, Matth. Marc. Luc. Joh. ἱμάτια.

v. 12. „ u. Matth. διεμερίσαντο, Marc. διαμερίζονται, Luc. διαμεριζόμενοι, Joh. ἐποίησαν τέσσερα μέρη.

v. 12. „ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς, Matth. βάλλοντες κλῆρον (ἐπ' αὐτὰ τίς τί ἄρῃ add. Marc.), Luc. ἔβαλον κλῆρον, Joh. λάχωμεν περὶ αὐτοῦ (dann folgt die Anführung der Schriftstelle: διεμερίσαντο . . . . ἔβαλον κλῆρον).

v. 13. „ ὠνείδισεν, Luc. ἐπιτιμῶν, Marc. Matth. ὠνείδιζον.

v. 13. „ ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος δὲ, Luc. ἡμεῖς μὲν δικαίως, ἄξια γὰρ ὧν ἐπράξαμεν ἀπολαμβάνομεν· οὗτος δὲ.

v. 14. „ σκελοκοπηθῇ, Joh. κατέαξαν τὰ σκέλη, Act. Pilati B. p. 311 συνέθλασαν τὰ σκέλη.

v. 15. „ μεσημβρία, Matth. Marc. Luc. ἕκτη ὥρα (Luc. add. ὡσεί).

v. 15. „ σκότος κατέσχε, Matth. Marc. Luc. σκότος ἐγένετο ἐπί.

v. 15. Petrusev. *πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν*, Matth. Marc. Luc. *πᾶσαν* (*ὅλην* Marc. Luc.) *τὴν γῆν*.

v. 16. „ *καί τις αὐτῶν εἶπεν· ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους, καὶ κεράσαντες ἐπότισαν*, Matth. *ἔδωκαν αὐτῷ πιεῖν οἶνον* [viele Codd. bieten hier *ὄξος*] *μετὰ χολῆς μεμιγμένον* (*δραμὼν εἷς ἐξ αὐτῶν καὶ λαβὼν σπόγγον πλήσας τε ὄξους... ἐπότιζεν αὐτόν*), Marc. *ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον* (*δραμὼν δέ τις γεμίσας σπόγγον ... ὄξους ἐπότιζεν αὐτόν*), Luc. *ὄξος προσφέροντες αὐτῷ*, Joh. *σπόγγον μεστὸν τοῦ ὄξους ὑσσώπῳ περιθέντες προσσήνεγκαν αὐτοῦ τῷ στόματι*.

v. 19. „ *ἀνεβόησε λέγων*, Matth. Marc. *ἐβόησεν φωνῇ μεγάλῃ* (*λέγων* add. Matth.).

v. 19. „ *ἡ δύναμίς μου*, Marc. *ὁ θεός μου*, Matth. *θεέ μου*.

v. 19. „ *κατέλειψας*, Marc. Matth. *ἐγκατέλιπες*.

v. 19. „ *εἰπὼν ἀνελήφθη*, Matth. Joh. *ἀφῆκεν* (Joh. *παρέδωκεν*) *τὸ πνεῦμα*, Marc. *ἐξέπνευσεν*, Luc. *εἰπὼν ἐξέπνευσεν*.

v. 20. „ *καὶ αὐτῆς τῆς ὥρας*, Matth. *καὶ ἰδού*, Marc. *καί*, Luc. *δέ*.

v. 20. „ *διεράγη*, Matth. Marc. Luc. *ἐσχίσθη*.

v. 20. „ u. Matth. u. Marc. *εἰς δύο*, Luc. *μέσον*.

v. 21. „ *ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη*, Matth. *ἡ γῆ ἐσείσθη*.

v. 22. „ *εὑρέθη ὥρα ἐνάτη*, Marc. Matth. Luc. *ἕως ὥρας ἐνάτης*.

v. 24. „ *λαβὼν δὲ τὸν κύριον*, Matth. *καὶ λαβὼν τὸ σῶμα*, Marc. *τὸ πτῶμα*, Luc. *καθελὼν* (*τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*), Joh. *ἦρεν τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ* (v. 40 *ἔλαβον*).

v. 24. „ *εἴλησε* [*ἐνείλησε*] *σινδόνι*, Marc. *ἐνείλησεν τῇ σινδόνι*, Joh. *ἕλιγμα*, Matth. *ἐνετύλιξεν αὐτὸ* [*ἐν*] *σιδόνι καθαρᾷ*, Luc. *ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*.

v. 24. „ *εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον*, Joh. *ἔθηκαν* (*ἐν μνημείῳ*), Matth. *ἔθηκεν αὐτὸ ἐν τῷ καινῷ αὐτοῦ μνημείῳ*, Marc. Luc. *ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι*.

v. 28. „ *οἱ γραμματεῖς καὶ φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι*, Matth. *οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ φαρισαῖοι*.

v. 28. Petrusev. *ὁπόσον δίκαιός ἐστιν,* Luc. *ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν.*
v. 29. „ *πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες,* Matth. *πρὸς Πειλᾶτον λέγοντες.*
v. 30. „ *ἵνα φυλάξωμεν τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμέρας,* Matth. *ἀσφαλισθῆναι τὸν τάφον ἕως τῆς τρίτης ἡμέρας.*
v. 30. „ *καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαὸς ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη,* Matth. *καὶ εἴπωσιν τῷ λαῷ· Ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν.*
v. 32 f. „ *μετὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ... ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας,* Matth. *σφραγίσαντες ... μετὰ τῆς κουστωδίας.*
v. 32. „ *κυλίσαντες,* Matth. Marc. *προσκυλίσας.*
v. 43. 45. „ *ἐνφανίσαι ... ἐξηγήσαντο,* Matth. *ἀπήγγειλαν.*
v. 44. „ *κατελθὼν καὶ εἰσελθών,* Matth. *καταβὰς καὶ προσελθών.*
v. 45. „ *ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ,* Matth. *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.*
v. 46. „ *ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξε,* Matth. *ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου, ὑμεῖς ὄψεσθε.*
v. 51. „ *ὅπου ἦν τεθείς,* Marc. *ὅπου ἔθηκαν αὐτὸν,* Matth. *ὅπου ἔκειτο.*
v. 53. „ *τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τιθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;* Marc. *τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου;*
v. 55. „ *εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον,* Marc. *θεωροῦσιν ὅτι ἀνακεκύλισται ὁ λίθος,* Luc. *εὗρον τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον.*
v. 55. „ *καὶ προσελθοῦσαι,* Marc. *καὶ εἰσελθοῦσαι.*
v. 55. „ *ὁρῶσιν ἐκεῖ τινα νεανίσκον καθεζόμενον μέσῳ τοῦ τάφου ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην,* Marc. *εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένον στολὴν λευκήν,*
v. 55. „ *ὅστις ἔφη αὐταῖς,* Marc. *ὁ δὲ λέγει αὐταῖς.*
v. 56. „ *τίνα ζητεῖτε, μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον;* Marc. *Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυ-*

ρωμένον; Matth. Ἰησοῦν τὸν ἐσταυρωμένον ζητεῖτε, Luc. τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν;

v. 56. Petrusev. ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν, Marc. ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε, Matth. οὐκ ἔστιν ὧδε· ἠγέρθη γάρ, Luc. οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλ' ἠγέρθη.

v. 56. „ εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον ἔνθα ἔκειτο, Marc. ἴδε ὁ τόπος ὅπου ἔθηκαν αὐτόν, Matth. δεῦτε ἴδετε τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο. Zu dem οὐκ ἔστιν, ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ, ὅθεν ἀπεστάλη hat Robinson Aphraat's Hom. 20 p. 385 (Wreight) verglichen: „and the angel said to Mary, He is risen and gone away to Him that sent Him."

v. 57. „ τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον, Marc. καὶ ἐξελθοῦσαι ἔφυγον . . . ἐφοβοῦντο γάρ.

Angesichts nicht weniger dieser Parallelen kann die Frage auftauchen, ob das Petrusev. überhaupt auch nur von einem einzigen unserer Ev. direct abhängig ist, und ob die Verwandtschaft nicht durch Zurückgehen auf ältere Evv., resp. auf hebräische, erklärt werden muss.

18) Die neuen Berichte (Züge) des Petrusevangeliums in der Leidens- und Begräbnissgeschichte seien hier zusammengestellt:

1) Dass Herodes der verurtheilende Richter Jesu gewesen ist und auch über seinen Leichnam verfügt hat (v. 1—5).
2) Dass die Juden, Herodes und die Richter sich nicht die Hände waschen wollten, und dass dann Pilatus die Sitzung aufhob (v. 1. 2).
3) Dass Joseph der Freund des Pilatus gewesen (v. 3).
4) Dass er sich schon vor der Kreuzigung den Leichnam Jesu von Pilatus erbeten (v. 3), und dass dieser desshalb zu Herodes geschickt hat (v. 4).
5) Das „ὤθουν τρέχοντες" (die Soldaten) und ihre Rede (v. 6).
6) Die Hohnrede der Soldaten (v. 7).
7) Die Hohnrede (v. 9).
8) Das „ὡς μηδὲν πόνον ἔχων" (v. 10).
9) Das „τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ" (v. 12).
10) Dass der eine Schächer die Menge gescholten habe, und seine Rede (v. 13).

11) Dass Jesus oder dem Schächer nicht die Beine gebrochen worden sind, damit er unter Qualen sterbe (v. 14).
12) Dass Jesus am Kreuz mit einem Gemisch von Galle und Essig getränkt worden sei (v. 16); s. Barn. 7, 5 u. Celsus bei Orig. II, 37.
13) Dass bei der Finsterniss Viele mit Fackeln umhergingen und niederfielen (v. 18).
14) Dass der Herr „Ἡ δύναμις μου κτλ." gerufen (v. 19).
15) Dass er mit diesem Ruf gestorben sei (v. 19).
[16) Die Erwähnung der Nägel an den Händen bei der Kreuzabnahme v. 21.]
17) Dass die Erde erbebte, als der Leichnam Jesu sie berührte (v. 21).
18) Dass die Juden sich freuten, als die Sonne wieder schien (v. 23).
19) Dass Joseph alles das Gute gesehen hat, was der Herr gethan hatte (v. 24).
20) Dass Joseph den Leichnam gewaschen hat (v. 24).
21) Die Wehklage der Juden und ihrer Leiter über ihre Sünden und die Erwartung des Gerichts über Jerusalem (v. 25); Wellhausen vergleicht Zach. 12.
22) Dass die Jünger sich versteckt hielten voll Trauer und fasteten und weinten bis zum Sabbath (v. 26f.).
23) Dass auf sie als auf Übelthäter und auf solche, die den Tempel anzünden wollten, gefahndet wurde (v. 26).
24) Dass der Hauptmann der Grabeswache Petronius hiess (v. 31).
25) Dass der Hauptmann, die Soldaten und Ältesten den Stein vorwälzten (v. 32).
26) Dass auch die Ältesten am Grabe wachten (v. 38).
27) Dass sieben Siegel an das Grab gelegt wurden (v. 33).
28) Dass ein Zelt daselbst aufgeschlagen wurde (v. 33).
29) Dass am Sabbathmorgen das Volk aus Jerusalem kam, um das versiegelte Grab zu besichtigen (v. 34).

Eine ähnliche Zusammenstellung für die ganze Auferstehungsgeschichte wäre werthlos. Das geschichtlich Wichtige derselben liegt erstlich in der Hervorhebung der Maria Magdalena unter den Weibern, sodann vor allem in den Versen 57—60:

1) Dass die Weiber in Furcht von dem Grabe flohen und den Herrn nicht gesehen haben (v. 57).
2) Dass für die ersten 8 Tage nach dem Tode Christi eine Erscheinung desselben nicht berichtet, vielmehr ausgeschlossen ist (v. 58).
3) Dass die Jünger frühestens am 7. Tage der süssen Brode mit den übrigen Festtheilnehmern in ihre Heimath, Galiläa, zurückgekehrt sind (v. 59).
4) Dass sie damals noch in trüber Stimmung waren und weinten (v. 59).
5) Dass die erste Erscheinung Jesu in Galiläa stattgefunden hat und zwar am See Genezareth beim Fischen entweder vor Petrus allein oder vor Petrus, Andreas und Levi-Matthäus (v. 60).

Hiezu kommt noch, dass der Verf. nach v. 56 (s. 39. 40) Auferstehung und Himmelfahrt auf einen Tag verlegt, resp. von der letzteren als besonderem Ereigniss nichts gewusst hat; er lässt den Engel von Jesus sagen: *ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη*.

19) Dass es höchst unwahrscheinlich ist, dass das 4. Evangelium unser Ev. gekannt hat, ist oben ausgesprochen worden; aber der umgekehrte Fall ist auch nicht zu erweisen. Sie können auch gemeinsame Quellen gehabt haben. Zu diesen würde gehören:

1) Die Angabe über den Monatstag der Kreuzigung.
2) Der Bericht, dass Jesus auf die *καθέδρα κρίσεως* gesetzt worden sei.
3) Die Reihenfolge der Vorgänge vv. 10—12.
4) Das Annageln der Hände allein.
5) Das *λαχμὸν βάλλειν*.
6) Die Erzählung vom Nicht-Brechen der Beine (die sie freilich ganz verschieden ausgebeutet haben).
7) Der „Josephsgarten“ (aber Joh. sagt nicht, dass Joseph der Eigenthümer gewesen sei).
8) Die Hervorhebung der Maria Magdalena.
9) Die Erscheinung Jesu am See Genezareth.

Auf schriftstellerische Verwandtschaft deutet der Gebrauch einiger Worte, die Bemerkung über die Leichname, die nicht

über Sonnenuntergang hängen bleiben dürfen, ferner v. 56 (*ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη*) und vielleicht v. 17 hin (*ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν* vgl. mit Joh. 19, 28: *πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ* [*πληρωθῇ*] *ἡ γραφή*).

Wenn ich die mir wahrscheinlichsten Eindrücke in Bezug auf die Constitution des Evangeliums zusammenfassen darf, so meine ich nach dem uns vorliegenden Fragment, der Perikope von der Ehebrecherin und den sonst zu ermittelnden Stücken war das Petrusev. (so gut wie die kanonischen Evv.) ein selbständiger Versuch, die evangelische Geschichte zu beschreiben. Sein Verf. benutzte als eine Hauptquelle wahrscheinlich das Marcusev.[1]) und (für die Auferstehungsgeschichte) ähnliche — sei es schriftlich, sei es mündlich erhaltene — Überlieferungen, wie die waren, aus denen unser Matth. geschöpft hat (auch desshalb ist es wahrscheinlich, dass das Ev. in Syrien-Palästina entstanden ist, wozu auch die Bekanntschaft des Justin mit ihm [der Nazaräer?] passt). Das 4. Ev. hat er vielleicht bereits gekannt und für seine Darstellung benutzt (der umgekehrte Fall ist um der Jugendlichkeit des Auferstehungsberichts willen nicht recht glaublich); aber wahrscheinlicher ist mir, dass das 4. Ev. nicht benutzt und unser Ev. ein selbständiger, wichtiger Zeuge für manche im 4. Ev. enthaltenen Berichte ist. Ob unser Verfasser den Lucas gekannt hat oder nur lucanische Quellen, lässt sich m. E. nicht sicher entscheiden. Jedenfalls aber verfügte er auch über Überlieferungen, die von den kanonischen Evv. abwichen, resp. sich in ihnen überhaupt nicht finden, die aber, wo sie in modificirten Parallelberichten bestehen, nicht sämmtlich gegenüber den kanonischen Berichten zu verwerfen sind. Andererseits fügte er seiner Darstellung in tendenziöser Weise doketische und mirakelhafte Züge bei, die darauf schliessen lassen, dass er im Interesse einer bestimmten Richtung innerhalb der grossen Christenheit geschrieben hat. Am nächsten liegt es an

---

1) Ein stricter Beweis, dass die kanonischen Evangelien gebraucht sind, lässt sich nicht einmal für Marcus führen, wenn die Benutzung auch sehr wahrscheinlich ist. Es ist möglich, dass Petr.-Ev., ohne in einem directen litterarischen Verwandtschaftsverhältniss zu unseren Evv. zu stehen, aus demselben, nur theilweise schriftlich fixirten Flusse der Tradition und Legenbildung geschöpft hat, wie sie, und dass es auch nicht den Marcus benutzt hat, sondern dessen Quelle (Urmarcus?).

eine enkratitische zu denken, worauf auch das Fragment bei Origenes (Jesu Brüder waren nicht seine leiblichen Brüder) hindeutet. Da er die vier Evv. nicht gleichwerthig behandelt, wenn er sie überhaupt gekannt hat, ferner nach der ganzen Art seines Unternehmens und den Mitteln, die ihm zu Gebote standen, endlich nach der sehr wahrscheinlichen Benutzung durch (die Didache und) Justin möchte ich annehmen, dass das Ev. dem Anfang des 2. Jahrhunderts angehört. Dass es nicht für eine Secte geschrieben worden ist, geht aus der Geschichte seines Gebrauchs (Nazaräer?, Didache, Ignatius(?), Papias(?), Justin, Ein Abschreiber des Joh.-Ev. im 2. Jahrh., Tatian(??), Clemens Alex.(?), Doketen in Syrien, die Gemeinde von Rhossus, Serapion, Versio Syr. Cur., Origenes, Didaskalia, Eusebius(?), Pseudo-Ignatius, Codd. Sangerm., Bobbiens., Akhmim.) hervor. Doch enthielt es enkratitische und doketische Momente, die es in späterer Zeit als häretisch erscheinen liessen, wie es denn auch in den Gebrauch der Ketzer (s. Marcianus bei Serapion und das Zeugniss des Eusebius) übergegangen ist. Wie es sich in Ägypten so lange erhalten hat, ist uns ein Räthsel. Fanden die Aphthartodoketen Gefallen an demselben? oder existirte überhaupt nur das Fragment der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, das man mit Fragmenten der Apokalypsen des Henoch und Petrus den Todten ins Grab legte? — Schliesslich sei noch darauf hingewiesen, dass die unverhältnissmässig grosse Breite der Auferstehungsgeschichte im Vergleich zu der Kürze der Leidensgeschichte ein Beweis für den Geschmack der Legendenbildung ist. Dass aber die Auferstehungsgeschichte, wie unser Ev. sie bietet, in dem Ev. selbst secundär, resp. durch spätere Zusätze entstellt ist, dafür habe ich keine Anhaltspunkte gefunden.

Bemerkungen zum Fragment der Petrus-Apokalypse.

Im Folgenden gebe ich Bruchstücke, die sicher der Apokalypse angehören, aber sich in unserem Fragmente nicht finden:

I. *Αὐτίκα ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει φησίν· Τὰ βρέφη ἐξαμβλωθέντα τῆς ἀμείνονος ἐσόμενα μοίρας* [vel *σπείρας* Cod. *πείρας*] — Clem. Alex., Eclog. 48.

II. *Τὸ δὲ γάλα τῶν γυναικῶν, ῥέον ἀπὸ τῶν μαστῶν καὶ πηγνύμενον, φησὶν ὁ Πέτρος ἐν τῇ Ἀποκαλύψει, γεννήσει θηρία λεπτὰ σαρκοφάγα καὶ ἀνατρέχοντα εἰς αὐτὰς κατεσθίει* — Clem. Alex., l. c. 49.

III. *Ἡ γῆ παραστήσει πάντας τῷ θεῷ (κρινομένους), ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως μέλλουσα καὶ αὐτὴ κρίνεσθαι σὺν καὶ τῷ περιέχοντι οὐρανῷ* — der heidnische Schriftsteller bei Macarius Magn. IV, 6 und Macarius IV, 16.

IV. *Καὶ τακήσεται πᾶσα δύναμις οὐρανοῦ καὶ ἑλιχθήσεται ὁ οὐρανὸς ὡς βιβλίον, καὶ πάντα τὰ ἄστρα πεσεῖται ὡς φύλλα ἐξ ἀμπέλου καὶ ὡς πίπτει φύλλα ἀπὸ συκῆς* — der heidnische Schriftsteller bei Macarius IV, 7.

Von Zahn nicht anerkannt, aber doch wohl zu unserer Apokalypse gehörig, ist noch Folgendes:

Clemens Eclog. 41: *Ἡ γραφή φησι τὰ βρέφη τὰ ἐκτεθέντα τημελούχῳ παραδίδοσθαι ἀγγέλῳ, ὑφ᾽ οὗ παιδεύεσθαί τε καὶ αὔξειν, καὶ ἔσονται, φησίν, ὡς οἱ ἑκατὸν ἐτῶν ἐνταῦθα πιστοί.* Dazu s. Eclog. 48 (Forts. des obigen Fragm. I): *ταῦτα ἀγγέλῳ τημελούχῳ παραδίδοσθαι, ἵνα γνώσεως μεταλαβόντα τῆς ἀμείνονος τύχῃ μονῆς* [das Folgende gehört dem Clemens an].

Methodius, Conviv. II, 6: *Ὅθεν δὴ καὶ τημελούχοις ἀγγέλοις, κἂν ἐκ μοιχείας ὦσι, τὰ ἀποτικτόμενα παραδίδοσθαι παρειλήφαμεν ἐν θεοπνεύστοις γράμμασιν.*

Zu vergl., weil verwandt, vielleicht abhängig von der Petrusapokalypse, sind die jungen Apocall. christ. Esdrae (Tischendorf, Apocal. apocr. p. 24 sq.) und Pauli (c. 31—40 l. c. p. 56—61). Blutsverwandt mit unserer Apokalypse sind einige Abschnitte im 2. Buch der Sibyll. Orakel und im „Hirten des Hermas“ (s. die Schilderungen verschiedener Classen von Sündern dort, vgl. Sibyll. v. 255 sq.[1]) und Prolegg. zu meiner Ausgabe des Hermas p. LXXIX). Beachtenswerthe Parallelen bieten auch die Apo-

---

1) Hier sind wörtliche Parallelen zu finden, s. besonders v. 256: *ἠδὲ φόνους ἐποίησαν, ὅσοι δὲ συνίστορές εἰσιν* (s. v. 25 des Fragments), 260: *βλάσφημοι*, 268 sq.: *ἠδὲ τοκισταί, οἳ τόκον ἐκ τοκετῶν συναθροΐζοντες κατὰ οἴκους ὀρφανικοὺς χήρας τε καταβλάπτουσιν ἕκαστα* (s. v. 31), 279: *οἳ τὴν σάρκα ἀσελγείῃ ἐμίηναν*, 281: *ὅσσαι δ᾽ ἐνὶ γαστέρι φόρτους ἐκτρώσκουσιν, ὅσοι τε τόκους ῥίπτουσιν ἀθέσμως.* Aber wo ist die Quelle zu suchen? — Die Zeit des II. Buchs des Sibyll. Orakel ist bekanntlich sehr unsicher — und ist die Abhängigkeit eine directe?

calypse Baruchs, [1]) die Ascensio Iesaiae, die Acta Perpetuae, das Schreiben der Gemeinde zu Lyon bei Euseb., h. e. V, 1, s. u. und die Hist. Barlaam et Josaphat (s. Robinson, Passion of S. Perpet. p. 37). Ob aber hier unser Buch direct benutzt ist, muss fraglich bleiben; nur bei letzterer ist es sehr wahrscheinlich. Nicht bestätigt haben sich durch die Entdeckung unseres Fragmentes ältere und neuere Hypothesen über den Inhalt des Buchs bez. über die Zugehörigkeit einiger herrenloser christlicher Prophetensprüche zu ihm. Doch darf man nicht vergessen, dass wir z. Z. immer noch nicht mehr als die kleinere Hälfte der Apokalypse besitzen. Zu untersuchen aber ist noch, ob nicht die von Lagarde (Reliq. iur. antiq. 1856 p. 80 sq.) aus dem Syrischen ins Griechische zurückübersetzte Apokalypse (Petri und Johannis) (nach dem Cod. Syr. Sangerm. 38) von der Petrusapokal. abhängig ist. Ich verweise besonders auf p. 81, 24 sq. (Nur das Mass der Benutzung ist mir zweifelhaft.) Sehr zuversichtlich und in grossem Umfang hat diese Frage James bejaht (The Gospel accord. to Peter and the Revel. of Peter p. 53 sq.); ich vermag ihm nur sehr zögernd zu folgen.

Bunsen hat einst die Hypothese aufgestellt und Robinson wieder an sie erinnert, dass in dem Fragment der Schrift Hippolyt's *Περὶ παντός* die Apokalypse Petri benutzt sei. Dies scheint sich nun zu bestätigen; aber noch mehr — die Art, wie Hippolyt diese Offenbarung benutzt hat, scheint zu beweisen, dass er ihr wie jene „quidam ex nostris“ des Muratorischen Fragments gegenüberstand, d. h. sie nicht unbedingt anerkannte, vielmehr bei der Benutzung theilweise umgebildet hat. Doch gestehe ich, dass mir die Abhängigkeit Hippolyt's von der Apok. nur wahrscheinlich, keineswegs aber sicher ist. Das Stück (Lagarde p. 68 sq.) ist zu lang, um hier abgedruckt zu werden. Die Berührungen mit der Apok. bestehen in einzelnen Sätzen und Wendungen; das Gesammtbild, das Hippolyt gezeichnet hat, ist ein anderes.

---

1) Besonders in den cc. 49—51, auf die Lods mich aufmerksam gemacht hat: „Verumtamen iterum petam a te, fortis, et petam misericordiam ab eo qui fecit omnia. in quanam forma vivent viventes die tuo? aut quomodo permanabit splendor qui post illud tempus? etc. etc., vgl. besonders die Schilderung der Seligen c. 51.

Ich schliesse hier einige Bemerkungen über den Inhalt und den Charakter des Fragments, sowie über die Zeit der Apokalypse an. Charakteristisch ist für sie die Verschmelzung des jüdisch-urchristlichen Geistes mit antiken Vorstellungen, Empfindungen und Bildern. Jüdische sibyllinische Orakel sind ihre litterarischen Vorstufen.

Das Fragment beginnt mitten in einer apokalyptischen Rede Jesu an seine Jünger. Diese soll nach v. 2 (*εἰς τὸ ὄρος* zum Gebet, s. die Synoptiker, z. B. Luc. 6, 12) — wenigstens ist das wahrscheinlich — während des irdischen Lebens Jesu gesprochen sein: damit ist die ganze Apokalypse auf diese Zeit angesetzt und somit eine Analogie zu Matth. 17, 1ff. cum parall. (II. Pet. 1, 16ff.).[1]) Nach der apokalyptischen Rede folgen die beiden Visionen. Die erste zeigt Jesus seinen zwölf Jüngern auf ihre Bitte: sie schauen den seligen Zustand der Gerechten und das Paradies, um sich an diesem Anblick zu trösten und ihre Zuhörer später durch die Erzählung des Geschauten zu stärken (v. 5—20). Sodann schaut Petrus allein — so scheint es wenigstens — die Strafen der Sünder in der Hölle (v. 21—34). Mit der Johannes-Apokalypse hat diese Apokalypse schlechterdings keine Verwandtschaft (auch die Benutzung anderer NTlicher Schriften lässt sich nicht nachweisen; nur in v. 1—4 sind Reminiscenzen an Herrenreden, bez. an die evangelische Geschichte; über das Verhältniss zu dem II. Pet.- und dem Judas-Brief s. u.); sie stimmt vielmehr in ihrer Eigenart mit einigen Abschnitten der Henoch- und Baruch-Apokalypse überein. Der religiöse Standpunkt charakterisirt sich als alttestamentlich-jüdisch gefärbt d. h. als der urchristliche durch die term. techn. „*οἱ δίκαιοι*“ (v. 5. 13. 14. 20. 27), „*ἡ δικαιοσύνη*“ (v. 22. 23. 28), bez. „*ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*“ (v. 22. 28; v. 34: *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ*, v. 1: *ὁδοὶ τῆς ἀπωλείας*) „*ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ*“ (v. 30) und „*οἱ υἱοὶ τῆς ἀνομίας*“ bez. *τῆς ἀπωλείας* (v. 2. 3). Nur einmal, und zwar im Munde Christi, heissen die Christen: „*οἱ πιστοί μου*“ (v. 2). Eben diese Stelle ist aber ganz besonders archäistisch; denn 1. Christus

1) Sie gehörte in diesem Fall nicht in die Reihe der Offenbarungen, die der erhöhte Christus veranstaltet, s. die Apocal. Joh., Pistis Sophia u. s. w.; doch muss die Möglichkeit offen bleiben, dass die Apokal. die Zeit nach der Auferstehung voraussetzt. Auf die „12“ Jünger will ich mich gegen diese Annahme nicht berufen.

spricht nicht, indem er vom zukünftigen Gericht redet, von **seiner** Wiederkunft, sondern wie im A. T. heisst es: „*τότε ἐλεύσεται ὁ θεὸς . . . καὶ κρινεῖ*, 2. werden die Christgläubigen, wie in der Bergpredigt, beschrieben als die „*πεινῶντες καὶ διψῶντες καὶ θλιβόμενοι καὶ ἐν τούτῳ τῷ βίῳ τὰς ψυχὰς ἑαυτῶν δοκιμάζοντες*“ (dieser Gebrauch von *δοκιμάζω* ist ungewöhnlich: es ist entweder an Askese oder an Matth. 5, 10 ff. zu denken; die von **Lagarde** ins Griechische zurück übersetzte syr. Apocal. bietet c. 14 p. 14: *δοκιμάσητε τὰς ψυχὰς τὰς ὁσίας*). Die urchristliche Haltung tritt dann noch besonders deutlich in v. 30 und 31 hervor, wo „den Reichen und denen, die auf ihren Reichthum vertraut und sich der Waisen und Wittwen nicht erbarmt, sondern das Gebot Gottes vernachlässigt haben“ (vergl. den „Hirten“, bes. Sim. I, 8), sowie denen, die Zinsen nehmen, die Verdammniss angekündigt wird. Dagegen tritt ein jüngerer Zug in v. 1 hervor, nicht in der Ankündigung der Pseudopropheten (s. Matth. 7, 15 u. s. w.), wohl aber der Lehrer der „*ὁδοὶ καὶ δόγματα ποικίλα τῆς ἀπωλείας*“ (s. II. Thess. 2, 3). Diese „*δόγματα*“ (das Wort fehlt bei Hermas) weisen auf gnostische Irrlehren. Zur Sache aber ist auch hier der „Hirte“ zu vergleichen (s. Vis. III, 7, 1; Sim. VIII, 6, 5; IX, 19, 2. 3; IX, 22, 1 sq.). Mit dem „Hirten“ (Vis. II, 2, 2; Sim. VIII, 6, 4; IX, 19, 1. 3) stimmt unsere Apokalypse auch überein, wenn sie v. 27 unter den Sündern bereits eine Classe von solchen unterscheidet, „die die Gerechten verfolgt und ausgeliefert haben“.[1]) Man wird daher die Abfassungszeit schwerlich vor die trajanische Zeit verlegen dürfen.[2])

Zu v. 5] *μορφὴν*, s. **Nestle** i. d. Stud. u. Krit. 1893 H. 1. — 6] *δύο ἄνδρες*, nicht Moses und Elias, sondern zwei unbestimmte vollendete Gerechte (s. v. 13). Die Schilderung ihrer Gestalt, Farbe und strahlenden Schönheit (v. 6—11) scheint mir kunst-

1) Mit Hermas Vis. II, 2, 2; Mand. IV, 1, 9 sq.; Sim. VI, 2, 3; VIII, 6, 4; VIII, 8, 2; IX, 19, 1. 3 stimmt auch die Classe „blasphemi“ in unserer Apokalypse überein. Merkwürdigerweise kommt sie hier zweimal vor, nämlich v. 22 und 28.

2) Später als um die Mitte des 2. Jahrhunderts kann die Apokalypse nicht wohl geschrieben sein. Das folgt aus ihrem Gebrauch in Rom und Alexandrien. Also stammt sie aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts. Genaueres weiss ich nicht zu sagen. Über den Ort der Abfassung lassen sich nur Vermuthungen aufstellen.

geschichtlich von Wichtigkeit zu sein: man hat hier den Typus der Seligen, wie ihn sich die ältesten Christen dachten und wohl auch darstellten. Dasselbe gilt von der Schilderung des Paradieses (v. 15ff.), zu der Act. Perpet. 11 zu vergleichen ist. Zu *οὐκ ἐδυνήθημεν ἀντιβλέψαι* s. II. Cor. 3, 13. — 7] *ὀφθαλμὸς κτλ.* erinnert an I. Cor. 2, 9. — 9] Cypr. ep. 10, 5: „*O beatam ecclesiam nostram quam sic honor divinae dignationis inluminat, quam temporibus nostris gloriosus martyrum sanguis inlustrat. erat ante in operibus fratrum candida: nunc facta est in martyrum cruore purpurea. floribus eius nec lilia nec rosae desunt.*“ 10] Epist. Lugd., bei Euseb., h. e. V, 1, 36: *ἐκ διαφόρων γὰρ χρωμάτων καὶ παντοίων ἀνθῶν ἕνα πλέξαντες στέφανον προσήνεγκαν τῷ πατρί.* — 12] *εἶπον*, von hier an redet Petrus; *τίνες εἰσὶν οὗτοι* s. Apoc Joh. 7, 13. — 13] *οἱ ἀδελφοὶ ὑμῶν οἱ δίκαιοι*, urchristliche Bezeichnung. — 14] *αἰών* nicht zeitlich zu verstehen; die zukünftige Herrlichkeit (die neue Zeit) ist bereits an einem bestimmten Ort vorhanden. — 15] *ἐκτὸς τούτου τοῦ κόσμου*, das Paradies gehört zu einer anderen Welt; *ἀμαράντοις*, s. I. Pet. 1, 4; *καρπὸν εὐλογημένον*, s. die Apoc. Baruch. und die bekannte Schilderung des Papias bei Irenäus. Cypr. 37, 2 (an die Märtyrer): „*sed vobis rosae et flores de paradisi deliciis aderant et caput vestrum serta caelestia coronabant*;“ vgl. das ganze Capitel. — 16] Vergl. Ignat. ad Ephes. 17, 1: *ἵνα πνέῃ τῇ ἐκκλησίᾳ ἀφθαρσίαν* und Zeitschr. f. Kirchengesch. Bd. II, S. 291 ff. Die Vorstellung begegnet häufig, dass der Wohlgeruch des Paradieses (der Unsterblichkeit), das man nicht sehen kann, bis auf diese Erde dringt (so bei den Märtyrern). Acta Perpet. 13: „*Universi odore inenarrabili alebamur*“. Cypr. ep. 77, 3: „*Naribus etiam fragrantes flores inposuisti* (in übertragenem Sinn). — 17] *χώρᾳ* ist auffallend; doch s. v. 21. — 20] *τῶν ἀρχιερέων ὑμῶν*, weil sie für euch beten, s. Didache 13, 3: .... *τοῖς προφήταις· αὐτοὶ γάρ εἰσιν οἱ ἀρχιερεῖς ὑμῶν.* Aber im N. T. und im I. Clemensbrief wird nur Christus selbst als Hoherpriester bezeichnet. Für die Kenntniss der Vorstellung der ältesten Gemeinden von der „oberen“ und der „kosmischen“ Kirche ist es wichtig zu wissen, dass die Propheten und die vollendeten Gerechten zu demselben Stande der „Hohenpriester“ gehörten. Ihre Gebetskraft giebt ihnen den gleichen Rang. Übrigens liegt in diesem Ausdruck „Hohepriester“ nicht die einzige Berührung zwischen unserer Apokalypse und

der Didache. Jene erscheint vielmehr wie eine Glosse zu dem Lasterkatalog dieser (Didach. c. 2 u. bes. c. 5). — 21 ff.] Es folgt nun die „Hölle" (der Ursprung dieser Phantasien ist nicht jüdisch, sondern griechisch-orphisch, s. auch Plato, Polit. 614 B sqq., Gorgias 523 sq., Aristophanes, Frösche v. 145 etc. [auf diese Stellen hat mich mein College Diels freundlichst aufmerksam gemacht]; jüdisch, bez. christlich ist der strenge sittliche Sinn, der in sie hineingetragen wird); aber abzubilden haben die ältesten Christen diese Strafen nicht gewagt, während sie das Paradies und die Seligen schon früh abgebildet haben. In unserem Fragment sind 13 (bez. 12, da 1 und 7 fast identisch sind) Classen von groben Sündern unterschieden; aber die Zahl war damit noch nicht erschöpft, wie die Fragmente bei Clemens Alex. beweisen. — 22] *οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης* d. h. die frivolen Verächter oder wahrscheinlicher die, welche vor der Obrigkeit verleugnet hatten (daher sind sie an der Zunge aufgehängt); eben von denen, die vor der Obrigkeit verleugnet haben, heisst es in der Epist. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1, 48: *διὰ τῆς ἀναστροφῆς αὐτῶν βλασφημοῦντες τὴν ὁδόν, τουτέστιν οἱ υἱοὶ τῆς ἀπωλείας*; zum letzteren Ausdruck s. in unserem Fragment v. 1 u. 2. — 23] *οἱ ἀποστρέφοντες τὴν δικαιοσύνην* (s. Tit. 1, 14: *ἀποστρεφομένων τὴν ἀλήθειαν*) d. h. die, welche die Gerechtigkeit (die Religion) verkehren. — 24] *αἱ πρὸς μοιχείαν κοσμηθεῖσαι καὶ οἱ συμμιανθέντες αὐταῖς*, die Ehebrecherin wird vor dem Ehebrecher als die Schuldigere genannt; wichtig ist das „*κοσμηθεῖσαι*": christliche Frauen sollen sich überhaupt nicht putzen; denn Putz verführt zur Sünde; zu *μιάσματι* s. II. Pet. 2, 20: *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου.* Diese Stelle ist von Clemens Alex. Eclog. 38 sq. benutzt: *εἴπομεν ὡς κολάσεις εἰσὶ βλασφημιῶν, φλυαρίας, ἀκολάστων ῥημάτων, λόγῳ κολαζομένων καὶ παιδευομένων. ἔφασκεν δὲ καὶ διὰ τὰς τρίχας κολάζεσθαι καὶ τὸν κόσμον τὰς γυναῖκας ὑπὸ δυνάμεως τῆς ἐπὶ τούτοις τεταγμένης, ἣ καὶ τῷ Σαμψὼν δύναμιν παρεῖχε ταῖς θριξὶν, ἥτις κολάζει τὰς διὰ κόσμου τριχῶν ἐπὶ πορνείαν ὁρμώσας.* Trotz v. 25[c] ist *ἔλεγον* auf Petrus zu beziehen, daher *ἐπίστευον* nicht in *ἐπιστεύομεν* zu corrigiren. — 25] *οἱ φονεῖς καὶ οἱ συνειδότες αὐτοῖς*, Ehebruch und Mord wird in der ältesten christlichen Litteratur oft zusammengestellt. *σκώληκες ὥσπερ νεφέλαι σκότους* ist ein seltsames Bild. Dass die Seelen der Gemordeten die Mörder um-

schweben, passt eigentlich nicht in die Hölle. — 26] Nahe von den Mördern stehen die Weiber, die sich der Abtreibung schuldig gemacht haben; ihre unzeitigen Früchte sitzen vor ihnen, und Feuerstrahlen, die von den Kindern ausgehen, treffen die Augen der unnatürlichen Mütter. Die kühne Conjectur v. Gebhardt's zu 26[c] (*ἀράχνας τεκοῦσαι*) möchte ich mir nicht aneignen, obgleich sie an dem Fragment bei Clemens Alex. (Eclog. 49) eine gewisse Stütze hat; denn der Verfasser steht nicht mehr bei der Schilderung der Strafen, sondern macht in diesem Satz die Personen kenntlich. — 27] *οἱ διώξαντες τοὺς δικαίους καὶ παραδόντες*, s. o. — 28] *οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*, s. v. 22; an unserer Stelle liegt der Nachdruck auf dem „*κακῶς εἰπόντες*" (verleumden). — 29] *οἱ ψευδομάρτυρες*, s. Herm., Mand. VIII, 5: *ψευδομαρτυρία, πλεονεξία*, auch in unserer Apokalypse folgen nun die Reichen. — 30] *οἱ πλουτοῦντες*, s. o. und vgl. den Jakobusbrief. — 31] *οἱ δανείζοντες*, es ist die älteste Stelle gegen das Zinsnehmen in der christlichen Kirche (aber s. die ältere jüdische Litteratur). — 32] Die widernatürlichen Lastern Ergebenen, s. Röm. 1, 26ff. Zu *οἱ μιάναντες τὰ σώματα ἑαυτῶν* s. Jud. 8: *σάρκα μιαίνουσι*. — 33] Die Verfertiger von Götzenbildern. — 34] Wer hier gemeint ist, lässt sich nicht mehr sagen, da der Text abbricht. Zu *τηγανιζόμενοι* s. Epist. Lugd. bei Euseb., h. e. V, 1, 38: *τηγανιζόμενα τὰ σώματα*, v. 56: *τὸ τήγανον*.[1])

Die fünf alten Schriften, die den Namen des Petrus tragen (I. Brief, II. Brief, Evangelium, Apokalypse, Kerygma)

1) Merkwürdige Parallelen zum II Petrus- und Judasbrief seien hier verzeichnet; ich enthalte mich der Deutung. Soviel ist indess gewiss, dass die Schriftstücke irgendwie zusammenhängen:

II Pet. 1, 1: *ἐν δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ* vgl. den Gebrauch von *δικαιοσύνη* und *δίκαιος* in unserem Fragment.

II Pet. 1, 16—18: *ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος . . . ἐν τῷ ἁγίῳ ὄρει* vgl. — jedoch ist es eine andere Manifestation — den Eingang und v. 4 ff des Fragments: *ἄγωμεν εἰς τὸ ὄρος*.

II Pet. 1, 19 *αὐχμηρὸς τόπος* s. v. 21 des Fragm.: *τόπος αὐχμηρός*.

II Pet. 2, 1: *ἐγένοντο δὲ καὶ ψευδοπροφῆται ἐν τῷ λαῷ, ὡς καὶ ἐν ὑμῖν ἔσονται ψευδοδιδάσκαλοι, οἵτινες παρεισάξουσιν αἱρέσεις ἀπωλείας . . . ἐπάγοντες ἑαυτοῖς ταχινὴν ἀπώλειαν* (zu *ἀπώλεια* auch 2, 3; 3. 7. 16), s. v. 1. 2 des Fragments.

sind auf Grund des neuen Fundes einer zusammenhängenden Untersuchung zu unterziehen. Hier sei nur auf folgende, an der Oberfläche liegende Beobachtungen aufmerksam gemacht.

1) In den drei Schriften (Ev., Apokal., Kerygma) spricht Petrus in der ersten Person Singul., zugleich aber auch

---

II Pet. 2, 2: *δι' οὓς ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας βλασφημηθήσεται* (v. 10 *εὐθεῖα ὁδός* und *ὁδὸς τοῦ Βαλαάμ*, v. 21: *ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης*), s. das Fragment v. 22: *οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*, v. 28: *οἱ βλασφημήσαντες καὶ κακῶς εἰπόντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης*, v. 34: *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ*, v. 1: *ὁδοὶ τῆς ἀπωλείας*. Vgl. auch II Pet. 2, 11: *βλασφημοῦντες*, auch v. 12; v. 21: *ἡ ὁδὸς τ. δικαιοσύνης*.

II Pet. 2, 7: *δίκαιον Λώτ* (v. 8 *δίκαιος* bis), s. den Gebrauch von *δίκαιος* im Fragment.

II Pet. 2, 8: *ψυχὴν δικαίαν ἐβασάνιζεν*, s. v. 3 des Fragments: *τὰς ψυχὰς δοκιμάζειν*.

II Pet. 2, 9: *ἀδίκους κολαζομένους*, s. v. 21 des Fragments.

II Pet. 2, 10: *μάλιστα δὲ τοὺς ὀπίσω σαρκὸς ἐν ἐπιθυμίᾳ μιασμοῦ πορευομένους*, v. 14: *ὀφθαλμοὺς ἔχοντες μεστοὺς μοιχαλίδος . . . καρδίαν γεγυμνασμένην πλεονεξίας ἔχοντες*, v. 17: *ὁμίχλαι ὑπὸ λαίλαπος ἐλαυνόμεναι, οἷς ὁ ζόφος τοῦ σκότους τετήρηται*, v. 20: *τὰ μιάσματα τοῦ κόσμου*, vgl. dazu unser Fragment v. 24: *τὸ μίασμα τῆς μοιχείας*. v. 32. v. 25: *νεφέλαι σκότους*. v. 30. 31. 32: *οἱ μιάναντες τα σώματα ἑαυτῶν*.

II Pet. 2, 22: *κυλισμὸς βορβόρου* s. v. 23 f. des Fragments.

II Pet. 3, 2 (2, 21): *ἐντολή*, s. v. 30 des Fragments; der Sing. ist dort wie hier beachtenswerth.

II Pet. 3, 7: *πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων* vgl. Fragment v. 22: *ὑπέκειτο αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς*.

II Pet. 3, 11 *ποταποὺς δεῖ κτλ.*, s. v. 5 des Fragments.

II Pet. 3, 12: *ἡ παρουσία τῆς τοῦ θεοῦ ἡμέρας*, s. Fragment v. 2: *ἐλεύσεται ὁ θεὸς . . . καὶ κρινεῖ*.

II Pet. 3, 19: *ἐν οἷς δικαιοσύνη κατοικεῖ*, s. das über *δικαιοσύνη* im Fragment Gesagte.

II Pet. 3, 10: *οἱ οὐρανοὶ ῥοιζηδὸν παρελεύσονται, στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσεται, καὶ γῆ καὶ τὰ ἐν αὐτῇ ἔργα εὑρεθήσεται*, 3, 7: *οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ . . . εἰσὶν πυρὶ τηρούμενοι εἰς ἡμέραν κρίσεως καὶ ἀπωλείας τῶν ἀσεβῶν ἀνθρώπων*, 3, 19: *οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσούμενα τήκεται*, s. dazu die Fragmente der Apokal. bei Makarius.

Im Judasbrief sind v. 6 (*ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν*), v. 7 (*ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἑτέρας*), v. 8 (*σάρκα μιαίνουσιν . . . δόξας βλασφημοῦσιν*), v. 10 (*βλασφημοῦσιν*), v. 11 (*ὁδὸς τοῦ Καίν*), v. 12 (*νεφέλαι ἄνυδροι*), v. 13 zu vergleichen.

als Vertreter der zwölf Apostel in der ersten Person Plur., und bekundet sich so aufs deutlichste als das Haupt der Apostel, als Augenzeuge und als Verfasser. In dem zweiten Brief ist die Selbstbeglaubigung nicht minder stark (1, 13—18).

2) Der zweite Brief blickt (3, 1) auf den ersten zurück (*ταύτην δευτέραν ὑμῖν γράφω ἐπιστολήν*).

3) Der erste Brief hat mit dem Evangelium die Erwähnung der Höllenfahrt und wahrscheinlich den Spruch: *ἀγάπη καλύπτει πλῆθος ἁμαρτιῶν*, gemeinsam.

4) Zwischen dem Evangelium und der Apokalypse lässt sich auf Grund der uns erhaltenen Fragmente keine Verwandtschaft nachweisen (nur die Stellung des Petrus ist dieselbe; der Erzähler geht auch hier an einigen Stellen ins Präsens über und braucht auch die Partikel *ἐπειδή*). Die Hypothese von Bormann (Deutsche Zeitung Nr. 7516 Wien), die Apokalypse habe einen Theil des Evangeliums gebildet, schwebt daher in der Luft; auch die äusseren Zeugnisse sind dieser Annahme im Wege. Dagegen sind, wie gezeigt worden, der 2. Brief und die Apokalypse blutsverwandt (wie die Verwandtschaft zu deuten ist, lasse ich dahingestellt). Schon bevor das Apokalypsenfragment aufgefunden worden ist, habe ich darauf hingedeutet, dass in Alexandrien Clemens die Apokalypse benutzt, aber nicht den 2. Brief, Origenes dagegen diesen benutzt, aber jene nicht. Die Geschichte der beiden, innerlich zusammengehörenden Schriften ist noch genauer zu studiren.

5) Das Evangelium Petri wirft, wie es scheint, ein Licht auf den verlorenen Schluss des Marcusevangeliums; aber auch das Kerygma Petri führt auf eine Untersuchung jenes Schlusses. Von hier aus ergiebt sich die Aufgabe, alle diese Stücke zusammen zu untersuchen: vielleicht lässt sich ein Zusammenhang von Evangelium und Kerygma ermitteln. Beachtenswerth ist, dass es im Kerygma (Hilgenfeld, Novum Testam. extra canon. recept fasc. 4[2]) heisst: *Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι.* Auch im Ev. wird „*Ἰσραήλ*" gebraucht, wo man „*Ἰουδαῖοι*" erwartet.

6) Stammt der 2. Petrusbrief aus Aegypten, wofür sich Manches anführen lässt, so ist wohl auch die Apokalypse dorthin zu setzen; ihre Haltung (Verwandtschaft mit den Sibyllen) bestärkt diese Annahme. Aber auch das Kerygma weist auf Aegypten.

Dem Petrusev. ist nach unseren Ausführungen zu vindiciren: 1) Das Akhmimer Fragment. 2) Die Angabe des Origenes über die Brüder Jesu. 3) Die Perikope von der Ehebrecherin. 4) Die Erzählung von der Taufe Jesu, wie sie die Didascalia und Justin cum parall. bieten. 5) Mehrere Herrnsprüche in der Didascalia, der Didache, bei Justin und vielleicht auch bei Clemens Alex. 6) Vielleicht das Stück in Cod. D von dem am Sabbath arbeitenden Mann.

Wortregister zum Petrusevangelium.

Wortregister zur Petrusapokalypse.

Druck von August Pries in Leipzig

DIE

APOSTELGESCHICHTE

TEXTKRITISCHE

UNTERSUCHUNGEN UND TEXTHERSTELLUNG

VON

D. BERNHARD WEISS



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

Inhaltsübersicht.

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

HERAUSGEGEBEN

VON

OSCAR VON GEBHARDT UND ADOLF HARNACK

IX. BAND



LEIPZIG
J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG
1893

INHALT DES NEUNTEN BANDES.

Auch für den Text der Apostelgeschichte haben wir, wie für den der katholischen Briefe, wenn wir von einigen unerheblichen Fragmenten absehen, drei Codices aus dem 9. Jahrh. H, L, P, von denen wir die beiden letzten bei jenen bereits kennen lernten. Während in P von den etwa 1000 Versen des Buches nur etwa 40 fehlen, fehlen von L über 260 und von H gegen 280, also über ein Viertel des Ganzen. Von den über 630 Varianten dieser Codices sind über 290 allen drei gemein; aber auch von den etwa 95, in denen nur je 2 übereinstimmen, wird ein grosser Theil ursprünglich allen drei gemeinsam gewesen sein, von denen nur einer fehlt. Dies erhellt schon daraus, dass HL nur 16 mal gegen P übereinstimmen, während HP und LP 80 Varianten gemein haben, weil eben dort L, hier H häufig fehlt. Dazu kommen noch 245 Sonderlesarten von H, L, P, von denen die beiden ersten je 97, 95 zeigen, P dagegen nur 53, und auch von diesen findet sich ein Theil noch in dem Abschnitt, wo H und L fehlen (2, 14—5, 28), sodass es ursprünglich Varianten gewesen sein können, die allen drei gemeinsam waren, andere in Stellen, wo H oder L fehlt.

Von den 290 allen drei gemeinsamen Varianten sind etwa 230, von den je zwei gemeinsamen gegen 60, von den Sonderlesarten 100, also von den 630 Varianten der ganzen Gruppe mindestens 390 absichtliche Emendationen. Ausserdem haben alle drei etwa 60 willkürliche Aenderungen und Schreibfehler gemein, wie sie dem älteren Texte charakteristisch sind, je zwei gegen 40. Es werden diese c. 100 Textfehler also wohl aus ihrer mit dem Texte, aus dem die 390 Emendationen stammen, übereinstimmenden Grundlage stehen geblieben sein. Wenn dagegen in den Sonderlesarten der einzelnen Codices die Zahl der willkür-

lichen Aenderungen und Schreibfehler zu gleichen Theilen noch die der Emendationen (100) um mehr als 40 übertrifft, so erhellt daraus, dass die meisten derselben erst durch die letzten Abschreiber eingebracht sein werden. Dann aber charakterisirt sich auch hier P als ein vortrefflich geschriebener Codex, sofern er troz seiner relativen Vollständigkeit wenig über die Hälfte der Sonderlesarten in H und L hat, und auch von diesen noch, wie wir sahen, sehr viele ursprünglich je zweien oder allen drei angehört haben können.

Zu diesen drei treten nun in der Apostelgeschichte noch zwei Codices des 6. Jahrh., D und E. Es ist bekannt, wie unendlich willkürlich D den Text umgestaltet. Er enthält allein etwa 410 Zusätze, 270 Auslassungen und 110 Umstellungen; und zählt man den umfassenderen Umbildungen des Textes noch diejenigen hinzu, in welchen die ursprüngliche Textgrundlage soweit durchblickt, dass sich Abweichungen davon im Einzelnen constatiren lassen, so kommen dazu noch etwa 810 Wortvertauschungen, also im Ganzen 1600 Varianten. Dagegen hat E nur 440 Varianten, und beide zusammen etwa 120, die ganze Gruppe also etwa 2160. Dabei muss man im Auge behalten, dass in D 290 Verse, also weit über ein Viertel des Textes fehlt, in E nur einige 70 Verse. Auch von diesen Varianten sind nun viele offenbar absichtliche Emendationen, und zwar in E über die Hälfte (240), in DE noch nicht die Hälfte (50), dagegen in D nur etwa 360, also wenig über ein Fünftel. Es sind also in D der weitaus grösste Theil der Varianten (etwa 1240) ganz willkürliche Umgestaltungen. Das weist aber nicht etwa auf einen älteren, noch freier behandelten Text zurück; denn es lässt sich in zahllosen Stellen nachweisen, dass dieselben nicht Umgestaltungen des ursprünglichen, sondern eines bereits emendirten Textes sind. Dieselben werden also grossentheils dem Schreiber von D zur Last fallen, sollten auch manche von ihnen bereits in der Grundlage von D vorhanden gewesen, oder von anderswo aufgenommen sein, was vielleicht die grosse Zahl von Stellen erklärt, wo in ganz gedankenloser Weise eine Aenderung vorgenommen, aber nicht durchgeführt ist. Dafür spricht auch die im Verhältniss zu der Gruppe HLP sehr grosse Zahl solcher Fehler in DE, die nicht den Charakter des emendirten Textes tragen, sondern willkürliche und gedankenlose Aenderungen sind (gegen 70). In E allein finden sich solche verhältnissmässig viel seltner (etwa 200);

und da darunter über 30 Schreibfehler sind, so werden sie grossentheils dem Schreiber von E zur Last fallen. Dagegen sind die 650 Emendationen, die dieser Gruppe angehören, durchaus derselben Art, wie die der Gruppe HLP, und nichts hindert anzunehmen, dass sie grossentheils, wie jene, aus einem absichtsvoll emendirten Texte stammen.

Dafür spricht aber auch die grosse Zahl von Varianten, die beide Gruppen theilen (440), und unter denen die grosse Mehrzahl (360) solche absichtliche Emendationen sind. Sehr bemerkenswerth ist, dass D weitaus am seltensten mit der Gruppe HLP geht, nur 90 mal, dagegen E über 230 und DE gegen 120 mal. Der Einfluss des emendirten Textes zeigt sich also in E und in DE unvergleichlich stärker als in D. Denn dass auch diese Emendationen, wie die in der Gruppe HLP, grossentheils aus einem absichtsvoll emendirten Texte stammen, erhellt daraus, dass unsere Gruppe mit HLP gemeinsam gegen 245 Varianten theilt, und mit je zweien über 70. Hier zeigt sich nun genau dasselbe Verhältniss, das wir innerhalb der Gruppe HLP beobachteten. Denn mit HL allein theilt die Gruppe nur 5, dagegen mit HP und LP gegen 65, nur dass sie hier mit HP mehr als doppelt so häufig (45 mal) geht, als mit LP (20 mal). Auch von diesen 70 werden also sehr viele Emendationen sein, die ursprünglich der Gruppe HLP gemeinsam gewesen sind, was sich nur nicht mehr constatiren lässt, weil H und L in vielen Stellen fehlen. Freilich kann auch hier wie dort der emendirte Text nicht überall gleichmässig benutzt sein. Auch das ist bemerkenswerth, dass während P weitaus am wenigsten Sonderlesarten zeigt, die wir grossentheils für Emendationen halten mussten, er hier gegen 90 mal mit unserer Gruppe geht, während H und L nur etwa 20 und 15 mal. Es werden also auch die Varianten in DP, EP, DEP grossentheils aus dem emendirten Texte stammen, unter denen wieder auf EP 50, auf DEP fast 25, auf DP nur 15 kommen.

Von den Repräsentanten des älteren Textes haben wir auch in der Apostelgeschichte, wieder von einigen Fragmenten abgesehen, א, A, C, nur dass von C fast ein Drittel des Textes fehlt. Auch hier zeigen dieselben eine grosse Menge von Sonderlesarten, א gegen 300, A wenig über 220, C etwa 160, was, selbst wenn man das fehlende Drittel in Betracht zieht, nur wenig

über A hinausgeht. Dazu kommt auch hier noch B, bei dem aber eine grosse Zahl seiner Sonderlesarten sich als ursprünglich erweisen wird, was bei א und A nur ganz vereinzelt der Fall ist. Auch die Stellen, wo mehr oder weniger von diesen vier unter sich oder mit jüngeren Gruppen zusammengehen, bedürfen erst der Untersuchung, auf welcher Seite hier das Ursprüngliche ist. Freilich kann dieselbe unmöglich bei all diesen Stellen, geschweige denn bei allen Sonderlesarten von א, A, C, oder den beiden jüngeren Gruppen geführt werden, da es sich hier um 4—5000 Varianten handelt. Wir werden darum nur diejenigen Stellen besprechen, bei denen ein Zweifel überhaupt möglich ist, und andere Varianten nur soweit heranziehen, als sie für die textkritische Entscheidung in jenen von Bedeutung sind. Damit ist von selbst gegeben, dass wir nicht die einzelnen Gruppen von Zeugen, sondern die Kategorien der Varianten besprechen. Erst aus dem Resultat dieser Untersuchung wird sich dann der Charakter der einzelnen älteren Textzeugen, insbesondere ihr Verhältniss zum emendirten Text, feststellen lassen.

I. Wortvertauschungen.

1. Vertauschungen von Substantivis, Adjectivis und Pronominibus.

a. Sehr häufig ist die Vertauschung von *θεος* und *κυριος* in allen Gruppen. Am natürlichsten ergab sie sich durch Conformation, wie 8, 22, wo HLP nach dem dicht vorhergehenden *εναντι τ. θεου* statt *δεηθητι τ. κυρ.* schreiben: *του θεου*. Ebenso E 7, 33 nach v. 32, DHLP 10, 33. Umgekehrt ist E 18, 26 *τ. οδον του κυριου* st. *τ. θεου* nach v. 25 und *ζητειν τον κυριον* (EP) 17, 27 statt *τ. θεον* nach v. 24 conformirt. Leicht verständlich ist auch, dass 8, 25 A das immerhin häufigere und einfachere *τ. λογον τ. θεου* st. *τ. κυρ.* hat, dass in DE 16, 10 die Berufung nach Macedonien auf den *κυριος* (Christus) statt *ο θεος* zurückgeführt ist, und vor Allem, dass 15, 40 CEHLP *τη χαριτι τ. θεου* statt *τ. κυρ.* haben. Dagegen ist die Vertauschung oft auch eine ganz willkürliche, besonders in D, wo 8, 24. 15, 17. 16, 15. 21, 14 *θεος* st. *κυρ.* und 13, 5. 16, 14 *κυρ.* st. *θεος* steht. Ebenso willkürlich steht in DE 2, 17. 6, 7, DHP 21, 20 *κυριος* statt *θεος*, aber auch ℵ 8, 12, C 3, 9, wo dann auch umgekehrt 13, 12 *τ. διδαχ. τ. θεου* st. *τ. κυρ.* sich findet.

Hienach ist es allerdings nicht leicht zu entscheiden, wo die älteren Textzeugen auseinandergehen. Allein dass troz Tisch. das weitverbreitete *την εκκλ. τ. κυριου* **20, 28** (ACDE) statt des *τ. θεου* (ℵB, vgl. WH.), das doch auch in Min., Vers., Patr. vielfach sich findet, eine Emendation ist, liegt bei der Schwierigkeit, die für die Lesart der ältesten Codices der folgende Relativsatz bietet, auf der Hand, zumal HLP dieselbe mit dem Ursprünglichen verbinden (*του κυριου και θ.*). Auch **16, 32** liest Tisch. (Treg.) nach ACDEHLP und allen anderen Textzeugen *ελαλησαν αυτω τον λογον του κυριου* statt *τ. θεου* (ℵB, vgl. WH.txt.),

weil häufiger *λογ. τ. κυρ.* in *τ. θεου* verwandelt werde, als umgekehrt. Diese Angabe ist ungenau; denn *ο λογ. τ. θ.* steht 7 mal ohne alle, dreimal ohne irgend erhebliche Varianten, 2 mal, wo die Lesart zweifelhaft ist, dagegen *ο λογ. τ. κυρ.* 5 mal ohne alle, einmal ohne erhebliche Varianten, dreimal, wo die Lesart zweifelhaft ist. Hieraus lässt sich also sicher kein Maasstab für die Entscheidung entnehmen. Da nun v. 31 vorhergeht: *πιστευσον επι τον κυριον ιησ.*, so lag es in der That nahe, das Wort, das sie ihm redeten, näher zu bestimmen als *τον λογον του κυριου* (de Christo), sodass die verbreitetste Lesart Emendation sein wird.

Besonders schwierig erscheinen die Varianten in **13, 44. 48.** Allein das *ακουσαι τ. λογον του κυριου* an ersterer Stelle (אA, 15 Min. cat. am. fu. tol. sah., vgl. Tisch.) war doch für den oberflächlichen Leser durch v. 48 f. sehr nahe gelegt. Allerdings könnte das *του θεου* (BCELP Min. demid. cop. syr. arm. Chrys., vgl. WH.txt., Treg. a. R.) mechanisch nach dem *χαρ. τ. θεου* v. 43 oder nach dem *λαλ. τ. λογ. τ. θ.* v. 46 conformirt sein; aber beides lag doch viel ferner, und namentlich das Zusammentreffen von B mit den Vertretern des emendirten Textes, dessen Conformationen doch anderer Art sind, macht es sehr unwahrscheinlich, dass hier eine solche Conformation von B aufgenommen sein sollte. Ich glaube also in אA eine Conformation des älteren Textes annehmen zu müssen. Anders steht es mit 13, 48. Hier lag die Aenderung des *εδοξαζον τ. λογον τ. κυριου* (אACLP Min. cat. d e vg. sah. Chrys., vgl. Tisch.) in *τ. θεου* (BDE, 8 Min. cop. arm., vgl. WH.txt., Treg. a. R.) nach v. 46 so nahe, und die Wiederaufnahme dieses Ausdrucks durch das unanfechtbare *ο λογ. τ. κυρ.* in v. 49 ist so unwahrscheinlich, dass ich auch hier nur eine Conformation des älteren Textes sehen kann (B), die noch in DE erhalten ist.

In zwei Stellen ist in B allein das Richtige gegen alle Mjsk. erhalten. Das *παρατιθεμαι υμας τω θεω* **20, 32** (Tisch. Treg.) ist offenbar nach dem folgenden *και τω λογω της χαριτος αυτου* geändert, das auf die Gnade Gottes zu deuten schien (vgl. CEHLP 15, 40), während das *τω κυριω* in B (33. 68. sah. cop., vgl. WH.txt.) seine Parallele in 14, 23 hat. Aber auch das *ο λογος τ. θεου ηυξανεν* **12, 24** (Tisch. Treg.), wo C fehlt, wird, wo nicht nach dem gegensätzlichen *ουκ εδωκεν την δοξαν τω θεω*

v. 23, nach 6, 7 geändert sein, wo *ο λογ. τ. θ.* durch v. 2 gegeben war, während das *του κυριου* (B. vg., vgl. WH.txt.) an 19, 20 seine Parallele hat.

Häufig findet sich auch *κυριος* statt *ιησους* oder *ιησ. χρ.*, *χρ. ιησ.* (HP 18, 25, HLP, vgl. D 10, 48, A 9, 27, C, vgl. D 5, 42, C 16, 7), während C 9, 28 umgekehrt *ιησ.* statt *κυρ.* steht, conformirt nach v. 27, und HLP 8, 16 *χριστου* st. *κυρ.* Zweimal findet sich auch *χριστος* statt *ιησ.* (HLP 9, 20, D 19, 14, vgl. HLP), und einmal sogar statt *τ. θεου* (א 8, 14); aber keine dieser Stellen bedarf einer näheren textkritischen Untersuchung.

b. Dass das schwierige *ευρειν σκηνωμα τω οικω ιακωβ* **7, 46** (אBDH, vgl. Tisch.) nach Ps. 131, 5 in *τω θεω ιακ.* (ACEP, vgl. WH., Treg.txt.) emendirt ist, bedarf, textkritisch angesehen, keiner Erläuterung. Denn von einer Verschreibung kann hier nicht die Rede sein, da die älteste Lesart nach v. 44 sich sehr wohl erklärt, während das *θεος ιακ.* für das NT. ganz einzigartig wäre. Auch hier hat **20, 15** B (15. 19. 73. cat., vgl. WH. a. R.) allein das richtige *τη εσπερα* erhalten, das so leicht zwischen *τ. επιουση* und *τη εχομενη* in *τη ετερα* (אACDEHLP) geändert ward, zumal die Reise von Mitylene bis Samos zu lang erschien für einen Tag, wenn man übersah, dass man sehr wohl am Abend vorher oder in der Nacht abgefahren sein konnte, dies sogar nach der Wortstellung das Wahrscheinlichste ist. Es ist undenkbar, dass blosse Verschreibung eine so völlig passende Lesart ergeben haben sollte, und eine Absicht der Aenderung in *εσπερα* ist erst recht nicht erfindlich.

Dagegen ist **23, 18** das *νεανισκον* (אAE, vgl. Tisch. Treg.) von BHLP (Min. cat. Chrys., vgl. WH.txt.) nach v. 17 in *νεανιαν* conformirt. Während diese Aenderung in B noch ganz unreflektirt erfolgte, sofern dem Abschreiber das eben geschriebene Wort in die Feder kam, ist in HLP die Conformation mit Absicht durchgeführt, wie v. 22 zeigt. Ebenso gedankenlos ist die Aenderung des *ιερεις* **4, 1** (Tisch. Treg. nach אADEP) in *αρχιερεις* (BC 4 arm. aeth., vgl. WH.txt.), da übersehen wurde, dass *οι σαδδουκ.* nach 5, 17 eben die *αρχιερεις* sind, die nur wegen des Folgenden ihrer Parteistellung nach bezeichnet werden. Die Stelle Ev. 20, 1 beweist dafür freilich nichts, da in ihr das *ιερεις* lediglich nach unserer Stelle conformirt ist. Endlich ist auch

das *ελληνιστας* (BEHLP, vgl. WH.) **11, 20**, das in ℵ nur in *ευαγγελιστας* verschrieben ist, aus exegetischen Gründen unhaltbar. Es ist nach 9, 29 conformirt, wie solche ganz willkürliche Emendationen nach entlegenen Stellen gerade im älteren Texte durchaus nicht selten sind. Dieselbe ist in den Vertretern des jüngeren nicht verbessert, weil man wohl auf den Unterschied keinen Werth legte. Lies *ελληνας* nach AD und den meisten Versionen (Euseb. Chrys., vgl. Tisch., Treg.).

c. Die Form *εκατονταρχης* (*-χη*, *-χας*), die auch Luk. 7, 6. 23, 47 ursprünglich ist, steht sechsmal ohne Varianten und ist 21, 32. 27, 6. 43 nur in HLP in *-αρχος* verwandelt. Dagegen ist 22, 25 nur in D das *εκατονταρχον* in das sonst den Act. eigenthümliche *-αρχην* verwandelt. Dann aber muss auch **22, 26** mit BEHLP Min. cat. Chrys. (Treg.) *εκατονταρχος* gelesen werden statt *-αρχης* (Tisch. WH. nach ℵACD). Es ist undenkbar, dass der Schriftsteller unmittelbar hintereinander den Ausdruck wechselte, während sich wohl begreift, wie er in einem Zusammenhange, wo rings umher immer wieder die Form *χιλιαρχος* (*-χω*) vorkam, die analoge Form *εκατονταρχος* (*-ον*) wählte, die nach Luk. 7, 2 ihm jedenfalls auch geläufig war. Dagegen ist die Annahme, dass der Schriftsteller im Accus. die Form nach der 2. Decl. bildete, und nun nur v. 26 nach v. 25 conformirt wurde, durch 21, 32 ausgeschlossen, wo *εκατονταρχας* durch ℵABDE bezeugt ist. Wohl aber begreift sich, wie ℵAC nur das *-αρχος* v. 26 in das bereits 10, 1. 22 dagewesene *-αρχης* änderten, während ihnen die zum ersten Male vorkommende Accusativform nicht auffiel und nur D consequent änderte. Dagegen ist **25, 1** das *τη επαρχια* (*εια*) in BCEHLP Min. Chrys. (Treg. WH.txt.) eine gedankenlose Aenderung des älteren Textes nach 23, 34, die im emendirten dieser Parallele wegen als richtig beibehalten wurde. Es war dabei übersehen, dass das ursprüngliche *επαρχιω* (*ειω*) in ℵA (Tisch.), dessen Entstehung nicht zu begreifen wäre, garnicht dasselbe Wort ist, sondern Adj. zweier Endungen von *επαρχος*, wobei *εξουσια* zu ergänzen, und nicht die Provinz, sondern die Statthalterschaft bezeichnet, die Festus antrat. Ebenso muss **13, 1** *τετρααρχου* mit ℵ cop. (Tisch. WH.) als die ältere Form festgehalten werden, da dieselbe Luk. 3, 1 (dreimal) 3, 19. 9, 7, Matth. 14, 1 durch ℵC, denen noch andere wichtige Zeugen hie und da hinzutreten, gleichmässig bezeugt ist, und

das zweite *Α* schon in B um so leichter ausfiel, als *τετραρχ.* die geläufigere Form war.

Als Name Jerusalems ist 31 mal ohne Var. das indeklinable *ιερουσαλημ* geschrieben, nur 10 mal das deklinirte *ιεροσολυμα*, und daher begreiflicher Weise oft der griechischen Namensform die hebr. substituirt (D, E viermal, LP, HLP, EHLP sechsmal). Allerdings ist auch fünfmal umgekehrt *ιεροσ.* für *ιερουσ.* geschrieben; aber 20, 22 (D) nach v. 16 und 25, 3 (E) nach v. 1 conformirt. Nur 1, 12 (E) und 11, 2. 22 (DEHLP) ist ein Grund durchaus nicht ersichtlich. Hienach muss ohne Frage **15, 4** *εις ιεροσολυμα* (AB 61. 133. 137. vg., vgl. Treg.txt. WH.) geschrieben werden statt *ιερουσαλημ* (Tisch. nach ℵCDEHLP), zumal dieses offenbar nach v. 2 conformirt ist; und **20, 16** mit BCDHLP (Treg. WH.) *εις ιεροσολυμα* statt *ιερουσαλημ* (Tisch. nach ℵAE 13. 40. 105), zumal hier, wenn nicht der häufigere Ausdruck, v. 22 so leicht für die Aenderung maassgebend sein konnte. Selbstverständlich ist **7, 47** mit BDEHP (Treg. WH.) *σολομων* zu schreiben statt *σαλωμων* (Tisch. nach AC, vgl. ℵ: *σαλομων*), da das *α* in der ersten Silbe 3, 11 nur A, 5, 12 nur ℵ für sich hat. Dass **1, 14** mit BE *μαριαμ* zu lesen statt *μαρια* (Lchm. nach ℵACD), **1, 13** nach ℵBD *μαθθαιος* statt *ματθ.* und **1, 23. 26** *μαθθιας* nach BD statt *ματθ.* (Lchm. nach ℵACE), ist von den neueren Editoren anerkannt. Wie **1, 19** mit B, Lchm. WH. *ακελδαμαχ* zu schreiben, da das *κ* sich troz aller Entstellungen des Namens in C, D, E erhalten hat und nur in ℵA (Tisch.) dem *χ* am Schlusse conformirt (vgl. E, wo umgekehrt das *χ* in *κ* verwandelt), so ist die sicher ursprüngliche, weil durch einen Schreibfehler nicht erklärliche, Form *αδραμυντηνω* **27, 2** (WH.) in ℵHLP (Tisch.) in das geläufigere, weil leichter auszusprechende *αδραμυττηνω* verwandelt. Endlich ist **7, 43** in B allein der Name des Gottes *ρομφα* (WH.) ursprünglich erhalten. Die Varianten gehen auf die Schreibart der LXX *ραιφαν* (A) oder *ρεφαν* (Treg. nach CE, vgl. H *ρεφα*, P *ρεφραν*) zurück, während D *ρεμφαμ* und ℵ *ρομφαν* (Tisch.) offenbare Mischlesarten sind. Auf das *ν* am Schlusse in ℵ ist nach 26, 10 (*εποιησαν—κατηνεγκαν*) 6, 5 (*εξελεξαντον*) keinesfalls irgend etwas zu geben.

Während die ursprüngliche Namensform *μωυσης* sonst fast überall nur in A (7, 29), meist zusammen mit jüngeren Cod. (E, H, P, EP, ELP, DLP) durch das spätere *μωσης* ersetzt ist,

findet sich das letztere 3, 22 auch in ℵEP und 26, 22 sogar in ABE. Für ισραηλειται haben E 5, 35, DE 13, 16. 21, 28 und 2, 22. 3, 12 d. h. an den beiden ersten Stellen, wo das Wort vorkommt, sogar BE ιστραηλ., wofür ℵ in allen 5 Stellen ισδραηλ schreibt. Das ιωαννης haben allerdings BD 15 mal, D 5 mal, 11, 16 B allein, 13, 5 E, 15, 37 DH und nur 4, 6 (wo D den Namen in ιωναθας verschreibt) keiner. Allein hieraus erhellt doch, dass auch in der Grundlage von B das einfache ν nicht gestanden haben kann, da sonst nicht zu begreifen wäre, wie es unter 24 Malen 8 mal verdoppelt ist, während in dem flüchtig geschriebenen älteren Texte leicht ein N zwischen A und N ausfiel. Ebenso fiel **27, 16** in B (καυδα, vgl. Lchm. Treg. WH.) das Λ vor Α aus Versehen aus, da ℵ, wenn das κλαυδα (Tisch.) Emendation wäre, wohl mit den emendirten Cod. (HLP) κλαυδην hätte. Auch A, wo die zweite Silbe fehlt, hat κλα—. Das sonst nicht vorkommende μελιτηνη **28, 1** (B, vgl. WH.) ist offenbare Verschreibung, bei der dem Schreiber das μιτυληνη 20, 14 vorschwebte. Zu den gangbaren Vertauschungen von ο und ω, die schon in den ältesten Codices so häufig, gehört das στοιχων in B 17, 18 (vgl. 1. 31. 61. Chrys. Treg. WH.), wie das ναζοραιος, das ℵ 4, 10. 26, 9 allein hat, 2, 22. 22, 8 mit D, 3, 6 mit CD theilt, während er 6, 14. 24, 5 das richtige ναζωρ. hat.

Anm. Hier muss zugleich über die Schreibweise der Namen, in denen ει und ι wechselt, Rechenschaft gegeben werden. B hat alle sieben Male σαμαρεια, ℵ σαμαρια. Mit ℵ gehen stehend nur D, E, mit B geht A 6 mal, C dreimal, und meist auch HLP (nur 15, 3 H u. 8, 9 P mit ℵ). Auch Joh. 4, 4. 5. 7 hat B σαμαρεια und nur Luk. 17, 11 ganz vereinzelt σαμαρια. Hienach wird mit Lchm. Treg. gegen Tisch. WH. σαμαρεια zu schreiben sein, zumal WH. selbst 8, 25 (gegen ℵE) und 10 mal in den Evang. σαμαρειτων schreibt. Ebenso ist durch ℵAB überall ισραηλειται gesichert (5 mal), wie ελαμειται 2, 9 durch ABCD, obwohl Lchm. Treg. hier ισραηλιται, ελαμιται schreiben. Gegen beide wird auch 4, 36 mit BD λευειτης zu schreiben sein, und 17, 34 αρειοπαγειτης, obwohl hier auch WH. -γιτης hat. Allgemein acceptirt ist unter den Städtenamen αντιοχεια, obwohl auch hier ℵ zweimal allein und fünfmal mit E αντιοχια hat (vgl. auch 2 Tim. 3, 11 in ℵAD). Während ℵ mit E alle 15 Male καισαρια schreibt, hat B ebenso durchgehend καισαρεια, wie auch Mtth. 16, 13. Mrk. 8, 27. Hier geht A 12 mal mit ℵ und nur zweimal mit B, dagegen C 8 mal mit B und nur zweimal mit ℵ, HLP nur ganz vereinzelt mit ℵ P 21, 8). Es wird also auch hier mit Lchm. Treg. gegen Tisch. WH. καισαρεια zu schreiben sein, und ebenso **18, 4** mit BHLP gegen ℵADE (Tisch. WH.) σελευκεια. WH. schreibt auch mit BH, BHLP 17, 19. 22 αρειον παγον

gegen Tisch. (ℵADE) und 9, 36. 40 mit BC, B gegen Tisch., Lchm., Treg. ταβειθα. Dass 13, 21 κεις und βενιαμειν, 5, 1 σαπφειρ. (ABP gegen ℵDE) zu lesen ist, wird nicht bezweifelt. Für die von den Neueren gegen Lchm. acceptirte Schreibart πειλατος wäre vielleicht in B 4, 27, BD 3, 13. 13, 28 kein ausreichender Grund gegeben, wenn dieselbe nicht in den Evangelien, wo z. B. Luk. 23, 6 selbst ℵ hinzutritt, so stark bezeugt wäre. Dagegen sind Schreibarten wie ρηγειον 28, 13 (BL), σαλαμεινι 13, 5 (BD), ειχονιου 14, 21 (BD), κρεισπος, πρεισκιλλα (8, S. 18), χρειστιανος 11, 26. 26, 28, βειθυνια 16, 7, σειδωνα und αλεξανδρεινον 27, 3. 6 (B) und selbst das in B, oft auch D immer wiederkehrende σειλας, geschweige denn πεισιδια 13, 14 und κιλικεια 15, 23 (D) oder gar ατταλεια 14, 25 (HLP) von keinem aufgenommen.

d. Das sinnlose ω ονομα βαριησουν **13, 6** (AHLP) stammt aus einer alten Correktur, wo das nur hier in den Act. vorkommende ω ονομα durch das gewöhnliche ονοματι ersetzt war (vgl. D: ονοματι καλουμενον βαριησουαν). Während das ω ονομα emendirt wurde, vergass man das βαριησ. zu ändern. In ℵ ist wohl absichtlich die Accusativendung abgeworfen (βαριησου, vgl. Tisch.), während BCE, viele Min. sah. Chr. (Lchm. Treg. WH.) das richtige βαριησους haben. Ebenso verkehrt hat Tisch. allein das εν γη αιγυπτου (ℵAB, viele Min. vg) nach CDEHLP **13, 17** in εν γη αιγυπτω verwandelt, das offenbar nach 7, 36 conformirt ist. Dagegen spricht weder, dass D das εν γη αιγυπτου auch 7, 36 einbringt, noch dass EHP 7, 11 εφ ολην την γην αιγυπτου haben (statt την αιγυπτον), da dies wahrscheinlich, wie das eingeschaltete γην zeigt, halbe Emendation des εφ ολης της αιγυπτου (D) ist. Ohne Frage ist **16, 13** zu lesen ου ενομιζομεν προσευχην ειναι (ℵC). In AB ist das *N* von προσευχην aus Versehen abgefallen (vgl. A 18, 14 η statt ην, 27, 5 λυστρα statt -αν, B 24, 24 ιησου statt -σουν), und dieser alte Fehler, der in der Grundlage des emendirten Textes noch stand, hat die Aenderung in ενομιζετο (EHLP, vgl. D: εδοκει) hervorgerufen. Sehr merkwürdig ist, dass B mit DEP **5, 12** die sonst bezeugtere Form σολομωνος (Treg.) hat statt σολομωντος (ℵA), das durch 3, 11 vollkommen gesichert ist. Ebenso hat B das dreimal vorkommende incorrecte σπειρης, das 27, 1 nur in Min., 21, 31 in P corrigirt wird, wo es zum ersten Male vorkommt **(10, 1)**, mit P in σπειρας geändert, wie **27, 30** das εκ πρωρης (ℵA) mit CHLP in πρωρας (Treg.). Dagegen scheint mir kein Grund vorzuliegen, das σαπφειρα **5, 1** (Lchm. Treg. nach BD) in σαπφειρη (ℵAEP) zu ändern, da dies wohl der im älteren Texte so überaus häufigen

Conformation mit dem folgenden *τη* seinen Ursprung verdankt. An dem v. 2 folgenden incorrecten *συνειδυιης* hat B keinen Anstoss genommen, während es DP conformiren.

Einmal hat B auch hier allein das Richtige erhalten, da das *ημεραις τρισιν* **28, 12** (vg. triduo) eine seiner Eigenthümlichkeit völlig fremde Aenderung wäre [1]) Um so näher lag die Aenderung des ungewöhnlichen, obwohl den Act. keineswegs fremden Dat. (vgl. 8, 11. 13, 20) in den Acc. *ημερας τρεις* (ℵAHLP; CDE fehlen), den alle Editoren ausser Lchm. aufgenommen haben, obwohl er sich nach v. 7 doppelt leicht darbot, zumal wenn zu der Zeit, aus welcher die Emendation stammt, dort noch *ημερ. τρεις* (B) gelesen wurde. Dagegen ist das *εν τω πραιτωριω τω ηρωδου* 23, 35 (WH. a. R.) sicher ganz mechanische Conformation statt *του ηρ.*; und das *ιησου* statt *-σουν* 24, 24, das *απεριτμητοι καρδιας* 7, 51 (WH. a. R.) statt *καρδιαις* einfacher Schreibfehler, wo nicht gedankenlose Conformation nach Jerem. 9, 25.

e. Tisch. liest **25, 18** *ουδεμιαν αιτιαν ων εγω υπενοουν πονηραν* nach AC Min. Vers. Allerdings hat so auch ℵ gelesen, in dem das *ν* am Schlusse nur nachlässig abgefallen. Allein dass man an dem nachgebrachten *πονηρων* (BE 61. 100, vgl. Trg. u. WH.txt.) Anstoss nahm, zeigt schon seine Weglassung in HLP, während das auf *αιτιαν* bezügliche *πονηραν* nicht die geringste Schwierigkeit bot, vielmehr die nächstliegende Emendation ist. Durch eine für den älteren Text sehr charakteristische Reminiscenz an das *στεφανος δε πληρης* 6, 8 ist das sinnlose *στεφανον ανδρα πληρης* **6, 5** entstanden, das noch in ℵACDEHP (Lchm. WH. a. R.) erhalten, während von den Majusk. B allein (L fehlt) das richtige *πληρη* erhalten hat. Auch **10, 19** hat offenbar B (vgl. WH.txt.) allein das Richtige erhalten Man nahm an dem *ανδρες δυο* Anstoss, indem man übersah, dass der Soldat v. 7 doch den beiden Männern nur zum Schutz mitgegeben war, und liess entweder das *δυο* fort (Tisch. nach DHLP) oder änderte es

1) Vgl. alle bisher dagewesenen Fehler von B, wie das unter c besprochene *κανδα* 27, 16 und *μελιτηνη* 28, 1, das *μετα το κηρυγμα* (st. *βαπτισμα*) 10, 37, das dem folgenden *ο εκηρυξεν* conformirt, das zweimalige gedankenlose *βασιλευς* statt *-λευ* 26, 13. 27, das deklinirte *γαμαλιηλου* 22, 3, den Gebrauch von *ζηλος* als Neutr. 5, 17, während 13, 45 zeigt, dass die Act. es masculinisch nehmen, endlich die oben im Text besprochenen Fehler 23, 35. 7, 51. Vgl. noch das gedankenlose *εις ζωην αιωνιαν* 13, 48.

in *τρεις* (Lchm., Treg.txt. nach ℵACE), vielleicht nach 11, 11, wo dasselbe seine gute Stelle hat. Eine seltsame Verirrung war es, wenn Tisch. Treg. (vgl. auch Lchm.) **13, 33** nach D das *εν τω πρωτω ψ.* aufnahmen, während hier lediglich in dem an willkürlichen Aenderungen so überreichen Codex die abendländische Zählung (welche die beiden ersten Psalmen zusammenzog), eingetragen ist. Die Folge davon war dann, dass das vermeintlich richtigere *πρωτω* betont vorangestellt wurde, während doch, selbst wenn diese Lesart die richtige wäre, unmöglich eine Bedeutung darin gefunden sein kann, dass gleich im ersten Psalm jene Weissagung stand. Die Lesart von ℵABC ist schon darum nicht Emendation, weil sie selbst wegen der gesperrten Stellung des *τω δευτερω* in ELP (vgl. H) durch die Verbindung desselben mit *τω ψαλμω* emendirt ist.

Häufig werden *πας* und *απας* vertauscht. Da letzteres in den Act. verhältnissmässig selten ist, lag es zunächst nahe, ihm die gewöhnlichere Form zu substituiren. Ohne Varianten steht die offenbar den Begriff verstärkende Form 4 mal, einmal völlig gesichert gegen HLP (25, 24), zweimal gegen D (2, 44. 5, 16) und einmal gegen ℵ (4, 31). Lchm. liest 16, 3 mit CD *ηδεισαν γαρ παντες*, Lchm. u. Treg.txt. 16, 33 *οι αυτου παντες* nach ACDEHLP statt *απαντες* (ℵB). Zweimal nimmt Tisch. allein, einmal mit Lchm. eine Vertauschung der verstärkten Form mit der einfacheren an; aber das *ην αυτοις απαντα κοινα* **4, 32** (ℵAEP gegen BD) ist offenbar Conformation nach 2, 44, das *ουχ ιδου απαντες ουτοι* **2, 7** (ℵACD gegen BE) und das *ησαν ομοθυμαδον απαντες* **5, 12** (ℵDP gegen ABE) sind Stellen, wo der Context so sichtlich zu einer Verstärkung aufforderte, dass hier an absichtliche Emendation gedacht werden muss. Bem. noch, wie ℵ 2, 7 dicht vorher ein *απαντες* einbringt und ebenso noch 27, 36, das nach v. 33 conformirt, während die vier anderen Stellen, wo die stärkere Form steht (HP 6, 15, E 15, 12, EP 2, 14, C 2, 4), ebenso sichtlich Emendationen sind. — Die seltnere, und darum sicher mit einer gewissen Absichtlichkeit gebrauchte Form *ουθεν* (statt *ουδεν*) ist völlig gesichert in der Redensart *εις ουθεν λογισθηναι* 19, 27 (ℵABHP gegen DEL), aber auch in dem so stark betonten *ου πειθομαι ουθεν* 26, 26 (ℵB gegen HLP, während AE das Wort fortlassen, CD fehlen) und *ουθεν κατεκρινεν* 15, 9, das selbst Tisch. nach BHLP gegen

אACDE (Lchm. WH. a. R.) aufgenommen hat, und dem sich das ganz analoge *μηθεν προσλαβομενοι* 27, 33 anreiht, das alle Editoren mit אAB gegen CHLP aufgenommen haben. Der ältere Text neigt zu einem ausgedehnteren Gebrauch der Form. Es ist aber sicher weder mit B das *ουθεις* 5, 13 oder gar das *μηθεν* vor *ατοπον* 28, 6, noch mit Tisch. das *ιματισμου ουθενος επεθυμησα* **20, 33** (gegen BCDHLP) aufzunehmen. Vgl. noch A 27, 34 *ουθενος γαρ υμων*, wo v. 33 *μηθεν* vorhergeht, AL 23, 14 *μηθενος γευσασθαι*, D 5, 36 *εγεν. εις ουθεν.*, das noch am meisten dem Gebrauch in 19, 27 entspricht, aber gegen אABCEHP nicht zu halten ist. Dass die Emendatoren die Form vielfach entfernt haben, zeigt HLP 26, 26, CHLP 27, 33, DEL 19, 27, weshalb es besonders wichtig ist, dass sie dieselbe 15, 9 neben B in HLP belassen haben.

So auffallend es ist, dass 27, 20 (nur gegen א) *επι πλειονας ημερ.* steht statt des 13, 31. 21, 10. 24, 11. 25, 14 völlig gesicherten *πλειους ημ.*, so wird man doch das ganz vereinzelt in B 25, 6 sich findende *πλειονας* (D bewegt sich 13, 31 sehr frei) nicht aufnehmen können. Auch statt des *οι πλειους* 19, 32 (vgl. 23, 13. 21) tritt 27, 12 nur gegen HLP *οι πλειονες* auf, und 28, 23 *πλειονες* ohne Varianten.

f. Tisch. liest **7, 13** *φανερον εγενετο τω φαραω το γενος αυτου* (אAE 40 vg arm). Allein dies *αυτου* ist offenbar dem Parallelgliede (*τοις αδελφοις αυτου*) conformirt, und das *γενος ιωσηφ* (BC, vgl. Lchm., Trg. txt., WH.) schon darum nicht Emendation, weil die Emendatoren *του ιωσ.* (DHP) schrieben, und die Wiederholung des eben dagewesenen *ιωσ.* vielmehr schwerfällig schien. Ganz ähnlich findet sich das Pron. statt des Subst. A 13, 32. C 7, 55. 10, 21, selbst in D 7, 52. 12, 20. 21, 40. Sonst ist allerdings die Ersetzung des Pron. durch das Subst. eine der häufigsten Emendationen (L 16, 17. 22, 27, P 3, 11, LP 10, 7, HLP 20, 7. 22, 16. 24, 23. 28, 17, EH 12, 13, DE 14, 9, E 13, 14. 26, 18 und etwa achtmal in D); aber hier ist überall mit Händen zu greifen, weshalb das Pronomen im Zusammenhange einer Erläuterung zu bedürfen schien. Einmal scheint sich sogar in B eine solche zu finden. Aber die Ersetzung des *αυτου δε τουτου* 25, 25 durch *αυτου δε του παυλου* ist so unnöthig und in der Rede des Festus, in welcher der Name des Delinquenten absichtlich gar nicht genannt wird, so ungeschickt, dass die Ver-

muthung nahe liegt, es sei durch blosse Verlesung des *παυλου* eingekommen. Vgl. 13, 17, wo das *του ισραηλ* statt *τουτου ισρ.* offenbar reiner Schreibfehler. Dass **24, 24** B allein mit vielen Min. das ursprüngliche *τη ιδια γυναικι* hat, das ℵE durch *τ. γυν. αυτου* ersetzen, während A beides verbindet und CHLP einfach das schwierige *ιδια* weglassen, ist von allen Editoren anerkannt.

Wenn Lchm. Tisch. **3, 10** *επεγινωσκον δε αυτον οτι αυτος ην* (ℵAC 7 Min. vg. aeth.) lesen statt *ουτος* (BDEP Min. sah. cop. arm.), so ist doch klar, dass das *αυτος* eine, und zwar ziemlich mechanische, Conformation nach *αυτον* ist, wie ebenso E 3, 12 das *του περιπατειν τουτον* (st. *αυτον*) nach *θαυμαζετε επι τουτω*, und das *τουτοις χαρισασθαι* 25, 11 in CL (st. *αυτοις*) nach *ουτοι κατηγορουσιν*. Eine Vertauschung des in den Act. so häufigen *αυτος* mit *ουτος* kommt nur D 17, 25. 20, 35 vor, und ebenso das Umgekehrte D 10. 47. 13, 23, E 13, 38, auch B 11, 27, wo es wohl reines Schreibeversehen. Daher ist auch nicht daran zu denken, dass das *οτι αυτος εστιν* **10, 42** (Tisch. allein nach ℵAHP, den meisten Min. vg. d e Iren. int. Chrys.) in *ουτος* (BCDE 10 Min. syr. sah. cop.) emendirt ist. Vielmehr ist das *αυτος* einfach dem *αυτω* — *αυτον* v. 41 conformirt. Auch **10, 9** hat nur Tisch. *οδοιπορουντων αυτων* (ℵAEL u. viele Min.), das doch einfach dem *αυτοις* — *αυτους* v. 8 conformirt ist, wie in LP v. 10, freilich sehr verfehlt, das *αυτων* nach dem richtigen *εκεινων* v. 9 (BCP Min. Chr. d e vg.).

Sehr häufig ist die Vertauschung von *ημεις* und *υμεις*. Mit Recht hat WH.txt. **7, 38** das *δουναι υμιν* (ℵB 36. 43) aufgenommen, das absichtsvoll v. 53 vorbereitet, da das *ημιν* offenbar dem *των πατερων ημων* conformirt ist, wie ℵ hier das *ημων* nach dem folgenden *υμιν* in *υμων* (37.) conformirt. Solche Conformationen sind sehr häufig der Grund dieser Vertauschungen. Vgl. 13, 26, wo CEHLP nach *οι εν υμιν φοβουμενοι τ. θεον* fortfahren: *υμιν ο λογος* statt *ημιν* (ℵABD, vgl. Tisch. WH.), während AD umgekehrt das *εν υμιν* nach dem folgenden *ημιν* in *εν ημιν* conformiren. Ebenso EHLP *την θεον υμων* 19, 37 nach dem *υμας* v 36, AL *αφ ενος εκαστ. υμων* 17, 27 nach dem v. 28 folgenden *καθ υμας*, AD *κυριος ο θεος υμων* (Lchm. Treg.) nach *υμιν αναστησει* 3, 22, und in einzelnen Cod. (A 7, 44, ℵ 15, 24). Freilich kommt in 7, 38 hinzu, dass der Grund, wes-

halb das *δουναι υμιν* auf die Hörer bezogen war, übersehen wurde. Es kommt nemlich noch häufiger vor, dass, um dem Gedanken eine allgemeinere Beziehung zu geben, das *υμεις* mit *ημεις* vertauscht wird. Vgl. AHLP: 14, 17 *τας καρδιας ημων*, 16, 17 *καταγγελλουσιν ημιν* (Lchm.); ALP: 27, 34 *προς της ημετερας σωτηριας*, DEHLP: 15, 7 *εν ημιν εξελεξατο*. HLP: 28, 25 *προς τους πατερας ημων*; D 2, 39 *ημιν — και τ. τεκνοις ημων*. Dann aber wird dieselbe Aenderung in dem *προς τους πατερας ημων* **3, 25** Tisch. Lchm. nach ℵCDP, den meisten Min. vg. cop. syr. aeth.) vorliegen, zumal es 3, 13 *ο θεος τ. πατερων ημων* hiess. Dass das *υμων* (Treg.txt. WH.txt. nach ABE 25. 38. 61. 69. sah.) nach dem *υμεις εστε* conformirt sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich, vielmehr ist auch aus exegetischen Gründen das *υμων* entschieden vorzuziehen. Dann aber muss auch **4, 12** gegen alle anderen Textzeugen und Editoren mit B *εν ω δει σωθηναι υμας* gelesen werden, da ein Grund zu dieser Aenderung bei der ganz allgemeinen Form des Satzes nicht ersichtlich ist. Das einzige Mal, wo wirklich B mit einigen Min. cop. allein eine solche Vertauschung hat, ist das *των καθ ημας ποιητων* (WH. a. R.), eine ganz gedankenlose Aenderung nach den beiden umstehenden *εσμεν*. Solche ganz sinnlose Vertauschungen kommen auch sonst in ℵ 25, 5. 28, 15, C 2, 38. AD 10, 39 und sehr häufig in D vor.

Tisch., Lchm., Trg. haben **14, 17** nach ℵABE das unmögliche *ουκ αμαρτυρον αυτον αφηκεν* statt *εαυτον* (CDHLP); aber so lange man daran festhält, das *αὑτόν* (WH.) aus dem Neutestamentlichen Texte zu verbannen, muss, wie Apok. 8, 6. 18, 7. 1 Joh. 5, 18, hier die Lesart der jüngeren Cod. vorgezogen und das *αυτον* für einen alten Schreibfehler gehalten werden, wie er H 8, 34, HLP 21, 11, D 7, 21. 20, 28, ℵ 19, 31, auch wiederholt in B 10, 17. 12, 11. 28, 16 vorkommt, obwohl namentlich die letzte Stelle doch recht wahrscheinlich macht, dass ein *αὑτόν* beabsichtigt ist. An anderen Stellen ist die Reflexion freilich absichtlich fortgelassen, weil man ihr Motiv nicht erkannte. So sicher **20, 30,** wo nur Lchm. ed. maj. Trg. a. R. *οπισω αυτων* lesen statt *εαυτων* (ℵAB). Ganz derselben Art ist aber **14, 14,** wo Lchm. WH. nach AB 13. 14. 18. 36. cat. *τα ιματια εαυτων* lesen statt *αυτων* (ℵCDEHLP). Dann muss man aber consequenter Weise auch mit B allein **7, 58** gegen alle Editoren das *τα ιματια*

εαυτων festhalten gegen ℵACDE. Zu einer Einbringung des Reflexivs liegt nicht der geringste Grund vor; eine solche kommt nur L 20, 10, CH 7, 47, ℵ 15, 33 vor, und ist wenigstens in den beiden letzten Stellen ganz sinnlos, wahrscheinlich blosses Schreibeversehen.

Wie HLP 24, 19, EHLP 22, 13, DEHLP 22, 8, AEHLP 23, 22 (Lchm.). CDEHLP 13, 25, so ist natürlich auch 20, 22 das *συναντησοντα εμοι* (ℵB, Tisch. WH.) in *μοι* (ACDEHLP) verwandelt; und wie ℵ 3, 24, C 5, 37, so auch 2, 39 das *οσους αν* in *ους* (AC, Lchm.). Auch 10, 45 ist das *πιστοι οι* (B d vg. sah. cop., Lchm.) statt *οσοι* reine Nachlässigkeit.

g. Das *προσεταξεν αυτοις* **10, 48** (ℵA 33, vgl. Tisch.) ist eine der im älteren Texte so gewöhnlichen gedankenlosen Aenderungen, sofern der Abschreiber zunächst einen Dativ erwartete, weshalb mit Recht alle anderen Editoren das *αυτους* (BDEHLP) festgehalten haben. Ganz analog ist das *αρεστον εστιν ημιν* CD 6, 2 oder *εδωκεν αυτω* D 10, 40 (vgl. D 16, 21, wo auf das *εξεστιν ημας — ρωμαιοις ουσιν* folgt), während die Emendationen des Dat., um ein Subj. des Acc. c. Inf. zu erhalten (H 20, 16, HLP 11, 26), doch ganz anderer Art sind. Dass aber das *ησαν δε τινες* **19, 14** zunächst eine durch das *τινες* v. 13 veranlasste gedankenlose Aenderung des *τινος* (BE) ist, die bei dem folgenden *επτα υιοι* ganz unmöglich und von den Emendatoren erst durch Heraufnahme des *υιοι* vor *σκευα* (HLP) erträglich gemacht ist, hat nur Tisch. verkannt. So frei sich D bewegt, und obwohl er bereits *υιοι* ganz heraufnimmt (*εν οις και υιοι σκευα τινος*), so erhellt doch, dass er in seiner Grundlage noch *τινος* las. Ebenso kann das *τον στεναγμον αυτων* (Tisch. nach ℵACEHP) **7, 34** nur aus den LXX stammen (vgl. Exod. 2, 24 mit 3, 7) oder dem folgenden *αυτους* conformirt sein; denn daraus, dass dies in BD nicht geändert ist, erhellt, dass das *αυτου* nicht emendirt ist, weil man an der constr. ad syn. Anstoss nahm. An sich freilich geschieht es nicht selten, dass eine Emendation, wenn der vermeintliche Anstoss wiederkehrt, und sich also zeigt, dass kein Fehler vorlag, aufgegeben wird (vgl. B 23, 18 und dazu b, B 10, 1 und dazu d); allein dass die Emendatoren auf die LXX reflektirten, zeigt das *εν ω* v. 33 (EHP) statt *εφ ω*; und dass das *αυτου* der Grundlage von B angehört, erhellt daraus, dass er gerade nach den LXX *ηκουσα* in *ακηκοα* ändert, also

sicher nicht das von ihnen abweichende *αυτου* erst eingebracht hat. Das sinnlose *τοις τεκνοις ημων* **13, 32** (ℵABCD), das alle Editoren aufnehmen, kann ich nur für eine gedankenlose Correctur des unverstandenen *τ. τεκν. αυτων ημιν* (EHLP) halten. Vgl. noch die sinnlosen Verschreibungen in B 10, 24 (*αυτους* st. *αυτου* nach *τους συγγενεις*) und 17, 23 (*καταγγελλω υμων* st. *υμιν*).

2. Vertauschung von Verbis und Verbalformen.

a. Sehr häufig vertauscht wird das Simplex mit dem Compositum. Da Luk. überhaupt die Comp. liebt, so war die Einbringung derselben auch da, wo das Simpl. stand, sehr naheliegend; zumal damit meist eine Verstärkung des Ausdrucks erzielt wurde. Tisch. Lchm. lesen **18, 7** mit ℵAD, vielen Min. und Vers. *εισηλθεν εις οικ.* statt *ηλθεν* (BEHLP). Allein auch L 28, 14, HP 11, 20, E 25, 23, DEHLP 13, 14 findet sich dieselbe Einbringung des Comp., und das Umgekehrte nur 28, 16, wo das Simpl. in HLP nach v. 14 conformirt ist. Eher könnte in dem *κατελθειν* **19, 1** (ℵAE Min. arm., vgl. Tisch.) die Praep. vernachlässigt sein (BHL: *ελθειν*); aber hier gerade legte das *διελθοντα τα ανωτερικα μερη* die Näherbestimmung durch das Comp. sehr nahe; und so frei sich D bewegt, so zeigt doch sein *ερχεται*, dass auch er noch in seiner Grundlage so las. Am wenigsten aber darf das *ανεγνωρισθη* **7, 13** (ℵCDEHP), das Tisch. allein in den Text genommen, dem Simpl. (AB) vorgezogen werden, da hier, abgesehen davon, dass das Comp. so viel bezeichnender, dasselbe durch Gen. 45, 1 so nahe gelegt war. Sogar nach ℵ (27. 29. 40. 105) allein hat Tisch. **28, 6** das *εμπιπρασθαι* aufgenommen, statt des *πιμπρασθαι* (Lchm. Treg. WH. nach BHLP, den meisten Min. cat. Chrys.). Dass hier nicht etwa *EM* nach *EIN* aus Versehen abgefallen, erhellt daraus, dass zugleich, wie in dem Comp. stets, in ℵ das *μ* weggefallen ist; dass es auch in A (*πιπρασθαι*, vgl. 1. 3. 4. 68) fehlt, hat seinen Grund entweder in einer halben Correktur oder in einem nachlässigen Ausfall desselben. Sicher hat das Comp. so wenig Anspruch auf Echtheit, wie das *ενισχυσεν* und *προαχθηναι* ℵ 9, 16. 25, 6, das *εκφυγειν* und *επεμειναμεν* A 27, 30. 21, 7, das *διεμαρτυρησεν* und *εξαποστελλω* C 15, 8. 26, 17, das *επικαλουμ.* CD 15, 37 (vgl. HP 15, 22, D 13, 1), das *περιεχουσαν* AHLP 23, 25, das *επιβοωντες* CEHLP 25, 24, das *εμβλεπειν* ACD 11, 1 (Lchm.), das

απαγειν AE 23, 10 (Lchm. Min.) oder das *εκκολυμβ.* B 27, 43, das ausserdem nach v. 42 conformirt ist, oder gar das *εντετακται* B 22, 10, wo der Schreiber offenbar *εντεταλται* erwartete. Vollends in den eigentlich emendirten Cod., wie HLP, DE (vgl. besonders EHLP 12, 8, DEHLP 18, 23) ist dies überaus häufig.

Noch viel häufiger freilich (nemlich etwa 75 gegen 55 mal) wird das Simpl. anstatt des Compos gesetzt, und zwar ziemlich gleichmässig in allen Cod. und Codicesgruppen. Allein hier ist sicher bei weitem am häufigsten die Fortlassung der Präposition reine Nachlässigkeit, wo nicht geradezu Schreibfehler. Tisch. allein hat 18, 2 nach ℵDELP Min. *δια το τεταχεναι* aufgenommen, obwohl gerade hier der Wegfall des *τα* — nach *τε* — in ℵ zeigt, wie leicht im älteren Text nach dem *δια το* das *δια* von *διατεταχ.* (ABH) verloren ging. Nirgends haben die Abschreiber an dem Simpl., das nur einmal weniger als das Comp., nemlich 4 mal, vorkommt, Anstoss genommen, da D sich 15, 2 ganz frei bewegt und das *εντετ.* B 22, 10 (s. o.) ganz andere Gründe hat. Sicher ist doch auch das *εν-* von *ενεμεινεν* 28, 30 (ℵB) ursprünglich aus Schreibeversehen abgefallen, und die Lesart *εμεινεν* (Lchm. nach AEHLP) hat nur so weite Verbreitung gefunden, weil es eben der gewöhnliche Ausdruck statt des ganz einzigartigen war. Wie sehr häufig in ℵ, A, C, ist auch in B 4, 36 *ερμηνευομενον* geschrieben statt *μεθερμ.* (vgl. E 13, 8), 21, 32 *λαβων* (vgl. d, Lchm. WH a. R.) statt *παραλαβων*, 27, 39 *εγινωσκον* (vgl. 25) statt *επεγινωσκον*. Das *ουδεν εβλεπον* 22, 11 (B, WH. a. R.) ist schwerlich absichtliche Emendation des schwierigen *ουκ ενεβλεπον* (Lchm. Tisch. nach ℵAHLP), wie das *ουκ εβλεπον* (Treg. a. R.) in E, sondern einfache Substituirung des nach 9, 8 Erwarteten, in den Schriftzeichen fast Gleichförmigen. Dagegen ist das *αποστελω σε* B 22, 21 (vgl. E, WH. a. R.) statt *εξαποστελω* reine Nachlässigkeit, wobei dem Abschreiber vielleicht 7, 34. 26, 17 vorschwebte. Hienach muss ich auch mit Lchm. Tisch. Treg. 3, 25 das *ενευλογηθησονται* (ℵDEP, vgl. C) festhalten. So nahe die Einbringung des Comp. aus den LXX lag, wo dasselbe immer wiederkehrt (Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18), so ist doch der Abfall des *EN* vor *EY* in dem *ευλογηθ.* AB, 6 Mjsc. (WH.) noch wahrscheinlicher, zumal die Correspondenz des v. 26 folgenden *ευλογουντα* das Simpl. empfahl. Gegen alle Editoren aber muss ich das *επεσεν*

επ αυτον **13, 11** (ℵABD) für einen Schreibfehler des älteren Textes halten, der in CEHLP bereits verbessert ist. Derselbe Fehler findet sich nicht nur in D (11, 15. 20, 10), sondern auch in AD 10, 44 (Lchm.), ADE 19, 17 (Lchm. Treg.), d. h in allen Stellen, wo das *επεπεσεν* vorkommt, und das Simpl. ist durchaus gegen den lukanischen Sprachgebrauch.

b. Tisch. liest *ανεβημεν εις το πλοιον* **21, 6** (ℵAC, 10 Min. cat.) statt *ενεβημεν* (BE 68. 73. Chrys.), das die anderen Editoren vorziehen, und wofür doch auch das *επεβημεν* (HLP) spricht. Allerdings ist das *εμβαιν.* das Gewöhnliche; aber Mark. 6, 51 steht *αναβ.* ohne Varianten und Matth. 14, 32 ist es nur nach v. 22 in *εμβ.* conformirt Dagegen zeigt sich eine Neigung, das *εμβαιν.*, das Luk. 5, 3. 8, 37 ohne Varianten steht und 8, 22 nur in FLM geändert ist, mit *αναβαιν.* zu vertauschen, was ausserdem noch sechsmal in ℵL, AK, CD, Δ geschieht. So wird auch hier das *ανεβημεν* eingebracht sein. Ebenso ist das *υπαντησαι* 16, 16 (ℵBCE) gegen *απαντησαι* (ADHLP, vgl. Lchm.) durch die in den Evang. ganz vorherrschende Neigung, jenes in dieses zu verwandeln, völlig gesichert; das *παραγγελλει* 17, 30 (Lchm. nach ADEHLP) offenbare Emendation statt *απαγγ.* (ℵB), da ein gebietender Inhalt folgt; das *επιστρεψαι* 26, 18 (ℵBCEL) dem folgenden *απο* entsprechend in AH in *αποστρ.* verwandelt, und das *απεδεχθησαν* 15, 4 (CEHLP) der gewöhnlichere Ausdruck statt *παρεδ.* (ℵAB). Ganz sinnlos werden in den Cod. die Comp. mit *προ* und *προς* verwechselt, und zwar besonders im älteren Texte. Vgl. ℵ *προαγαγειν* 27, 27 und *προηλθεν* 12, 13, C *προσγινωσκοντες* 26, 5, B *προηρχον* 28, 9, CDH 22, 25 *προσετειναν* (*-νεν*), vgl. DL 12, 10 *προσηλθον*, ℵP 22, 14 *προσεχειρισατο*. Hienach kann doch kein Zweifel sein, dass **12, 6** *προαγ.* zu schreiben ist statt *προσαγ.* (ℵB, vgl. WH.txt.), **20, 13** *προελθοντες* ℵCL) statt *προσελθ.* (ABEHLP, vgl. WH. a. R.), und sogar **20, 5** mit D allein (Lchm. Tisch.) *προελθοντες* statt *προσελθ.* (ℵABEHLP, vgl. Treg. WH.txt.).

Wie leicht das *εβουλοντο* (Lchm., Treg.txt., WH. nach ABE Min. cat. sah. cop. arm. aeth.) in das scheinbar bedeutungsvollere *εβουλευοντο* (ℵDHP, vgl. Tisch.) **5, 33** verwandelt wurde, zeigt die emendirte Lesart in 15, 37 (DHLP), während die umgekehrte Vertauschung (A 27, 39) vielleicht reiner Schreibfehler ist. Das *ετροποφορησεν* **13, 18** (Treg.txt. WH. nach ℵBDHLP Min. vg.

Chrys.) ist wohl kaum wegen der Schwierigkeit, die es im Vergleich mit 1 Kor. 10, 5 ff, Hbr. 3, 6 ff bildet, sondern einfach nach Deut. 1, 31 in *ετροφοφορησεν* (Lchm. Tisch. nach ACE) verwandelt, was ohnehin entschieden die leichtere Lesart ist. Das *εκαθερισεν* 11, 9. 10, 15 (Treg. nach AHL, ACHL) ist eine fehlerhafte Aussprache, die sich zwar anderwärts mehrfach auch in A, Mtth. 8, 3. Mrk. 1, 42 selbst in B findet, aber doch nicht als stehende ältere Schreibweise bezeugt ist. Das *εχομενω* 13, 44 (Lchm. WH. a. R. nach AE Min.) ist absichtliche Näherbestimmung des scheinbar zu unbestimmten, aber durch v. 42 seine Bestimmung empfangenden *ερχομενω*. Ganz unmöglich ist das *περιελοντες* 28, 13 (WH. nach ℵB), da weder *αγκυρας* dabeisteht, wie 27, 40, noch die Erwähnung des Ankerlichtens hier irgend einen Zweck hat. Es ist einfach in *περιελθοντες* (AHLP, vgl. Lchm. Tisch. Treg.) das *Θ* vor *O* aus Versehen ausgefallen. Gedankenloses Schreibeversehen ist auch das *απεστειλαμεν* (Lchm. Treg.txt. WH.txt. nach BD 40 cop. arm.) statt *επεστειλαμεν* 21, 25, das *εκσωσαι* BC 27, 39 statt *εξωσαι*, wie das *εξελεξατο* B 7, 38, *αναστησαι* B 11, 25. Nur das *πεμψον* B 11, 13 statt *αποστειλον* ist eine der gewöhnlichen Conformationen nach 10, 5. 32, wie auch das *αναστηθι και εισιθι* statt *εισελθε* (B 9, 6) mechanische Conformation ist. Ganz willkürliche Aenderungen sind das *ηξιουν* statt *παρεκαλουν* B 13, 42 und das *επεπεσεν* statt *εγενετο* 23, 7 (B, vgl. WH. a. R.), wo der Abschreiber wohl etwas Anderes erwartete, wenn ihm nicht 10, 44 vorschwebte.

c. Von den Temporibus werden am häufigsten Imperf. und Aorist vertauscht, und zwar so, dass letzterer häufiger statt des ersteren gesetzt wird (c. 40 mal), als umgekehrt (c. 25 mal). Natürlich ist auch hier Conformation der nächstliegende Grund, wie 25, 7, wo ℵ *α ουκ ισχυσαν* schreibt (statt *ισχυον*), weil *περιεστησαν* vorhergeht. Ohne Frage muss gegen alle Editoren 11, 18 mit AEHLP Min. arm. *εδοξαζον* gelesen werden, da das *εδοξασαν* (ℵB, vgl. D) offenbar dem *ησυχασαν* conformirt ist, während schlechterdings nicht denkbar ist, wie die Emendatoren zur Einbringung des inconformen Imperf. gekommen sein sollten, da die Parallelen 4, 21. 21, 20 (vgl. 13, 48) doch sicher nicht an sich zu solcher Conformation reizten. Auch 2, 6 ist das *ηκουσεν* ℵB 15. 37 (WH.) offenbar dem *συνηλθεν — και συνεχυθη* conformirt und mit ADE *ηκουον* (vgl. C) zu lesen, worüber Näheres

2, f. Gerade so hat B allein **12, 15** *οι δε ειπαν* (d Chrys., vgl. Lchm. WH. a. R.) statt *ελεγον* nach dem vorhergehenden *οι δε — ειπαν*, das D umgekehrt in *ελεγον* verwandelt. Dagegen kann die abstrakte Möglichkeit, dass das *ηκουεν* **14, 9** (BCP Min. sah., vgl. WH.) durch Wegfall des C vor Є oder durch Conformation mit dem nachfolgenden *του παυλ. λαλουντος* entstanden ist, unmöglich dagegen in Betracht kommen, dass das dicht vorhergehende *περιεπατησεν*, wie das folgende *ειπεν* zur Verwandlung des Imperf. in den Aor. *ηκουσεν* (ℵADEHL) ungleich näher aufforderte. Noch häufiger ist es das vorhergehende Part. Aor., das zur Verwandlung des Imperf. in den Aor. aufforderte, wie in dem *προσελθοντες εμεινον* (ℵ 20, 5), *κατελθων — διετριψεν*, *πεισαντες — ητησαντο* (A 12, 19. 20). So schrieben ℵD 21, 20 *ακουσαντες εδοξασαν*, AEHLP 23, 6 *γνους — εκραξεν* (Lchm. a. R.), CHLP 16, 15 *εισελθοντες — μεινατε*, CEHLP 8, 25 *διαμαρτυραμενοι κ. λαλησαντες — υπεστρεψαν* (statt *υπεστρεφον*), während HLP noch *κ. ευηγγελισαντο* (st. *ευηγγελιζοντο*) fortfahren. Gerade so ist aber das *αναστας — εσημανεν* **11, 28** (Tisch. Treg. nach ℵAEHLP) zu beurtheilen, wo B mit d vg. allein das richtige *εσημαινεν* (Lchm. WH.txt.) erhalten hat. Dann aber kann auch das *φωνησαντες επυθοντο* **10, 18** (BC, WH.txt.) und das *ιδων εθαυμασεν* **7, 31** (Lchm. Treg. WH. nach ABC), dem *ωφθη* vorhergeht und *εγενετο* folgt, nicht statt *επυνθανοντο* und *εθαυμαζεν* aufgenommen werden.

Umgekehrt schreibt ℵ 28, 2 nach *παρειχαν* mit 137 *προσανελαμβανον*, wie AH (Lchm.) 27, 41 *εμενεν* wegen des *ελυετο* im Parallelgliede, und A 14, 3 *διετριβον* wegen des folgenden *παρρησιαζομενοι* (vgl. E 1, 4: *συναλιζομενος παρηγγελλεν*). Die Vermuthung, dass das *ηγεν* ℵB **5, 26** (d) durch nachlässigen Ausfall des *γα* vor *γεν* entstand, wie das *ηγον* A 17, 19, ist gegenüber der oben beobachteten häufigen Conformation des Verb. nach dem Part. Aor. (*απελθων — ηγαγεν*: AEP, vgl. D, Treg.txt.) offenbar unhaltbar, zumal hier dasselbe durch das folgende *αγαγοντες* v. 27 so nahe gelegt war, während das *απαγε* **23, 17** (ℵB 2. 30. 37. 40. 61, vgl. Tisch. WH.) allerdings Schreibfehler für *απαγαγε* (ACEHLP Min. Chrys., vgl. Lchm. Treg. a. R.) sein wird.

Obwohl es nicht an Fällen fehlt, wo das Perf. statt des Aor. von den Emendatoren eingebracht ist (HP 7, 52, HLP 9, 13, E 15, 30, DEHP 7, 40, vgl. auch ℵ 11, 17, während das Perf. D 7, 34 aus den LXX her-

rührt), so kommt doch auch das Umgekehrte vor. Vgl. C 16, 36, CHP 7, 35 und das von Niemandem aufgenommene *επληρωσατε* **5, 28** (ℵA 15. 18. 36) statt *πεπληρωκατε*. Hienach ist aber gar kein Grund, dem *ηδικηκα* in ℵB **25, 10** (Tisch. WH.) das offenbar emendirte *ηδικησα* (ACEHLP, vgl. Lchm. Treg. a. R.) vorzuziehen. Das *εμαρτυρει* B 22, 5 ist entweder ganz gedankenlose Aenderung, da ja damals niemand ein solches Zeugniss bedurfte, oder wahrscheinlicher blosser Schreibfehler, durch Verdoppelung des C am Schlusse von *αρχιερευς* entstanden, wie sicher das *οικοδομησατε* B 42 (7, 49) statt *οικοδομησετε* (vgl. B 8, 13, BD 21, 25, ℵB 21, 23, CDL 21, 15).

d. Sicher mit Unrecht hat Tisch. das *ευξαμην αν* **26, 29** (ℵHLP) dem *ευξαιμην αν* (AB) vorgezogen; es kann nur zweifelhaft sein, ob der Ausfall des *I* vor *M* blosse Nachlässigkeit, oder ob Emendation beabsichtigt war. Ebenso auch das *ινα ξυρησονται* **21, 24** (Tisch. Treg. WH. nach ℵBEP), das eine ganz mechanische Conformation nach dem folgenden *και γνωσονται* ist, obwohl dasselbe gar nicht von *ινα* abhängt. Mit Recht hat Lchm. das *ξυρησωνται* nach ACHL (vgl. D) beibehalten. Vgl. 28, 26 das sinnlose *ακουσητε και ου μη συνητε* — *βλεψητε κ. ου μη ιδητε* in AE, AEH, wie 28, 27 das *επιστρεψουσιν και ιασομαι* in AE. Ebensowenig darf gegen Lchm. **8, 31** (AHLP) *εαν μη τις οδηγησει με* statt *-γηση* geschrieben werden nach ℵBCE 13. 56. 100. 163, oder **5, 15** mit B 13. 31. 100. 101. 58. 133 *καν η σκια επισκιασει* (Treg.txt. WH.). Es ist dies nichts als die häufige Verwechslung von *ει* und *η* (vgl. C 3, 22, AL 13, 41 und umgekehrt A 11, 14). Ebenso wenig darf **7, 7** nach ACD 26. 96 sah. das *ω εαν δουλευσουσιν* aufgenommen werden (Tisch. WH.), das lediglich mechanische Conformation nach dem *δουλωσουσιν κ. κακωσουσιν* v. 6 ist Vgl., wie unmittelbar darauf umgekehrt CE 73 das sinnlose *λατρευσωσιν* haben, und C 2, 15 *μεθυωσιν* st. *-ουσιν*. Ohnehin werden ja *ω* und *ου* oft genug in den Cod. verwechselt (vgl. A 16, 39, C 23, 11, D 5, 4. 12, 6). Das *επισκεψωμεθα* B 6, 3 (statt *-ψασθε*) ist eine ganz gedankenlose Correktur nach dem vorhergehenden *ημας* und dem folgenden *καταστησομεν*.

Garnichts für sich hat das *ητησαν τον κτλ.* ℵ 13, 28 (WH. a. R.), das doch reiner Schreibfehler für *ητησαντο κτλ.* ist, wie das *παρειχε* A 19, 24 (Lchm.), wo offenbar die Endsilbe von

-*χετο* vor *τοις* abfiel. Erst DE haben *παρειχεν*. Vgl. noch in B 3, 2 *εβασταζε*, 28, 9 *προηρχον*, während das *πως κολασωσιν* 4, 21 (statt *κολασωνται*) ebenso willkürlich ist wie das *ενεφανισθησαν* 25, 15 statt -*νισαν*. Das *ενισχυθη* **9, 19** (WH. Treg. a. R. nach BC 27. 29. 66. 105) ist dem *εβαπτισθη* mechanisch conformirt. Auch das *αποτιναξαμενος* AHL 28, 5 (Treg. a. R.) statt -*ξας* hat garnichts für sich, und das *αναστηθι και πορευθητι* **8, 26** (Lchm. nach C, vgl. D) ist doch offenbare Conformation, wie das *αναφανεντες* **21, 3** (Lchm. Treg.) Emendation der dorischen Form des Aor. 1 Act. *αναφαναντες* (אB).

e. Auch in den Partizipialconstruktionen werden vielfach die Temp. vertauscht. Dass **12, 25** das *τον επικαλουμενον* in אA und der Minderzahl der Min. (statt *επικληθεντα*) nach v. 12 conformirt ist, wird von Niemand bezweifelt; aber auch das *μεταβαλλομενοι* **28, 6** (Lchm. Tisch. nach אHL Min. Chrys. vg.) statt -*βαλομενοι* war nicht nur durch die vorhergehenden Part. Praes. *προσδοκωντων* — *θεωρουντων*, sondern besonders durch das folgende *ελεγον* sehr nahe gelegt. Das *οι πιστευοντες* **2, 44** (Lchm. Treg. nach ACDEP Min. Chrys.) ist nur der gangbarere Ausdruck, den das dabeistehende *παντες* zum Substantiv erhebt, statt *οι πιστευσαντες* (אB). Sehr auffallend ist dagegen das inconforme, exegetisch ganz unerklärliche *οι μεν ουν διαμαρτυρομενοι και λαλησαντες* **8, 25** (אLP 1. 32. 40. 101) statt *διαμαρτυραμενοι*, das auch Niemand aufgenommen hat, und das wohl eine ganz nachlässige Verwechslung von *α* und *ο* ist, wie umgekehrt das durchaus unmotivirte *διαμαρτυραμενος* א 28, 23. Ganz anders ist das vollkommen motivirte *ευαγγελιζομενοι τε την πολιν εκεινην και μαθητευσαντες* **14, 21** (ADEHP, tac. א), das Lchm. Tisch. mit Recht beibehalten haben, da das *ευαγγελισαμενοι* (BCL Min. Bas. Chrys.) mechanische Conformation nach dem zweiten Partizip ist. Auch das *τουτο δε αυτου λαλησαντος* **23, 7** (Tisch. nach CHLP Min. Chrys.), wofür אAE das dann einzig natürliche *ειποντος* (Lchm. Treg. WH. a. R.) haben, ist dem folgenden *εγενετο* conformirt, sodass hier B 37. 56. 95. 100 allein das richtige *λαλουντος* (WH.) erhalten haben, das B wahrscheinlich zu der willkürlichen Aenderung des *εγεντο* (vgl. oben 2, b) bewog (tac. D). Vgl. die ähnliche Conformation in ACEHLP **23, 10**: *πολλης δε γενομενης* — *φοβηθεις εκελευσεν* (Lchm. Treg.) statt *γινομενης* (אB). Aehnlich

könnte das *αντηκατακολουθουσα* **16, 17** (אBD 180) dem folgenden *εκραζεν* conformirt scheinen; aber mit Recht haben es die neueren Editoren dem *κατακολουθησασα* (Lchm. nach ACEHLP) vorgezogen, das absichtlich substituirt wurde, um den Beginn der eigentlichen Erzählung zu markiren. Das am stärksten bezeugte *εναντιον του κειραντος* **8, 32** (Tisch.) ist so unnatürlich, dass mit Recht Lchm. Treg. WH.txt. das *κειροντος* nach BP und den meisten Min. (Orig.) vorziehen. Da auch unsere Cod. der LXX schwanken, so wird hier, wie 8, 25, eine alte Verwechslung von *α* und *ο* vorliegen. Vgl. ADEH 20, 22 das gedankenlose *συναντησαντα* statt *-σοντα* und umgekehrt das ganz unmotivirte *διακρινοντα* אE 11, 12 statt *διακριναντα* und א 28, 18 *ανακρινοντες*, wie D 21, 25 *απεστειλαμεν κρινοντες*. In weiterem Sinne gehört hierher das *παραγεναμενος* B 23, 16 (vgl. *γεναμ.* H 15, 25, E 10, 37. 16, 35, A 21, 40) und *ενομιζαμεν* C 16, 13, wie umgekehrt das *δυνομεθα*, *δυνομενου* B 4, 20. 27, 15, *διεστειλομεθα* D 15, 24. Sinnlose Verschreibungen sind auch das *υποδραμουντες* B 27, 16 und *συλλαβουμενοι* א 26, 21. Das einzigartige *ελπιζει καταντησειν* B **26, 7** muss ich mit WH. a. R. dem *καταντησαι* aller anderen Zeugen vorziehen, da dies die gangbare Ausdrucksweise ist, deren Aenderung unerklärlich wäre, und von einem Schreibfehler keine Rede sein kann.

Dass das *ιδου ανδρες ζητουσι σε* (Lchm. Treg. txt.) 10, 19 Emendation ist, statt des *ζητουντες* (אB 61), liegt auf der Hand. Sonst dient die Einführung der Partizipialconstruktion wohl zur Verfeinerung des Ausdrucks, wie אHLP 25, 25: *εγω δε καταλαβομενος — αυτου δε τουτου επικαλεσαμενου — εκρινα* statt *κατελαβομην.*, das Niemand aufgenommen hat. Noch ungleich näher aber lag das *αγγελος δε — ανοιξας — εξαγαγων τε αυτους ειπεν* (אA 15. 18. 36. 40. vg., vgl. Tisch.) **5, 19** statt des *ηνοιξεν*, da das Öffnen der Thüren ja nur Behufs der Herausführung geschah. Dagegen ist das *αναστα πορευθητι* B 9, 11 statt *-στας* mechanische Conformation nach dem folgenden Imp., wie D 10, 20. 11, 7. Ohne Frage ist aber das *και ιδον αυτον* א 18. 36. 180. d (Tisch.) **22, 18** absichtliche Markirung des eigentlichen Beginns der Erzählung (vgl. 16, 17), und nicht das *και ιδειν* Conformation nach *γενεσθαι*, da sicher nicht die Emendatoren beabsichtigen konnten, dies Hauptmoment von *εγενετο* abhängig zu machen. Ebenso hat Tisch. allein **14, 3** nach א 4. 21. 133

(vgl. 61) das *διδοντος* statt *διδοντι* aufgenommen, das offenbar ganz mechanisch dem vorhergehenden *αυτου* conformirt ist, wie **6, 9** nach ℵA 5. 13. 33. 40. 45. 47. sah. cop. das *των λεγομενων λιβερτινων* statt *της λεγομενης*, das ebenso mechanisch den folgenden mehrfachen Gen. plur. conformirt ist oder zur Hervorhebung des von den folgenden Namen abweichenden *λιβερτινων* dient. In B ist das *παραγενομενοι* 5, 21 mechanische Fortführung der vorigen Plurale, wie das *ουτως γαρ διατεταγμενον ην* 20, 13 statt *-μενος* gedankenlose Aenderung, die zum Folgenden nicht passt; aber auch das *αποσπασθεντες* BL 21, 1 (WH. a. R.) ist mechanische Conformation nach dem folgenden *ευθυδρομησαντες*, wo nicht einfacher Schreibfehler, wie das *λεγοντες* ℵAD 6, 11, da die Vertauschung von *α* und *ε* so ausserordentlich häufig ist (vgl. B 7, 49 u. dazu 2, c, *ανεχθεντες* 13, 13, *κατεστρεμμενα* 15, 16), sowie das *εκλεξαμενοις* **15, 25** (ABL) mechanische Conformation nach dem vorhergehenden *εδοξεν ημιν γενομενοις*, obwohl es Lchm. Treg. WH.txt. aufgenommen haben. Auch das *κραζοντων* **19, 34**, das Lchm. Treg. WH.txt. nach BDEHLP aufnehmen, ist doch ganz mechanisch dem *εκ παντων* conformirt, da das schwierige *κραζοντες* (ℵA, vgl. Tisch.) sicherlich nicht Emendation ist. Am merkwürdigsten ist, dass das völlig strukturlose *αρξαμενος* **10, 37** (ℵABCDEH), das daher von allen Editoren aufgenommen ist, eine so weite Verbreitung erlangt hat, dass nur noch in LP Min. Chrys. Theodrt. das ursprüngliche *αρξαμενον* erhalten ist. Dasselbe stammt, wie es scheint, aus einer gedankenlosen Reminiscenz an Luk. 23, 5, wie sie gerade den ältesten Codices nicht fremd ist.

Gar kein Grund ist, dem durch ℵB bezeugten *ως τελειωσω* (WH.txt.) **20, 24** das *ως τελειωσαι* (AHLP, vgl. C, D, E) vorzuziehen. Beides ist einzigartig im Neuen Testament, aber das letztere hatte doch an dem so häufigen *ωστε* c. inf. eine näherliegende Analogie (vgl. auch Hbr. 7, 9) als das *ως* c. Conj. (vgl. Kühner § 553, 2).

f. Wenn Lchm. **17, 14** nach AD 27. 137. sah. *υπεμεινεν τε ο τε σιλας και ο τιμοθ*. schrieb, obwohl dies eine gedankenlose Aenderung nach dem ersten Subj. ist, dessen Verbindung mit einem zweiten übersehen wurde, so haben mit ihm Treg. und sogar WH. a. R. **18, 3** nach ADEHLP, allen Min., vg. syr. *εμεινεν και ηργαζετο* statt *-ζοντο* (ℵB cop. Orig. interp.) geschrieben,

obwohl doch hier einfach die beiden mit einander verbundenen Verben im Num. conformirt sind. Vgl. noch ℵD 2, 3 *ωφϑησαν — γλωσσαι — και εκαϑισαν* statt *-σεν*. Ebenso aber ist das *εισηλϑαν* (Tisch. nach AC) oder *-ϑον* (AEHLP Min. sah. cop. arm.) **10, 24** offenbar dem *συνηλϑαν* v. 23 conformirt, weshalb Lchm. Treg.txt. WH. mit Recht *εισηλϑεν* (BD 26. 47. 61. vg. aeth.) schreiben. Auch das *ηκουσεν* (ℵB 15. 37, vgl. C 61. vg.: *ηκουεν*) **2, 6** ist lediglich mechanische Fortführung des Sing. *συνηλϑεν — συνεχυϑη*, weshalb auch das Imperf. in den Aor. verwandelt ist (vgl. 2, c). Ebenso gedankenlos ist das *απαν το πληϑος — ενετυχεν μοι* (BH 25. 40. 105) 25, 24 statt *-τυχον*, wie das folgende *βοωντες* zeigt. Dagegen sind das *κατηγαγον — και εξαπεστειλεν* (statt *-λαν*) 9, 30 und *ουδε εις — ελεγον* (statt *-γεν*) 4, 32 in B reine Schreibfehler. Zu der Vertauschung von *α* und *ε* vgl. oben 21, 1 und dazu 2, e, sowie das *οτι εληλυϑες* B 21, 22; zu der von *ε* und *ο επετιϑοσαν* B 8, 17, *συνεβαλλον* ℵ 20, 14. Gedankenloses Uebersehen des *οτι* recit. ist auch der Grund der Aenderung des *λεγοντες οτι εισηλϑες — και συνεφαγες* 11, 3 in *εισηλϑεν — συνεφαγεν* (BL 5. 13. 15. 18. 36. 61. 137. al.).

g. Während AL Min. (Lchm.) 26, 32 in *επεκεκλητο* das Augm., wie gewöhnlich im Plusq., fortlassen (*επικεκλητο*), ist es in dem *γεγονει* (BD) 4, 22 von ℵAEP (*εγεγονει*) zugesetzt. Gar kein Grund ist nach dem *απωσατο* 7, 27. 39, mit Tisch. **7, 45** *εξεωσεν* (ℵE, 9 Min.) zu schreiben, oder mit Lchm. Tisch. nach ℵACEHP **7, 47** das Augm. in *οικοδομησεν* (BD) herzustellen. Ueberall fehlt das Augm. bei *ευρισκω*, 27, 28 ohne Varianten; 12 mal ist es von E allein, 24, 18 von EP, 23, 29 von ELP hergestellt. Nur im Imperf. hat B mit EP **7, 11** *ουχ ηυρισκον* (WH.), und da nur diese Form auch Mark. 14, 55. Luk. 19, 48. Hebr. 11, 5 stark bezeugt ist, so wird sie aufgenommen werden müssen. Da Röm. 9, 3 *ηυχομην* entscheidend bezeugt, und *προσηυχομην, προσηυξαμην* Mtth. 26, 42. 44. Luk. 18, 11. Jak. 5, 17. 18 und Act. 9, 40 ohne Var., Mark. 14, 35. Luk. 22, 41. 44 mit ganz unerheblichen Varianten steht, so kann das *ευχοντο* BCH Act. 27, 29 (Tisch. Treg.) und *προσευξατο* B 8, 15, BD 20, 36 nur für Nachlässigkeit gehalten werden. Wie in den paulinischen Briefen und Joh. 1, 52, steht Act. 10, 11. 16, 27 ohne erhebliche Varianten *ανεωγμενον, -νας*, und muss daher sicher auch **9, 8** mit BHLP

ανεωγμενων (Treg. WH.) statt *ηνοιγμ.* (אA, Tisch.) geschrieben werden, wofür auch noch das *ηνεωγμ.* CE (Lchm.) spricht. Dagegen spricht durchaus nicht, dass in dem Compositum 7, 56 *διηνοιγμενους* durch אABC gesichert ist. Ebensowenig spricht die Bildung des Aor. 2 *ηνοιγη* 12, 10 gegen die Bildung des Aor. 1 mit dreifachem Augm. (Lchm. Treg. WH. nach BCD 16, 26: *ηνεωχθησαν*). Der Aor. 1 pass. hat in den Evangelien überall das doppelte oder dreifache Augm. Wie 9, 8 in אA das *ηνοιγμ.* nach dem *διηνοιγμ.* 7, 56 conformirt ist, so das *ηνοιχθησαν* **16, 26** (אAE, Tisch.) nach 12, 10. Neben der überwiegend bezeugten Form *ημελλεν* findet sich auch Luk. 9, 31 (vgl. auch Joh. 6, 71. 7, 39) das wahrscheinlich ursprüngliche *εμελλεν*. Daher wird man, obwohl Act. 12, 6. 16, 27 das *ημελλεν* ganz gesichert ist, doch **21, 27** mit אABCDH *εμελλεν* schreiben müssen, da nur ELP das gewöhnliche *ημελλεν* substituiren. Dagegen ist kein Grund, **27, 33** das *ημελλεν* (BCLP) zu verwerfen, da das *εμελλεν* (Tisch.) ausser א sich nur in AH findet, die beide auch 12, 6 neben D, wie H 16, 27, das *εμελλεν* dem *ημελλεν* substituiren. Da einer von zwei Doppelkonsonanten so leicht ausfällt (vgl. B 14, 27. 19, 12, BD 10, 29, BL 19, 36, א 9, 28, אD 18, 26, C 2, 29. 16, 18), ist gar kein Grund, mit Tisch. WH. nach אB **27, 19** *εριψαν* und nach אC **27, 43** *απορειψαντας* zu schreiben.

h. Fünfzehnmal ist der Aor. 1 in der 3. Pers. plur. *ειπαν* völlig gesichert, nur einmal steht der Aor. 2 ohne Varianten (2, 37 *ειπον*), da D nur in freier Wiedergabe der Stelle *ειπαν* hat. Das *ειπον τε* **21, 20** (ABHLP, vgl. CD Lchm.: *ειποντες*) wird einfach dem vorhergehenden *εδοξαζον τον θεον* conformirt sein, während kein Grund vorliegt, das *ειπαν* 23, 4 (אB, tac. D) mit Lchm. in *ειπον* (ACEHLP) zu ändern, da ADHLP (Lchm.) auch 17, 32, AEP 4, 23, CDLP 16, 20 und öfter noch HLP *ειπαν* in *ειπον* ändern. Zweifelhaft kann nur **4, 19** sein, wo B allein *ειπαν* (Treg. WH.) hat; aber hier liegt die Conformation nach dem häufigeren Ausdruck, der auch 4, 23. 24 gleich folgt, zu nahe. In der ersten Person ist das *ειπα* nur 26, 15 durch ABCEH gegen אLP gesichert, während 11, 8. 22, 10 nur D *ειπα* hat und 22, 19 *ειπον* ohne Varianten steht. Vgl. noch א 22, 8 in einem Zusatz. Ganz gesichert ist das Part. *ειπας* viermal, *ειπων* neunmal, wo nur D zweimal *ειπας* hat, während in den anderen Casus nur vereinzelt D 7, 40 *ειπαντες*, א 23, 7 in ohnehin falscher Lesart *ειπαν-*

τος hat. Wie der Imperativ ειπον 28, 26, so ist das ειπατωσαν 24, 20 gesichert.

Von der alexandrinischen Bildung des Aor. auf α mit dem Charakter des Aor. 2 ist das ηλθαμεν 28, 14 (אAB) um so mehr gesichert, als v. 13 ηλθομεν ohne Varianten vorhergeht. Es ist wohl nur aus dem Bedürfniss der Abwechslung gewählt, wie B **21, 8** das ηλθαμεν zwischen εξελθοντες und εισελθοντες, denen dann das ηλθομεν, das sonst fünfmal ohne Varianten steht, in אACE (Lchm. Tisch.) conformirt wurde. Da ηλθον neunmal ohne Varianten steht, liegt es sehr nahe, das ηλθαν **28, 15** (אB) für Conformation nach dem ηλθαμεν v. 14 zu halten, und mit Lchm. nach A ηλθον (vgl. HLP: εξηλθον) zu lesen. Doch ist auch **12, 10** das ηλθαν durch אAB bezeugt. Freilich kann hier lediglich die Schlusssilbe des voraufgehenden δευτεραν diese Form veranlasst haben, wie 28, 23, wo A allein ηλθαν (WH.) hat, das voraufgehende ημεραν. Man wird aber doch in beiden Fällen sicherer thun, die Schreibart der beiden ältesten Codices aufzunehmen, da die beiden Motive für die Wahl der selteneren Form auch schon in der Urschrift wirksam gewesen sein können. In den Comp. von ερχομαι kommen diese Formen seltener vor. Nur A liest 28, 16 εισηλθαμεν (Treg. WH.) in Reminiscenz an das ηλθαμεν v. 14, und das εισηλθαν אC 10, 24 (Tisch.) ist ohnehin eine falsche Lesart (vgl. 2, f). Dreimal steht εισηλθον ohne Varianten und 11, 12 εισηλθομεν. Ebenso das εξηλθομεν 16, 13, während bei dem εξηλθαν **16, 40** (אD, vgl. Tisch. Treg. WH.) die Conformation nach dem παρεκαλεσαν für die mechanischen Abschreiber des älteren Textes näher liegt, als die des εξηλθον (Lchm. nach ABEHLP) nach dem entfernteren εισηλθον. Da κατηλθον viermal ohne Varianten steht und κατηλθομεν 21, 3, so wird das κατηλθαμεν **27, 5** (Tisch. Treg. WH. nach אA) dem vorhergehenden διαπλευσαντες conformirt sein (vgl. 21, 20). Dagegen ist επηλθαν 14, 19 (אAB) vollkommen gesichert und, obwohl συνηλθον 21, 16 ohne Var. steht (vgl. 10, 23 nur gegen D) und das συνηλθαν **10, 45** der mechanischen Conformation nach εξεστησαν verdächtig ist, so muss es doch wohl nach אB (Tisch. Treg. WH.) aufgenommen werden.

Das ειδαν ist wohl 9, 35. 12, 16 durch ABC und AB genügend bezeugt; aber es mit Treg. WH. auch 28, 4 bloss auf die Autorität von B, der doch auch ganz isolirte Formen, wie ελεγαν

statt *ελεγον* hat (21, 4. 28, 6), aufzunehmen, ist ebenso unzulässig, wie 6, 15 nach A allein *ειδαν* (Treg. WH.) zu schreiben. Das *ειδαμεν* 4, 20 (ℵABD) ist offenbar wegen des Gleichklangs mit *και ηκουσαμεν* gewählt. Die Form *ευραν* 5, 10. 13, 6 ist nur durch E und AE, das *ευραμεν* 5, 23 nur durch E bezeugt. Dass nach dem *εβαλον* 16, 23 in v. 37 *εβαλαν* (BD) geschrieben sein sollte, ist ganz unwahrscheinlich, obwohl es alle neueren Editoren aufgenommen haben, dagegen wird das *επεβαλον* 21, 27 (Lchm. nach BCEHLP) mechanische Conformation nach dem *συνεχεον παντα τον οχλον* (vgl. oben 21, 20) oder nach 4, 3. 5, 18 sein. Ganz gesichert ist das *επεσα* 22, 7, wie die Formen *ανειλαν, ανειλατε, εξειλατο*, obwohl der Inf. 7, 34 *εξελεσθαι* lautet. Selbst das aus aller Analogie herausfallende Imperf. *παρειχαν* 28, 2 wird nach ℵAB aufgenommen werden müssen. Vgl. noch *προσειχαν* ℵ 8, 10.

Die Form *πειν* 23, 12. 21 (B, WH.) kehrt zu oft im N. T. wieder (vgl. Apok. 16, 6), um blosser Schreibfehler zu sein, dagegen ist das *σεσωται* 4, 9 (Tisch. nach ℵA) schwerlich von dem epischen *σοωω* abzuleiten, von dem im N. T. keine Spur sich findet, sondern Schreibfehler, wie das *σεσωμενοι* Eph. 2, 8 (P).

3. Vertauschung von Partikeln.

a. Von Conjunktionen werden am häufigsten *δε* und *τε* vertauscht, seltener *και* mit einem von beiden, nur in D gegen 30 mal. Da das *τε* der Ausdrucksweise der Acta so eigenthümlich ist, so lag es nahe, es auch da einzubringen, wo es nicht steht. Besondere Vorliebe dafür zeigt A, der es sechsmal statt *δε* hat, obwohl auch Lchm. nur an einer Stelle (27, 18 ed. min.) es aufgenommen. Dagegen liest Tisch. allein nach ℵ 18. 36. 40. vg. *ασυμφωνοι τε οντες* 28, 25, obwohl hier offenbar nach dem *οι μεν* — *οι δε* das *δε* unpassend schien, und die Uneinigkeit eben das Resultat jener Differenz. Dagegen hat er es 20, 37 selbst nicht aufgenommen, wo vollends das Weinen als die unmittelbare Folge der paulinischen Abschiedsrede bezeichnet werden sollte. Ebenso klar ist, dass 13, 11 durch das *παραχρημα τε* (ℵC 61. vg. cop. aeth., vgl. Tisch. WH. a. R.) der Erfolg des wunderwirkenden Wortes des Paulus enger mit diesem verbunden werden sollte. Ganz ähnlicher Art sind die offenbaren Emendationen AHLP 10, 48 (Lchm.), CHLP 16, 26, ACEP 2, 43 (Lchm. Treg.txt.), wo

HL fehlen und D die Conjunktion fortlässt. In der Stelle 16, 26 kommt noch hinzu, dass bereits drei δε vorhergehen und so ein Wechsel ebenso indicirt schien, wie die engere Verbindung, und dies wird besonders auch **16, 38** die Verwandlung des δε in τε (ℵE aeth.: απηγγειλαν τε) bewirkt haben, zumal gleich wieder δε folgt, das auch EHLP in και verwandeln. Besonders häufig kommen diese Vertauschungen vor, wo ℵ mit A geht. So schreiben beide mit E, der auch verhältnissmässig häufig τε mit δε vertauscht, **21, 18**: τη τε επιουση (40. 69. 105. syr. aeth., vgl. Tisch.), offenbar wieder, weil schon vier δε vorangehen, wobei übersehen war, wie unpassend sich nun das folgende τε anschliesst. Auch **12, 8** verbindet das ειπεν τε (ℵALP 61 und viele Min. arm. aeth. Chrys., vgl. Tisch.) die beiden Anweisungen des Engels enger mit einander. Vielleicht erschien auch neben dem δε das folgende εποιησεν δε ουτως unpassend. Obwohl **5, 19** alle Editoren statt εξαγαγων δε (B 73) mit ℵADP (CHL fehlen, und E hat και) ein τε haben, so ist dasselbe doch offenbar lediglich die Folge der Verwandlung des ηνοιξεν in ανοιξας (vgl. 2, e), womit die engere Verbindung der beiden Partic. gegeben war. Ganz an die Stelle 28, 25 erinnert **17, 19**, wo ebenfalls nach τινες — οι δε nicht mit einem zweiten δε fortgefahren wird, sondern mit επιλαβομενοι τε (ℵAEHLP Min. vg. arm. aeth. Chrys., vgl. Lchm. Tisch. Treg. a. R.). Dennoch spricht für δε nicht nur B 13. 15. 18. 61. sah. cop., sondern auch D hat offenbar so gelesen, obwohl er ganz frei mit μετα δε ημερας τινας fortfährt, C fehlt. Das ην τε υποστρεφων **8, 28** (ℵADEHLP Min. vg. arm. aeth., vgl. Lchm. Tisch.) soll offenbar die Rückkehr enger mit der Pilgerfahrt nach Jerusalem verknüpfen, da sie erst die Begegnung herbeiführte, während doch das εληλυθει προσκυνησων einen ganz anderen Zweck hat. Für ην δε spricht BC e sah. cop. Chrys. Aber auch gegen alle anderen Zeugen hat WH.txt. mit Recht **16, 23** nach B 40. 61. e cop. πολλας δε επιθεντες aufgenommen. Hier sollten offenbar die vielen Hiebe durch τε eng mit dem ραβδιζειν verbunden werden, obwohl doch der Aor. εβαλον solcher Verbindung mit dem Imperf. εκελευον durchaus widerstrebt. Selbst in B zeigt sich bereits diese Vorliebe für das τε. Wenn in **5, 12**, ähnlich wie ACEP 2, 43, zwei Sätze durch τε (statt durch δε) in B aeth. verknüpft werden, die offenbar gar nichts mit einander zu thun haben, am wenigsten so, dass v. 12 als Ergänzung, Erklärung oder noth-

wendige Folge des v. 11 gedacht werden könnte, so verknüpft das *τε* **23, 12** (B syr. aeth., vgl. WH. a. R.) vollends gedankenlos den Tagesanbruch mit der v. 11 erwähnten Nacht, obwohl die hier und dort erzählten Ereignisse ebenfalls gar nicht zusammen gehören. Die Vertauschung des *τε* mit *τα* 8, 13 (B) ist natürlich reiner Schreibfehler.

Wie A zur Vertauschung von *δε* mit *τε*, so neigt C umgekehrt, wie D (15 mal), mehr zur Vertauschung von *τε* mit *δε* (5 mal). Vgl. noch 2, 3, wo das immer wiederkehrende *και* einmal von A durch *τε*, von C durch *δε* ersetzt wird. So ist das *οι δε οχλοι ιδοντες* **14, 11** (Treg.txt. nach CDEHLP) eine ganz gewöhnliche Emendation, welche die zu einem neuen Subjekt fortschreitende Erzählung mit *δε* weiterführt, und ebenso **13, 52** das *οι δε μαθηται* (ℵCDELP 61 u. d. meisten Min. sah. cop. arm. Chrys., vgl. Tisch. Treg. und WH.a. R.) statt des *οι τε* (AB 13. 18. 33. 34. 37. 100. vg. aeth.); aber auch das *οι δε βαρβαροι* **28, 2** (ℵHLP Min. vg. cop. arm. Chrys.), das keiner aufzunehmen gewagt hat. Und doch ist das *συνηχθησαν δε οι αποστ.* **15, 6** (Lchm. Tisch. nach ℵADEHLP Min. syr. sah. cop. arm. Chrys.) um nichts anders, vielmehr konnte hier noch das eben dagewesene *τε* nach *παραγγελλειν* v. 5, das freilich mit der Satzverbindung gar nichts zu thun hat, die Wiederholung des *τε* (BC 13. 61. 133. vg. aeth.) auffällig erscheinen lassen. Ein wirklicher Gegensatz ist **27, 29** in dem *φοβουμενοι δε* (ℵC 13. 61. vg. cop., vgl. Treg. a. R.) beabsichtigt, und ebenso **22, 23,** wo das *κραυγαζοντων δε* (Tisch. nach ℵDEHLP Min. vg. cop. arm. Chrys.) nur einleitet, was der Chiliarch that, um den Apostel vor der Wuth des Pöbels zu retten. Eine ganz gewöhnliche Conformation nach dem *οι δε προς αυτον* ist das *ο δε ειπεν* **19, 3** (Tisch. Treg. u. WH. a. R. nach ℵAE 13. 33. 34. 73. vg. cop.) statt *ειπεν τε* (BHLP), wie noch D zeigt (*ειπεν δε*), wo dieselbe nur zur Hälfte aufgenommen ist, während umgekehrt eine Conformation nach dem *ειπεν τε προς αυτους* wohl in HLP stattfindet, aber nicht in B; und selbst das durch ℵACD 13. 61, Min. vg. sah. cop. bezeugte *τω δε ερχομενω σαββατω* **13, 44** (Tisch. Treg. WH.txt.) ist doch nur die gewöhnliche Fortführung der Erzählung, bei der die wohl motivirte Wahl des *τε* (BEP Min. syr. aeth. Chrys. Thph., vgl. L: *τοτε*, H fehlt) ganz verkannt wurde (s. d. Ausl.). Sehr charakteristisch ist das offenbar einen Gegensatz zur Beschuldigung

durch die Ankläger bilden sollende und doch ganz unpassende *τοπον δε απολογιας* **25, 16** (BE, vgl. Treg. u. WH. a. R.), sowie das *κατεβη δε ιακωβ* **7, 15** (WH.txt. nach BH Min. sah. cop. arm. Chrys.), das ganz mechanisch dem *αποστειλας δε ιωσηφ* v. 14 conformirt ist. Ebenso ist umgekehrt das *και ιδοντες* **16, 19** (B aeth., WH. a. R.) eine ganz mechanische Fortführung des *και εξηλθεν* v. 18, wie **7, 49** *και η γη* (B sah. cop. aeth. WH.txt.) Conformation nach den LXX, wo wenigstens der Vatic. ebenso liest. Uebrigens hat auch ℵ allein (40. cop.) 9, 18 eine völlig unmotivirte Verwandlung des *τε* in *δε*.

b. Das, abgesehen von dem häufigen *μεν ουν*, in der Erzählung der Act. seltene *ουν* wird in allen Gruppen von Cod. gern statt *δε* eingebracht. So HLP 28, 9, D 7, 12, E 2, 37, A 25, 9, AEHP 15, 2 (Lchm.), CEHLP 15, 39, CEHP 6, 3, sogar ℵA 19, 33, wo ℵ nur die häufige Emendation mit dem Ursprünglichen verbunden hat. Dann ist es aber ganz unthunlich, das *αναχθεντες ουν* **16, 11** (BCHL Min. sah. arm. Iren. int.) anders zu beurtheilen und mit Lchm. Treg.txt. WH. aufzunehmen. Wie wiederholt in D und E, so kommt AD 17, 27 und CDELP 10, 14 *η* statt *και* vor. Während sonst im N. T. ganz überwiegend *οπου* steht, haben Luk. und Act. überwiegend *ου*. Trozdem ist dasselbe nur Luk. 4, 16 D einmal in *οπου* geändert, das sich doch auch 5 mal in Luk. und Act. 17, 1 ohne Varianten findet. Hienach darf keinesfalls **20, 6** mit Lchm. Treg.txt. WH. *ου διετριψαμεν* (BHLP Min. Chrys.) gelesen werden. Allerdings liegt hier sicher keine Reflexion auf den Sprachgebrauch des Luk. vor, sondern, wo nicht eine mechanische Conformation nach 20, 8, wahrscheinlich ein alter Schreibfehler, in dem das *ΟΠ* vor *ΟΥ* abfiel. Dass dergleichen Fehler des älteren Textes sich auch noch in den spezifisch emendirten Codices erhalten haben, ist keine Seltenheit. Da *ωσει* 2, 3. 19, 7 ohne Varianten steht und 2, 41. 10, 3 nur in ℵ nachlässiger Weise dafür *ως* geschrieben ist (vgl. noch E 6, 15), so wird das *ως* **1, 15** (BDE Min. Chrys., vgl. Lchm. Treg. WH.) ebenfalls ein alter Schreibfehler sein, indem das *ЄΙ* vor *ЄΚ* abfiel. Dass die jüngeren Cod. die vollere Form lieben, zeigt allerdings das 4, 4 in EP zugesetzte *ωσει*, sowie die Verwandlung des *ως* in *ωσει* ℵHP 5, 36, CEHLP 9, 18 (vgl. sogar 7, 37 D). Wenn aber auch **19, 34** in B 13. 33. 34 gegen alle Mjsc. (C fehlt) ein *ωσει* vorkommt, so kann dasselbe

nicht mit WH.txt. aufgenommen werden, sondern ist ebenfalls ein alter Schreibfehler, indem das folgende *ЄΠΙ* durch Doppellesung das *ЄΙ* herbeiführte. Ein ganz gleicher Fehler ist in B 26, 10 das sinnlose *διο* statt *ο*, das nur durch Verdoppelung der graphisch ähnlichen Endbuchstaben von *πραξΑΙ* entstanden sein kann. Aehnlich ist auch **27, 37**, wo das unmögliche *ως* (B sah., vgl. WH.txt.) statt *διακοσιαι* vor 76, weil dies keine runde Zahl ist, nur dadurch entstanden sein kann, dass das Zahlzeichen für 200 (C) missverstanden und mit Doppellesung des *ω* von *πλοιω* zu *ως* geworden ist. Auch das *οτι* statt *ετι* B 9, 1 ist ein sinnloser Schreibfehler.

c. Obwohl alle neueren Editoren nach ℵACD **2, 31** *ουτε* — *ουτε* lesen, so ist dies doch offenbar falsch. Allerdings ist das *ου* — *ουδε* in EP nach 2, 27 conformirt; aber da B nicht im ersten Gliede *ου* hat, so ist das bei ihm mit EP zusammentreffende *ουδε* eben nicht Conformation nach 2, 27, sondern während der Verfasser 2, 27 im Citat den LXX folgt, schreibt er v. 31 das gut griechische *ουτε* — *ουδε* (Kühner, § 536, 2, g), und B allein hat, wie so oft, das ganz Richtige erhalten, während ℵACD das gewöhnlichere *ουτε* — *ουτε* schreiben. Da 7, 2. 25, 16 das *πριν η* ganz gesichert ist (vgl. auch Luk. 2, 26 und B 22, 61), ist gar kein Grund, **2, 20** mit ℵACDE (Lchm. Tisch. Treg. WH.txt.) das einfache *πριν* zu lesen, das aus den LXX stammt, wenn nicht das *Η* einfach nach *Ν* abfiel. Das *εναντι* **7, 10** (Tisch.) scheint nach Luk. 1, 8. Act. 8, 21 eingebracht zu sein: denn, wie 8, 32 es im Citat nach den LXX *εναντιον* heisst, so ist ja auch diese Stelle wesentlich nach Gen. 39, 21 gebildet. Das fehlerhafte *ουχ* vor *ολιγος* findet sich A 27, 20, ℵ 14, 28. 19, 24, ℵA 12, 18, ℵAD 19, 23, B 17, 4, wie umgekehrt ℵC 3, 6 *ουκ υπαρχει*. Darum ist schon an sich nicht der geringste Grund, mit Lchm. Tisch. **2, 7** *ουχ ιδου* (ℵDE) zu schreiben. Hier entstand dasselbe aber offenbar dadurch, dass das *Ι* von *ουχι* (B, vgl. Treg. WH.txt.) vor *ιδου* abfiel, weshalb AC *ουκ* corrigirten. Das *οπως αν τινας ευρη* **9, 2** (ℵE 40. 68. Chrys.) hätte Tisch. so wenig aufnehmen sollen, wie jemand das *οτι αν μη περιτμηθ*. 15, 1 A für echt hält, zumal hier das Є so leicht nach C abfiel. Derselbe Schreibfehler ist aber das *ος αν επικαλεσηται* ACDP **2, 21** (Lchm. Tisch.) statt *ος εαν*, und das *ητις αν μη ακουση* BDE **3, 23** (Lchm. Treg. WH.). Da nun DH auch 8, 19 *ω αν*

επιθω statt des sicher bezeugten *ω εαν* haben, so ist es sehr gewagt, mit Lchm. Treg. WH. **7, 7** *ω αν δουλευσ.* (BD) zu schreiben, während ℵACEHP *ω εαν* lesen, allerdings übereinstimmend mit den LXX. Aber auch 7, 3 ist umgekehrt das mit den LXX übereinstimmende *ην αν σοι δειξω* gesichert, wo nur ℵ, vielleicht schon im Vorblick auf 7, 7, *εαν* liest.

d. Die Vertauschung ähnlicher Präpositionen beruht vielfach auf gewöhnlicher Conformation. So ist das *θριξ εκ της κεφαλης* (ℵHLP) 27, 34 statt *απο* nach Luk. 21, 18 conformirt, so aber auch das *αχρι της ημερας ης* **1, 22** (ℵA 15. 18. 27. 28. 61, vgl. Tisch.) statt *εως* nach 1, 2, da *εως* und *αχρι* fast gleich häufig in den Act. vorkommen; und das *παρεδεχθησαν υπο της εκκλησιας* **15, 4** (ℵADEHLP 31. 61 u. d. meisten Min. Chrys., vgl. Lchm. Tisch. Treg. a. R.) statt *απο* nach v. 3. Das *υφ υμων* 24, 21 (ℵEHLP vg. cop.) ist aber ohne Frage Erleichterung des nicht verstandenen *εφ υμων*. In dem *απεσταλμενοι απο* 10, 17 (ACLP, vgl. Lchm. Treg. txt.) ist die Präposition lediglich der Praep. im Verb. conformirt, und wenn A 22, 11, D 5, 16. 17, 19. 12, 5, ACD 10, 33 (Lchm.), CE 23, 10 *απο* statt *υπο* steht, so haben auch D 4, 36, DH 20, 9 *υπο* statt *απο*. — Als fehlerhaft betrachte ich auch das *διεφερετο — καθ ολης της χωρας* ℵA, 11 Min. (Tisch.) **13, 49.** Möglich wäre ja, dass das *δι* (BCDELP) der Praep. im Verb. conformirt wäre (vgl. oben 10, 17); aber gerade ein so charakteristischer Ausdruck wie jenes *καθ ολης της* — (9, 31. 42. 10, 37, vgl. auch Luk. 4, 14. 23, 5) reizte sicher eher zur Conformation. Unzweifelhaft gehört hierher auch das *παρα τους ποδας* BDP **4, 37,** das nach 4, 35. 5, 2 conformirt ist, obwohl nur Tisch. das *προς* nach ℵE 15. 18. 37 aufgenommen hat. Gerade so wird 5, 10 *προς τους ποδας* in *παρα* (EP) conformirt, das noch 7, 58. 22, 3 (Luk. 7, 38. 8, 35. 10, 39. 17, 16) ohne Varianten vorkommt. Auch **2, 38** lese ich mit Tisch. allein *βαπτισθητω — επι τω ονοματι* (ℵAEP Min. Bas. Chrys.), da ein Grund zur Aenderung des *εν* (BCD) schlechterdings nicht abzusehen ist, das 10, 48 ohne Varianten steht, und dem das sonst im N. T. gangbare *εις* (vgl. auch 8, 16. 19, 5 ohne Varianten) entspricht. In anderer Verbindung kommen die Formeln *εν* und *επι τω ονοματι* fast ganz gleich oft vor, wohl aber lag gerade dem älteren, so oft gedankenlos conformirenden Texte die Verbindung mit *εν*, das, wenn auch in ganz an-

derem Sinne, so oft mit *βαπτιζειν* verbunden wird (1, 5. 11, 16), am nächsten.

Keine Frage kann sein, dass der dem Stil der Act. so eigenthümliche prägnante Gebrauch des *εις* in Stellen wie **2, 5** (*ησαν δε εις ιερ. κατοικουντες*: ℵA, Tisch. WH. a. R.), **9, 21** (*πορθησας εις ιερ.*: ℵA, Tisch.), **14, 25** (*λαλησαντες εις τ. περγην*: ℵA, Tisch. WH. a. R.) ursprünglich ist, da die Verwandlung des *εν* in *εις* hier ganz unbegreiflich wäre. Allerdings fällt auf, dass in allen drei Stellen BC mit den jüngeren Cod. gehen. Allein es handelt sich hier nicht um eigentliche Emendationen, da offenbar den Abschreibern diese Construktion geläufiger war als uns. Vgl. D 17, 13: *ο λογος τ. θεου κατηγγελη εις βεροιαν*, DHLP 18, 21: *ποιησαι εις ιεροσ.*, 21, 11: *δησουσιν εις ιερ.*, H 7, 4: *κατωκησεν εις χαρ.*; denn wenn auch in den beiden letzten Stellen der Ausdruck im Folgenden (21, 13. 7, 4 b) maassgebend war, so wäre er doch schwerlich antizipirt, wenn er den Abschreibern irgendwie auffällig gewesen wäre. Vielmehr erhellt bei einer der härtesten derartigen Wendungen 21, 13, wo das *αποθανειν εις* ohne Varianten steht, wie nahe es lag, ohne weitere Reflexion hier das zunächst erwartete *εν* zu schreiben, da ℵ dies wirklich that, obwohl er sofort nach seiner Vorlage sich selbst verbesserte. Wo wirklich das *εις* sinnlos ist, wie A 11, 26, da ist es durch mechanische Conformation nach v. 25 eingebracht. Ganz anderer Art ist das *εις ιερ.* **4, 5,** das Tisch. nach ℵP und mehreren Min. aufgenommen hat, obwohl dasselbe schlechterdings keinen Sinn giebt, da ein Hereinkommen der Synedristen von ihren Landgütern eine für den Zusammenhang ganz bedeutungslose Bemerkung ergäbe. Die Abschreiber übersahen eben, dass das *εν* zu *τους γραμματεις* gehört, und meinten, es bei der Verbindung mit *συναχθηναι* in *εις* verwandeln zu müssen. Das *πορευεσθε εις ειρηνην* ℵ 16, 36 ist nach Luk. 7, 50. 8, 48 conformirt.

Tisch. allein hat auch **24, 15** mit ℵC 68. 69 *ελπιδα εχων προς τον θεον* geschrieben statt *εις*. Allein auch 3, 4 hat ℵ *ατενισας προς αυτον* statt *εις*, 27, 39 A *προς ον εβουλ.* — *εξωσαι* statt *εις* und 23, 15 CHLP *καταγαγη αυτον προς υμας* statt *εις* (vgl. noch 26, 6, wo aber Conformation nach 13, 32 vorliegt). Nur **3, 19** haben ACDEP das gewöhnliche *εις* mit dem artikulirten Infinit. (*εις το εξαλειφθηναι*, vgl. Lchm. Treg.) statt *προς* (ℵB). Offenbar ist die Verbindung des *λεγειν* mit *περι εαυτου*

26, 1 (ℵACEH, 13 Min. arm., vgl. Lchm. Tisch. Treg.) das Geläufigere statt des *υπερ* (BLP). Ganz anders ist 12, 5, wo bei *προσευχη γινομενη* das *υπερ αυτου* (EHLP) vielmehr das Näherliegende war.

e. Sehr auffallend ist das auf den ersten Blick ganz sinnlose *υπεστρεψαν εις ιερ.* **12, 25** (ℵBHLP, vgl. WH.txt.), das doch in Min. Vers. Eingang gefunden hat (vgl. auch Thph.). Aber dasselbe entstand wohl, weil man voraussetzte, dass die v. 24 geschilderte Verbreitung des Wortes (durch die Missionare) sich in Judaea vollzog. Dennoch ist die Lesart ganz gedankenlos, weil dazu das folgende *συνπαραλαβοντες* schlechterdings nicht passt. Zog man aber das *εις* zu *πληρωσαντες*, so begreift sich weder die nachdrucksvolle Voranstellung desselben, noch stimmt dies mit 11, 29, wonach ihre Dienstleistung sich durchaus nicht bloss auf Jerusalem, sondern auf Judaea bezog. Dass hier A allein unter den Mjsc. das Richtige erhalten hat, ist die Folge davon, dass DE das *εξ* in *απο* geändert haben. Ohne Frage ist mit WH. Treg. a. R. **23, 30** *εξαυτης* zu lesen (BHLP, viele Min., sah. cop. Thph.), da auf eine Conformation mit 10, 33 erst L durch Einschaltung des *ουν* nach demselben reflektirt hat. Das Motiv der Verwandlung in *εξ αυτων* (ℵAE, vgl. Tisch.) liegt noch klar genug darin vor, dass HLP ebenfalls das Bedürfniss fühlten, die Urheber der Nachstellung genannt zu finden, und daher das *υπο των ιουδαιων* einschalteten, so dass nur B ganz das Richtige erhalten hat. Dasselbe gilt von dem Schluss des Verses, wo das *λεγειν αυτους* (Lchm. Tisch. nach ℵA 13. 40. vg.) jedenfalls eine ganz verfehlte Emendation ist, da ja dann jedes Objekt zu *λεγειν* fehlt. Man verstand eben nicht, dass das *λεγειν προς αυτον* (B e arm., vgl. Treg. WH.) im Sinne von *λογον εχειν προς αυτον* 19, 38 genommen war, weshalb auch EHP ein *τα* vor *προς αυτον* setzten, während L noch in dem *τα προς αυτους* eine gedankenlose Combination beider Lesarten zeigt. Das *περι ετερων* **19, 39** (Tisch. nach ℵADHLP) ist ohne Frage Emendation des unverstandenen *περαιτερω* (B, 15. Min. d), wovon das *περ ετερον* (E) noch eine deutliche Spur zeigt, wie das *εν χειρι* 7, 35 (ℵHP Min. cop. arm. aeth.), das keiner aufgenommen hat, Ersatz des unverstandenen *συν*. Das *αφ εαυτων* **21, 23** (ℵB, WH.txt.) statt *εφ* ist natürlich reiner Schreibfehler, wie das *προ της σωτηριας* B 27, 34 statt *προς* (vgl. umgekehrt C 14, 13)

und das *δια τουτο* B 13, 38, wo das *υ* am Schlusse vor *υμιν* ausgefallen. Das *μετα ταυτα* B 2, 17 (sah. Cyr.) ist aus den LXX und in C neben dem *εν τ. εσχ. ημεραις* aufgenommen.

Das *αχρι ου* 7, 18 (BCD) haben die Emendatoren (אAEHP) in *αχρις ου* geändert, wie H 20, 6, HLP 28, 15 (Lchm.), EHLP 11, 5 (Lchm.), CDHLP 20, 11 (Lchm.). Da das *εινεκεν* Luk. 4, 18 (freilich nach den LXX) und 18, 29 gesichert ist, so wird auch das *εινεκεν γαρ της ελπ.* **28, 20** (אA, vgl. Tisch. WH.) aufzunehmen und das *I* vor *N* aus Versehen abgefallen sein (BHLP). Das *εφ ελπιδι* **2, 26** (Tisch. nach אCD) wird so wenig aufzunehmen sein, wie das *εφιδε* 4, 29 (Lchm. nach ADE), *σφυριδι* 9, 25 (WH. nach אC), *εφισταοθε* (D 10, 28).

II. Zusätze und Auslassungen.

1. Zusetzung und Auslassung von und bei Substantivis.

a. Die Ergänzung des Subjekts 19, 3 (Tisch. Treg. und WH. a. R. *ο δε ειπεν*) hängt mit einer Conformation zusammen, die schon I, 3, a besprochen. Das *εξισταντο δε παντες* **2, 7** (Tisch. Treg. i. Kl. nach ℵACE Min. Vers.) ist offenbar nach v. 12 conformirt. Die zwiefache Wiederholung *ο θεος* in *ο θεος αβρααμ και ο θεος ισαακ και ο θεος ιακωβ* **3, 13** (ℵC 15. 18. 130. Tisch., vgl. AD, wo der Art. fortgelassen, Lchm.) ist Conformation nach Exod. 3, 6. 15f. oder Matth. 22, 32 und keinesfalls aufzunehmen. Vgl. DEHP 7, 32. Das *ο ναζωραιος* nach *ιησους* 9, 5 (Lchm. i. Kl. nach ACE) ist offenbar aus 22, 8. Zugesetzt wird gern nach *του κυριου ιησου* ein *χριστου*. So 15, 11. 21, 13 in CD, 16, 31 in CDEHLP, **4, 33** in DE (Lchm. i. Kl., vgl. ℵA: *ιησου χριστου του κυριου,* Tisch.) und **20, 21** in ℵACE (Tisch. Lchm. Treg. i. Kl: *εις τον κυριον ημων ιησουν χριστον*). Auch der freien Umgestaltung in D (*δια του κυριου ημ. ιησ. χρ.*) lag bereits diese Emendation zu Grunde. Zu *πνευμα* ist 6, 3 (ACEHP) und 8, 18 (ACDEHLP, vgl. Lchm. Treg. i. Kl.) *αγιον*, zu *τον λογον* 14, 25 erläuternd in ℵAC *του κυριου*, in E *τ. θεου* hinzugefügt. Das völlig sinnlose *ο του πατρος ημων δια πνευματος αγιου στοματος δαυιδ* **4, 25** (ℵABE 13. 15. 27. 29. 36. 38), das alle neueren Editoren aufgenommen haben, und das D durch Einschaltung eines zweiten *δια* vor *στοματος* zur Noth erträglich gemacht hat, ist entweder eine alte Glosse, die ursprünglich das *στοματος δαυ.* ersetzen sollte und dann neben ihm in den Text kam, oder der Abschreiber schrieb ohne weiteres das nach 1, 2. 16 von ihm erwartete *δια πνευμ. αγ.* und fuhr dann gedankenlos in dem ihm vorliegenden Texte fort. Das Einschiebsel, dessen weite Ver-

breitung nur von der Gedankenlosigkeit der Abschreiber zeugt, ist im emendirten Texte bereits entfernt, wenn nicht seine Grundlage bereits von diesem Fehler frei war. Das Richtige ist, da CHL fehlen, nur noch in P erhalten. Dass in diesem das nicht verstandene *του πατρος ημων*, das auch in D fehlt, entfernt ist, beweist durchaus nicht, dass er auch das *πνευμ. αγιου* fortliess.

Die Auslassungen dieser Art sind überwiegend reine Nachlässigkeiten, wo nicht offenbare Schreibfehler. Mehrfach wird in allen Gruppen ein *πας* ausgelassen. Vgl. HLP 13, 24, D 5, 37. 13, 10. 21, 18, E 17, 11, A 28, 2 (vgl. 1, 18. 26, 3), ADE 21, 21 (*τους κατα τα εθνη* – *ιουδ*., vgl. Lchm. Treg. i. Kl.), ℵE 2, 1 (*ησαν* — *ομου*), B 28, 14 *πιστευων* — *τοις*. Ob 24, 24 ACHP das *ιησουν* nach *χριστον* wegliessen (vgl. Treg.txt.), weil sie an dem einzigartigen paulinischen Ausdruck Anstoss nahmen, lässt sich nicht ausmachen. Für die meisten dieser Nachlässigkeiten lässt sich keinerlei Grund absehen, selbst wo sie geradezu unentbehrliche Worte betreffen, wie das *κλαυδιου* B 18, 2; *τω κυριω* B 11, 24, und doch eigentlich auch das *ανδρα* B 13, 22 (WH. i. Kl.), wofür, wenn auf 1 Sam. 13, 14 reflektirt wäre, wohl *ανθρωπον* stehen würde. Vgl. ℵ 2, 5. 7, 60. 14, 1. 15, 10. 26, 13. 28, 5, A 4, 4. 6, 3. 7, 31. 22, 12. 20 (vgl. AHLP 13, 24), AH 18, 5. Um so weniger hätte Tisch. **28, 31** nach ℵ 33. 99. 101. 104 das *χριστου* nach *τα περι του κυριου ιησου* streichen sollen, da dieser vollere Ausdruck 11, 17. 15, 26 seine Analogie hat und hier sogar der Wegfall per hom. sehr nahe lag. Allerdings sahen wir oben, dass ein solches *χριστ*. auch gern zugesetzt wird; aber um dies hier anzunehmen, dazu reicht doch die Autorität eines so nachlässig geschriebenen Cod. nicht aus. Schwerlich ist auch der Wegfall des *των γραμματεων του μερους* vor *των φαρισ*. 23, 9 (AE, Lchm.), oder des *ουδεν* vor *ου* 26, 26 (AE, Lchm. Treg. i. Kl.) etwas Anderes als reiner Schreibfehler, und gewiss gilt dies von dem Wegfall des *τιτιου* zwischen *ονοματι* und *ιουστου* 18, 7 (ADHLP, vgl. Lchm. Treg. i. Kl.), wenn auch in A später selbst das *ονοματι* noch weggefallen ist, des *εις* vor *εκαστος* 2, 6 (ℵE), wenn hier nicht der Vorblick auf 2, 8 maassgebend war, und des *αργυρους* **19, 24** (B, WH. i. Kl.) zwischen *ναους* und *αρτεμ*. Dagegen beruht das *εν τη αιγυπτω* BC **7, 36** (Lchm. Treg.txt. WH.) weder auf Auslassung des *γη* nach *τη*, noch auf Zusetzung des Art., der, ausser 7, 11, wo

er nicht fehlen konnte, vor *αιγυπτ.* nie steht, sondern auf einfacher Verwechslung des *T* und *Γ*. Für blossen Schreibfehler muss ich troz allen Editoren auch den Wegfall des *απειλη* vor *απειλησωμεθα* in ℵABD **4, 17** halten, da eine Einbringung in EP sich aus der Analogie von 5, 28 schlechterdings nicht erklärt, und ebenso den Wegfall des *ιδια* in ℵBD **1, 19** (WH., vgl. Trg. i. Kl.) zwischen *TH* und *ΔIAλεκτω*, da auch hier weder die Analogie von 2, 6. 8, noch die Verwandlung des *εβραιδι* in *ιδια* A 21, 40 ausreicht, das *ιδια* zu verdächtigen, dessen Buchstabengleichheit mit seiner Umgebung den Ausfall so nahe legte. Allein auch das in ℵAB vor *των δε στρατιωτων* fehlende *των κυματων* **27, 41**, das nur Treg.txt. in Klammern hat nach CHLP, allen Min. Vers. Chrys., halte ich für ganz unentbehrlich; denn weder kann durch die Gewalt des Stosses, worauf das blosse *βιας* allein gehen könnte, das Hintertheil allein aus den Fugen gegangen sein, noch kann das Imperf. *ελυετο* auf den unmittelbaren Erfolg desselben hinweisen. Selbst die allseitige Streichung des *ικανον* nach *λαον* 5, 37 (HP) könnte zweifelhaft werden, wenn nicht der Wechsel der Stellung in E und die Ergänzung von *πολυν* in CD, das unter 18 Malen, wo *ικαν.* vorkommt, nur D 14, 21 dafür gesetzt wird, dafür spräche, dass hier das allerdings auffallende artikellose *λαον* nach Analogie von 19, 26 näher bestimmt ist.

b. Während die jüngeren Cod. einzeln und gemeinsam dazu neigen, vor Personennamen im Nom. den Art. hinzuzufügen, findet sich dieser Fall in C nur 9, 39 (*αναστας δε ο πετρος*), wo die Rückweisung auf v. 38 sehr nahe lag, und in A sowohl wie in C, wo sie mit DEHLP (vgl. 10, 46. 17, 22. 19, 30) zusammengehen d. h. von dem emendirten Text beeinflusst sind. Vgl. ADEHLP 16, 28 (Lchm.), CDEHLP 16, 18 (Lchm.). Besonders gern wird er nach der Präposition hinzugefügt. Vgl. HLP 27, 11: *τοις υπο του παυλ. λεγομ.*, CDELP 13, 45: *τοις υπο του παυλ. λαλουμ.*, und so gewiss auch ℵACEHLP **16, 14**: *τοις λαλουμ. υπο του παυλ.* (Lchm.), wo selbst Tisch. nach BD den Art. streicht, der in den Stellen, wo er nach *υπο* echt ist (17, 13. 24, 26), nur einmal von D weggelassen (8, 6). Einen besonderen Anlass zur Hinzufügung des Art. vor dem Genitiv gab der Artikel vor dem Worte, von dem er abhängt. Vgl. DHP 7, 13: *το γενος του ιωσηφ* und 26, 9, wo troz dem folgenden *του ναζωραιου* ℵ *προς το ονομα του ιησου* schreibt. Daher hat auch das *εν τω ονο-*

ματι του ιησου 9, 27 (ℵEHLP Min. Chrys.) keiner aufgenommen; dann aber wird auch **4, 18** in *επι τω ονοματι του ιησου* (ℵADEP) das *του* zu streichen sein, obwohl, da CHL fehlen, nur noch B das Richtige hat. WH. hat den Art. eingeklammert, ebenso wie **1, 14** in *τη μητρι του ιησου* (ℵACDE) nach B, wo HLP fehlen. Auch wird bei zwei mit einander unter einem Artikel verbundenen Namen der Art. beim zweiten hinzugefügt. Vgl. P 13, 50: *επι τον παυλ. κ. τον βαρν.*, A 4, 19: *ο δε πετρος και ο ιωαννης*, ℵHLP 13, 2: *τον βαρν. και τον σαυλ.*, ℵAEHLP **16, 29**: *προσεπεσεν τω παυλ. κ. τω σιλα*, das Tisch. allein gegen BCD aufgenommen hat, obwohl hier die Conformation nach v. 19 nahe lag und thatsächlich Silas nur wegen seiner Verbindung mit Paulus in Betracht kommt.

Allerdings wird gerade in diesem Falle auch sehr häufig der Art. fortgelassen. Vgl. D 13, 46, DE 15, 2, DL 13, 43, CD 16, 19, CDEP 3, 11, ADHLP 17, 15 (Lchm.). Darum dürfte es auch zu gewagt sein, **17, 4** in *προσεκληρωθησαν τω παυλ. κ. τω σιλα* (ℵADEHLP) mit B das zweite *τω* (WH. i. Kl.) zu streichen, obwohl es dem Sinne durchaus entsprechen würde, beide Namen unter einem Art. zusammenzufassen. Aber während selbst in ℵ (7, 13) und A (25, 10) die Weglassung des Art. nur vereinzelt vorkommt und vielleicht nur in Folge von Schreibfehlern (*τω* nach *ω*, *ο* nach *ε*), ist dieselbe in B ausserordentlich häufig. Vgl. 12, 21 (69. 103. 105). 16, 17 (Or.). 21, 13, wo überall WH. den Art. i. Kl. hat. Schreibfehler in B sind wohl 23, 1 *ατενισας δε παυλος* (WH.txt.), 17, 34 *διονυσιος αρεοπαγ.* (Lchm., Treg. u. WH. i. Kl.) und in BD 1, 1 *ηρξατο ιησους*, obwohl Tisch. allein nach ℵAE *ο ιησους* liest. Dagegen hat **17, 3** B sicher allein das richtige *ουτος εστιν ο χριστος, ο ιησους ον εγω καταγγ.* (WH.txt.) erhalten, wie noch der vor *χριστος* erhaltene Art. in HLP Min. Thph. und der in E 32. 177. 180 erhaltene vor *ιησ.* zeigt. Offenbares Missverständniss ist das *χριστος ιησ.* in AD (Lchm. Tisch. Treg.), das ℵ nur in das gewöhnliche *ιησ. χρ.* geändert hat (vgl. noch E). Aber hier kann nach dem Vorigen *χριστος* nur Appellativum sein.

Der Art. vor *κυριος* wird sehr häufig ausgelassen. Wenn er in ACEP 2, 34 zugesetzt, so ist das *ο κυριος* (Lchm.) doch ohne Frage dem *τω κυριω* conformirt, wie sich das zweimalige *το ονομα του κυριου* und *το πνευμα του κυριου* D 2, 21. 5, 9

aus dem artikulirten Subst., von dem der Gen. abhängt, erklärt. Vgl. dagegen HLP 11, 16 *του ρηματος κυριου*, D 16, 32 *τον λογον κυριου*, ℵ 13, 47 *εντεταλται ημιν κυριος*, A 7, 33 *ειπεν δε αυτω κυριος*, 9, 31 *τω φοβω κυριου*, B 18, 25 *την οδον κυριου* und 11, 24 *οχλος ικανος κυριω*. Dann aber wird sicher **13, 10** mit ℵB *τας οδους του κυριου* (WH.txt.) zu lesen sein, zumal nach dem gleich folgenden *χειρ κυριου* das *του* so leicht ausfiel (ACDEHLP), und ebenso mit WH.txt. **12, 11** *εξαπεστειλεν ο κυριος τον αγγ.* (B 180. Chrys.) gegen ℵADEHLP (C fehlt).

Das *εις την περγην* **14, 25** (ℵ, Tisch.) ist eine ganz mechanische Conformation nach dem vorhergehenden *εις την παμφυλ.*, wie schon daraus erhellt, dass A, der allein mit ℵ das ursprüngliche *εις* erhalten, den Art. noch nicht hat (vgl. umgekehrt das *εις παμφυλιαν* ADHLP Lchm. 14, 24 dicht neben *εις περγην*, *εις ατταλ.*, *εις αντιοχ.*); und ebenso das *εις την ρωμην* **28, 16** (Tisch. nach ℵL 68. 137) nach v. 14. Das von Lchm. aufgenommene *εις ροδον* 21, 1 (CD 40. 68. Chrys.) ist nur die zweite Hälfte einer Emendation, die vollständig in D (vgl. *εις κω*) erhalten, das artikellose *δαμασκον*, *εφεσον* AE 26, 12. 19, 17 hat keiner aufgenommen. Das *εις την μακεδονιαν* ADH 16, 10 ist absichtliche Rückweisung auf das *εις μακεδ.* v. 9, wie AHP 20, 1 auf **19, 22**, wo mit ℵE und vielen Min. *εις μακεδ.* (Tisch.) gelesen werden muss, da die Fortlassung des Art. nicht zu erklären ist, während seine Hinzufügung in ABDHLP sich nach dem *την μακεδ. κ. αχαιαν* v. 21 und vor dem *εις την ασιαν* zu leicht ergab. Der Art. vor *αχαιαν* ist an dieser Stelle (ADE, Lchm.) dem vor *μακεδ.* conformirt, wie **15, 41** das *και την κιλικιαν* (BD, Lchm. WH. i. Kl.) nach *την συριαν*. Dagegen muss ich das *πρωτη της μεριδος της μακεδονιας* **16, 12** nach BDHLP, den meisten Min. Chrys. festhalten, da die Vermuthung, dass der Art. vor *μακεδ.* nach dem artikulirten *τ. μερ.* zugesetzt, gerade bei B nicht zutrifft, wo der letztere, wohl in Folge eines Schreibfehlers (nach *τη*), fehlt. Hier lag die Conformation nach dem zweimaligen artikellosen *μακεδ.* v. 9 f. in ℵCE, denen A folgt, obwohl er ihn v. 10 zugesetzt hat, doch gar zu nahe. Das *η* vor *ασια* nach *ολη* BD **19, 27** (Treg. u. WH. i. Kl.) ist natürlich durch blosses Schreibeversehen ausgefallen.

c. Dass der Art. vor *ημεραι των αζυμων* 12, 3 (ADE, vgl. Lchm. Treg. a. R. i. Kl.) oder das *πας ο οικος ισρ.* 2, 36 (CD) und

εως σαμουηλ του προφ. 13, 20 (CDEHLP) Emendationen sind, obwohl Lchm. auch diese beiden aufgenommen hat, liegt auf der Hand, ebenso, dass das *εν τω υπερωω* 9, 37 (Lchm. nach ACE) dem *εις το υπερωον* v. 39 conformirt ist. Das *παντες οι ιουδ.* **26, 4** (ℵAHLP, vgl. Lchm. Tisch.) weist offenbar absichtlich auf die v. 2 genannten Juden zurück und ergiebt doch die ganz unerträgliche Hyperbel, dass die sämmtlichen Juden ihn kennen sollen. Dass das *του πνικτου* **15, 20** (Tisch. nach ℵCEHLP) den Parallelgliedern conformirt ist, bedarf keines Nachweises. Wie das *τους ιουδ.* vor *τους κατοικουντας* (Lchm. Treg. gegen ℵB) **9, 22,** so ist auch das *την εκ νεοτητος* **26, 4** (Lchm. Tisch. nach ℵAELP) dem folgenden *την απ αρχης γεν.* conformirt, wo nicht geschrieben, ehe der Abschreiber merkte, dass noch ein artikulirter Zusatz folge. Das *δια της νυκτος* **16, 9** (ℵCEHLP Min. Chrys.), das in EP 5, 19, EHLP 17, 10 sein Analogon hat, hat keiner aufgenommen. Nach dem *πειθων* **19, 8** hat nur Tisch. nach ℵAEHLP ein *τα* vor *περι* eingeschoben, das schon nach HLP 8, 12 deutlich den Charakter der Emendation trägt, während für die Lesart von BD auch 28, 23 spricht. Wo jenes *τα* echt, wie 1, 3. 18, 25. 23, 11. 24, 22, finden sich nirgends Varianten. In BE ist nur einmal, wie EL 19, 6, nach *επιθεντα αυτω* das gewöhnliche *τας χειρας* (Lchm. WH. i. Kl.) **9, 12** geschrieben; denn das *τω* nach *εν τω πραιτωριω* 23, 35 (B, WH. a. R.) ist nicht Zusatz, sondern mechanische Wiederholung des *τω* statt des *του* vor *ηρωδου* (ℵAE). Vgl. I, 1, d.

Häufiger finden sich Auslassungen des Artikels, wie das *ο θεος αβρ. κ. θεος ισ. κ. θεος ιακ.* 3, 13 (Lchm. nach AD, vgl. D 7, 32), das nach C, CH 7, 32 sogar Schreibfehler sein könnte, wie ohne Zweifel der Wegfall des *της* nach *επιτροπης* AE 26, 12 (Lchm. Treg. i. Kl.) und des *του* vor *δουναι* nach *αυτου* ADEHP 5, 31 (Lchm. Treg. WH. i. Kl.). Dagegen ist das *εις πολιν της σαμ.* 8, 5 (Treg. nach CDEHP) jedenfalls erleichternde Emendation, wie die Weglassung des *του* vor *ιωαννην* 15, 37 (ACDE), dem *του επικαλ. μαρκ.* folgt. Das *την* vor *μαχαιραν* **16, 27** ist in ℵAEHLP (Tisch.) gestrichen, weil 12, 2 und 5 mal bei Luk. der Art. vor *μαχαιρ.* fehlt, und das *των* vor *εθνων* **9, 15** (Lchm. WH. i. Kl. nach BC), weil es vor dem folgenden *βασιλ. υιων τε ισρ.* fehlt. In dem echt lukanischen *το καθ ημεραν* (Ev. 11, 3. 19, 47) haben Lchm. Tisch. das in ℵADE **17, 11** ver-

nachlässigte *το* gestrichen, wie BE 5, 38 das *τα* in *και τα νυν λεγω* (WH. i. Kl.). Reine Nachlässigkeit ist das Fehlen des *οι* vor *αδελφοι* B 28, 15. Das Fehlen des *η* vor *αιτια* (10, 21) und nach *και* (19, 27, vgl. WH. i. Kl.) kann schon Schreibfehler sein, wie sicher der Ausfall des *τους* nach *αυτου* 7, 23, des *της* nach *πρωτη* 16, 12, des *η* nach *αυτη* 17, 19 (Treg. u. WH. i. Kl.), des *τον* zwischen *κατα νομον* 24, 14 in B und des *της* nach *καθ ολης* in BC 9, 42 (WH. Treg. i. Kl.). Aber auch den Ausfall des *τη* nach *μεγαλη* in ℵBCD **14, 10** muss ich troz allen Editoren für blossen Schreibfehler halten, da die Einbringung des ganz vereinzelten Ausdrucks aus 26, 24 in AEHLP ganz unwahrscheinlich ist, und in dem gewöhnlichen (ausser AB 16, 28) das *μεγαλη* nachsteht.

d. Das *εγω* nach *ου ειμι* **27, 23** (ℵA 40. 68, vgl. Lchm. Tisch.) ist ein verstärkender Zusatz, da sich für die Weglassung in BCHLP keinerlei Grund absehen lässt. Noch verdächtiger ist aber das *εγω κρινομαι* **23, 6** wegen der Parallele 24, 21, obwohl *εγω* nur in B sah. cop. (WH.txt., vgl. Treg. a. R. i. Kl.) fehlt, zumal es schon durch das *εγω — ειμι* im Parallelsatz nahegelegt war. Allgemein anerkannt ist, dass das *ημων* nach *επιμενοντων δε* **21, 10** (ELP Min. arm. Chrys.) nur die Ergänzung des (wie Ev. 12, 36) fehlenden Subj. im Gen. abs. ist. Zwar konnte dasselbe vor *ημερας* leicht ausfallen, aber schon das *αυτων* in ℵ, das unmöglich Emendation des *ημων* sein kann, zeigt, dass man sich früh an dem Fehlen eines Gen. pron. stiess und ihn theilweise recht gedankenlos ergänzte. Dann wird man aber auch nicht umhin können, troz ℵAEHLP das *αυτου* nach *κληθεντος δε* **24, 2,** wie das *αυτων* nach *συνελθοντων ουν* **25, 17** zu streichen, obwohl nur WH. jenes nach B einklammert, dieses, weil es noch in 9 Min. fehlt, einfach streicht. Es ist gradezu undenkbar, dass in zwei so analogen Stellen ein bloss nachlässiger Ausfall eine nachweislich lukanische Wendung ergeben haben sollte. Dass in dem einen Fall das Richtige noch in einigen Min. erhalten ist, macht nach meinen Beobachtungen textkritisch gar keinen Unterschied. Sehr interessant sind die beiden so analogen Stellen **26, 26. 31.** Dort fehlt in B 39. 69. 105. 137. 180 (WH.txt.), hier in BHLP Min. Chrys. Thph. (Lchm. Treg. WH.txt.) ein abundantes *τι*, das ja als solches wohl weggelassen werden konnte, hier wie dort ist der Buchstabenformen

wegen ein zufälliger Ausfall vor *Τουτων*, wie vor *ΠΡασσει* (vgl. ℵ, HLP 28, 3) nicht ausgeschlossen. Dennoch glaube ich das *τι* beide Male streichen zu müssen, schon weil sich D 16, 28 (*μηδεν πραξης σεαυτω τι κακον*) ein ganz ähnlicher Zusatz findet. Derselbe lag aber 26, 26 um so näher, als dem Abschreiber ein Wort. von dem *τουτων* abhängt, zu fehlen schien, da er noch nicht das *ουθεν* nach *ου πειθομεν* (ℵB, HLP) am Schlusse im Auge hatte, das nun freilich AE Min. (Lchm.) strichen, und vollends 26, 31, wo ein *τι* nach *δεσμων αξιον* zu fehlen schien, weil dem gedankenlosen Abschreiber entging, dass eben das *ουθεν* vor *θανατον* dazu gehörte. Gerade für den ältesten Text, der hier durch ℵA (13. 31. 40. 61. 68. vg. cop.) vertreten ist und dort sicher die Quelle der Lesart bildete, sind solche gedankenlose Emendationen sehr charakteristisch. Auch hier könnte nur durch den seltsamsten Zufall ein einfacher Schreibfehler — denn nur auf einem solchen könnte die Lesart von B 26, 26 beruhen — zweimal genau die gleiche Sachlage herbeigeführt haben. Offenbar Zusatz ist das von Tisch. allein aufgenommene *ο* (ℵD 18. Aug.) vor *και γνωστον* **1, 19,** da sowohl D (13, 1. 19, 14, vgl. 20, 9) als ℵ solche relativische Anknüpfungen lieben, auch wenn sie so gedankenlos eingebracht werden, wie 13, 41. 18, 25 (vgl. noch 11, 30).

Am häufigsten wird ein Pronominalgenitiv zugesetzt. Tisch. hat zwar **2, 25** nach ℵD das *μου* nach *τον κυριον* aufgenommen, obwohl dies eine ganz gedankenlose Antizipation aus dem gleich folgenden *ενωπιον μου* ist, genau wie das von Niemandem aufgenommene *αυτου* nach *εν τη ταπεινωσει* (CEHLP Min. Vers. Chrys.) vor *η κρισις αυτου* 8, 33. Beide fehlen in den LXX, sind aber sicher nicht deswegen fortgelassen. Auch an der zweiten Stelle handelt es sich mehr um eine mechanische Wiederholung des *αυτου* als um eigentliche Emendation. Wenn das *υμων* nach *του θεου* 7, 43 mit BD 15. 18. 36. sah. arm. Iren. int. allseitig verworfen wird, weil es aus den LXX eingebracht, so hat doch das *κυριος ο θεος* auch in der **3, 22** citirten Stelle der LXX einen Genit. (*σου*) bei sich, der hier natürlich geändert werden musste, aber sich schon dadurch als Zusatz verräth, dass im ältesten Text bald nach 2, 39 *ημων* (ℵCEP, vgl. Tisch.), bald das noch näher liegende *υμων* (AD, vgl. Lchm. Treg.) zugesetzt wurde, während das kahle, in den Act. nur hier vorkommende

und schon dadurch zur Näherbestimmung reizende *κυρ. ο θεος* (B 60. sah. cop. Chrys., vgl. WH.) weder durch Absicht, noch durch Zufall zu erklären ist. Auch in der Parallelstelle 7, 37 steht das einfache *ο θεος*, das schon in C durch das voraufgeschickte *κυριος* vervollständigt ist, während EH noch *ημων*, P *υμων* anfügt. Das näherbestimmende *αυτου* nach *τους αδελφους* 7, 25 (ADEHP) hat nur Lchm., das *αυτου* nach *εις τον οικον* 16, 34 (ℵADEHL) neben ihm noch Treg. i. Kl. aufgenommen, das *αυτου* nach *γυναικι* 24, 24 (A) ist, wie aus ℵE erhellt, ursprünglich nur Ersatz für das *ιδια* (vgl. I, 1, f). Am nächsten lag die Hinzufügung in Parallelgliedern, wie DE 7, 14: *τον πατερα αυτου και πασαν την συγγ. αυτου*, ACEHP 7, 19: *το γενος ημων* — *τους πατερας ημων*, ℵA 28, 27: *τοις ωσιν αυτων* — *κ. τους οφθαλμ. αυτων*, und ebenso ℵDEP **4, 28:** *η χειρ σου και η βουλη σου* (Tisch. Treg. i. Kl.), obwohl hier viele Vers. und Patr. mitgehen. Wenn fast dieselben Zeugen **4, 30** *την χειρα σου* lesen (Tisch.), so zeigt schon die Heraufnahme des *σε* in A, dass man sich an dem Fehlen dieses *σου* stiess, und das Fehlen des *σε* in DE, dass eben deshalb ursprünglich dies *σε* in *σου* verwandelt wurde, so dass ℵP nur die Emendation neben dem Ursprünglichen aufnehmen. Auch hier hat B allein (doch vgl. d) das Richtige.

Dass das *ημιν* nach *ταις συνελθουσαις* vor *γυναιξιν* 16, 13 (ℵCE) ein Zusatz, ist allgemein anerkannt, das offenbar conformirte *αυτοις* nach *κατεκληρονομησεν* 13, 19 (ACEHLP) nur von Lchm. aufgenommen; aber auch das *αυτω* nach *ειπεν* **10, 19** (DELP), das in ℵAC auf *το πνευμα* folgt, wird durch diese Verschiedenheit der Stellung höchst verdächtig. Es fehlt allerdings nur in B cop. (WH.txt.); aber ein Grund der Auslassung oder des Wegfalls lässt sich nicht erkennen. Dasselbe gilt in erhöhtem Maasse von **9, 37,** wo das Fehlen des *αυτην* bei *λουσαντες δε εθηκαν* (B, vgl. WH.txt.) Anstoss erregen konnte. Auch hier steht es in ℵA vor, in CEHLP nach dem Hauptverbum. Endlich aber muss ich gegen alle Editoren nach B 4. 32. 68 das *τουτο* hinter *λεγει* **8, 34** streichen, dessen Ausfall ganz unerklärlich wäre, dessen Hinzufügung aber durch das incorrecte und doch der Sprache der Act. nicht fremde objektlose *λεγει* (vgl. 23, 30 u. dazu I, 3, e) so dringend gefordert wurde.

e. Viel seltener finden sich Auslassungen des Pronomen, und die meisten sind reine Nachlässigkeiten oder Schreibfehler, wie

z. B. der Wegfall des *τινα* nach *σιμωνα* 10, 5 in ℵELP. Wie das *αυτον* nach *εξαπεστειλαν* 9, 30 ausgelassen ist (AE, Lchm.), weil eben *κατηγαγον αυτον* vorherging, so das *αυτοις* nach *διηγησατο* **12, 17** (ℵA 13. 33. 61. 69. 100. 105. vg. arm., vgl. Tisch. Treg. i. Kl.), weil *κατασεισας* — *αυτοις* vorhergeht. Andere Auslassungen beruhen auf mangelndem Verständniss. Das sinnlose *και ημεις εν αυτω μαρτυρες* **5, 32** in B (Treg. u. WH. a. R., vgl. Lchm.) entstand offenbar dadurch, dass die Anfangsbuchstaben von *εσμεν* nach ЄIC ausfielen. Das ursprüngliche *αυτω* aber wurde ausgelassen (ℵAD, Tisch.) oder in *αυτου* (DEHP) verwandelt, weil man seine Beziehung auf *τω ισρ.* v. 31 nicht verstand. Ebenso erschien das zweite *ος* vor *εληλυθει* **8, 27** (BEHLP arm. Chrys., vgl. Treg. und WH. i. Kl.) anstössig, weil man übersah, dass in *ιδου* das Verbum liegt. Ganz undenkbar aber ist, dass das schwierige *με* nach *ειδες* **26, 16** (BC 105. 137. syr. arm. Amb Aug., vgl. WH.) irgendwie eingebracht sein sollte; es kann nur, weil unverstanden, weggelassen sein, obwohl dadurch das Folgende erst recht sinnlos wird. S. d. Ausl. Das *τουτου* nach *του τοπου του αγιου* **6, 13** (BC Min. sah. cop. tol. Patr., vgl WH. i. Kl.) ward ausgelassen, weil die Scene nach v. 12 im Synedrium spielt, wo diese Hinweisung auf den Tempel unmöglich war. S. d. Ausl. Ganz unentbehrlich ist das *αυτον* **9, 43,** das Lchm. Treg. i. Kl. nach *εγενετο δε* haben, CLP nach *μειναι*, während es Tisch. WH. nach ℵB streichen. Die Abschreiber müssen beabsichtigt haben, es von seiner auffallenden und doch wohl motivirten Stelle (s. d. Ausl.) zu entfernen und nachher es anderwärts unterzubringen vergessen haben. Der Wegfall des *τουτους* nach *λογους* **16, 36** (BCD 15. 18. 36. 76. 180, vgl. Lchm. Treg. WH.) ist reiner Schreibfehler, wie der des *ον* **10, 36** (AB 61. Vers., vgl. Lchm. WH.txt. Treg. i. Kl.) nach *λογον*. Die zahlreichen Auslassungen in B sind wohl alle Schreibfehler. Offenbar ist dies bei dem Wegfall des *υμων* nach *πονηριων* 3, 26 (Chrys. WH. i. Kl.), wie des *ημων* nach *καταπεσοντων* 26, 14 (Lchm. ed. min.), des *αυτων* nach *οριων* 13, 50 und nach *υμων* 20, 30 (sah. aeth. WH. i. Kl.), wie des *σοι* nach *λαλησαι* 23, 18; aber auch wahrscheinlich bei dem Wegfall des *O* vor *Єδοκεν* 5, 32 (17. 73. sah. cop. WH. a. R.), des *αυτω* nach *δοθησεται* 24, 26 (WH. i. Kl.) und des *υμεις* 10, 37 zwischen *κυριος* und *οιδατε*.

2. Zusetzung und Auslassung von Verbis, Partikeln und längeren Satztheilen.

a. Am nächsten lag die Hinzufügung des in der rasch fortschreitenden Erzählung so oft ausgelassenen Verb. dicendi. Vgl. HLP 19, 2: *οι δε ειπον προς αυτον*, 26, 29: *ο δε παυλος ειπεν*, EHLP 26, 28: *ο δε αγρ. προς τ. παυλ. εφη*, A 5, 9: *ο δε πετρος ειπεν* (vgl. E), CEHLP 25, 22: *αγρ. δε προς τ. φηστ. εφη*. Derselbe Fall findet aber **2, 38** statt (EP: *πετρος δε προς αυτους εφη*), wenn auch D dafür *φησιν* hat und ℵAC dies hinter *μετανοησατε* einschalten, was vielmehr erst recht zeigt, dass sie es an der gewöhnlichen Stelle nicht lasen, und erst später aus dem emendirten Text eintrugen. Mit Recht haben es Lchm. Treg. WH. nach B 65. 127. 163 gestrichen. Eine Auslassung des Verb. dic. findet sich nirgends. Dass das *ησαν* nach *οι πιστευσαντες* in B 57. Or. Salv. (WH.txt.) **2, 44** nicht aus Versehen ausgefallen, zeigt das nach *επι το αυτο* zugleich fehlende *και*; und dass es nicht absichtlich ausgelassen, die Schwierigkeit der so entstehenden Lesart, die doch wohl verständlich ist. Vgl. die Ausl. In Wahrheit wird die Stelle durch diesen scheinbar so nothwendigen Zusatz sinnlos, da weder ein so unbeschränktes Zusammensein Aller an demselben Orte, das schon durch v. 46 ausgeschlossen wird, vorstellbar ist, noch eine so unbeschränkte Gütergemeinschaft vorhanden war, wenn nach v. 45 noch den Bedürftigen ausgetheilt werden musste, was sie brauchten. Obwohl das *οντα* vor *εν τω* **26, 21** (ABHLP, vgl. Lchm. Treg. WH.) allenfalls wegen der Ähnlichkeit der Schriftzeichen ausgefallen sein könnte, so zeigt doch das *οντα με* in ℵ, dass es ein ganz gedankenloser Zusatz ist, bei dem das *με* vor *ιουδαιοι* übersehen war, während erst in E Min. derselbe ohne das *με* aufgenommen wird. Das *ελθοντες* (HL) oder *εξελθοντες* (ACDEP, vgl. Lchm. Tisch. Treg. a. R. i. Kl.) **15, 24** ist erläuternder Zusatz, obwohl ein solches A 21, 5 auch ausgelassen wird, da hier zu der Weglassung in ℵB arm. Patr. (WH.) durchaus kein Grund abzusehen, und ebenso das *αντιλεγοντες και* (Tisch. nach DP Min. Chrys. Thph.) vor *βλασφημ*. **13, 45** eine alte Nachlässigkeit, bei der das schon dagewesene *αντελεγον* übersehen ward. In B ist die Wiederholung des *ευξαμενος* nach *προσευξαμενος* 28, 8 reiner Schreibfehler, wie die gedankenlose Wieder-

holung des *ελεγαν* 21, 4 nach *ελεγαν δια πνευματος*. Dann aber wird auch 25, 10 das *εστως* nach *εστως επι τ. βηματος καισαρος* nicht etwa gedankenlose Verbindung der emendirten Lesart, welche das *εστως* nachstellt (ACEHLP), mit dem Ursprünglichen sein, sondern nur ein Zeichen, wie nahe es lag, vor dem *ειμι* ein *εστως* zu vermissen, aus welchem Bedürfniss ebenso jene Emendation wie diese gedankenlose Wiederholung hervorging. Von Adverbiis ist nur das *νυν* nach *οιτινες* **13, 31** (ℵACD) streitig, das in BEHLP, den meisten Min. Chrys. fehlt und von WH. im Texte, von Treg. a. R. eingeklammert wird. Dass es bloss, weil in ähnlichen Stellen (2, 32. 3, 15. 5, 32. 10, 39) kein *νυν* steht, entfernt sein sollte, ist eine ganz haltlose Vermuthung, da doch keine derselben wörtlich übereinstimmt und dem *επι ημερας πλειονας* gegenüber hier allein eine solche Zeitbestimmung nahe lag.

Wie der Ausfall des *ουσης* nach *της* 11, 22 (ADHLP, vgl. Lchm. Treg. a. R. i. Kl.) offenbarer Schreibfehler ist, so auch wahrscheinlich der des *ως* nach *ανδρων* **4, 4** (Tisch. nach ℵA 61. vg. sah. cop. aeth.), da an eine Hinzufügung der die Zahl unsicher machenden Partikel ja gar nicht zu denken ist und der Ausdruck doch dem in 2, 41 zu fern liegt, um an Conformation zu denken. Auch in B sind die nur aus Nachlässigkeit erklärbaren, nicht einmal durch Schreibfehler zu entschuldigenden Auslassungen nicht selten. Vgl. die Auslassung des *απεπλευσαν* 14, 26, des *παραχρημα* 16, 26 (Lucif. WH. i. Kl.), des *ζην* 25, 24, des *λοιπον* 27, 20. Das *εσμεν* 5, 32 ist nicht ausgelassen, sondern nur, wie 1, e gezeigt, einige Buchstaben davon ausgefallen.

b. Die Hinzufügung einer Präposition lag am nächsten in Parallelgliedern. Vgl. E 12, 11: *εκ χειρος ηρωδου και εκ πασ. τ. προσδοκιας*, EP 7, 22: *εν λογοις και εν εργοις*, AE 26, 20: *εν δαμασκω τε και εν ιερ.* (Lchm.), CD 14, 6: *εις τ. πολεις τ. λυκαον. εις λυστρ. κ. δερβ.* (Lchm.), CEL 26, 18: *επιστρεψαι απο του σκοτους — και απο τ. εξουσιας*. Ganz so wird dann aber auch zu beurtheilen sein **7, 3**, wo nur Tisch. gegen BD sah. *εκ της γης σου και εκ τ. συγγενειας σου*, und **7, 10**, wo mit ihm nur noch WH. a. R. *επ αιγυπτον και εφ ολον τ. οικ.* gegen BDHP, die meisten Min. e Chrys. liest. In der Stelle **10, 39** spricht schon die enge Verbindung von *εν τε τη χωρα των ιουδ. και ιερουσ.* für das Fehlen des zweiten *εν* (BD 26. fu. demid.,

vgl. Lchm. i. Kl., Treg.txt., WH.). Allerdings ist auch ℵ 28, 2, A 5, 11, CHLP 26, 17, CDEHLP 16, 1 die wiederholte Präposition ausgelassen; aber die beiden ersten Stellen können wegen der zahllosen Flüchtigkeitsfehler in diesen beiden Cod. nicht in Betracht kommen. Wenn ACD **1, 8** *εν τε ιερουσ. και παση τ. ιουδ.* schreiben (Lchm., vgl. Treg. u. WH. i. Kl.), so geschieht es, weil noch *και σαμαρια* ohne *εν* folgt. Ebenso wird dann aber in ℵACD **1, 14** nach *συν γυναιξι και μαρια τη μητρι του ιησου και* das *συν* (BE Min. syr. Chrys., vgl. WH. Treg. i. Kl.) vor *τοις αδελφοις* ausgelassen sein, weil eben das zweite Glied kein *συν* hatte. Endlich wird **14, 21** B (33. 34, vgl. WH. i. Kl.) allein das incongruente *εις την λυστραν και εις ικονιον και αντιοχειαν* erhalten haben, das DHLP durch die Weglassung des zweiten *εις*, ℵACE durch Hinzufügung eines dritten conformer gestalteten. Sonst ist wohl nur das *επαιδευθη — εν παση σοφια* **7, 22** (ℵACE, vgl. Tisch. Treg.) bewusste Emendation, da dies *εν* jedenfalls der nächstliegende und geläufige Ausdruck ist (vgl. Ps. 90, 12), während an dem Dativ (BHP) auch D Anstoss nahm (*πασαν τ. σοφ.*). Bem. auch das *εν λογ. κ. εργ.* im Parallelgliede. Das sonderbare *προσμενειν εν τω κυριω* 11, 23 (B 40. sah. cop. e vg., vgl. WH. i. Kl.) kann doch nur ein Schreibfehler sein, der aus Verdoppelung der Schlussbuchstaben von *προσμενειν* entstand (vgl. B 28, 8 unter A), wie das *ΔΙο* statt *ο* 26, 10 nach *πραξΑΙ*.

Umgekehrt ist das *εις* vor *υιον* 7, 21 wohl bloss aus Nachlässigkeit in B ausgefallen. Sicher aber ist der Ausfall von *εν* nach *ηγειρεν* **10, 40** troz ABEHLP (Lchm. Treg. WH.) als Schreibfehler zu betrachten. da das überhaupt seltnere und in dieser Formel den Evang. ganz fremde *εν* sicher nicht zugesetzt wurde. Vgl. dagegen ℵ 23, 9, wo *εν* nach *ευρισκομεν*, wie EP 2, 41, DEHP 7, 39 nach *-ησαν*, ausgefallen. Auch das *επι* nach *μαρτυρουντι* (Tisch. nach ℵA) **14, 3** ist eine viel zu seltene Konstruktion (vgl. Hbr. 11, 4), um als Verbesserung eingebracht zu sein. Möglich wäre ja eine mechanische Conformation nach dem *παρρησιαζομενοι επι*; aber das *εΠΙ* fiel zu leicht nach dem *ΝΤΙ* im ältesten Texte aus. Ein solcher Grund scheint freilich bei dem Ausfall des *επι* vor *τη πιστει* **3, 16** (ℵB 4. 60. 61. 103. arm., WH.) nicht obzuwalten, aber die Hinzufügung gerade eines *επι* lag doch zu fern, und auch hier geht dem *εΠΙ* wenigstens

A1 vorher. Zweifellos Schreibfehler ist das sinnlose *πασαν τε την χωραν* **26, 20** (ℵAB), wo das *εις* nach *ιεροσολυμοις* ausfiel, obwohl nur Treg. es a. R. i. Kl. gesetzt hat.

c. Ueber den Charakter solcher präpositionellen Zusätze, wie des *προς αυτον* CEHP 7, 31, das zehnmal in D, je dreimal in E, DE vorkommt, des *μετα χαρας* 20, 34 oder *εν εμοι* 24, 20 (Treg. i. Kl.) in CEHLP, des *εφ υμας* ACELP 13, 40 oder des aus v. 27 stammenden *εφ ημων* 7, 35 (ℵCD, vgl. E) ist ja kein Zweifel möglich. Aber das mit 21, 29. 27, 2 im klarsten Widerspruch stehende *αχρι τ. ασιας* (AEHLP, vgl. D, fast alle Min. syr. arm. Chrys.) **20, 4** hat Lchm. beibehalten, Treg. im Text, WH. a. R., wenn auch in Klammern. Es entstand offenbar, weil man das *ημεις* v. 13 ebenso wie das *ημας* v. 5 im Gegensatz zu den Genannten fasste, woraus dann allerdings folgte, dass dieselben in Troas zurückblieben. Dagegen liegen die Reflexionen, mit denen man den Ausfall in ℵB 13. vg. sah. cop. aeth. zu erklären sucht, den Vertretern des ältesten Textes völlig fern. Ebenso muss das *εν ιερουσαλημ* **2, 43** ein Zusatz sein, der wohl die durch die Wunder der Apostel *παση ψυχη* erregte Furcht auf Jerusalem beschränken sollte, wo diese Wunder geschahen, obwohl nach der richtigen Lesart im Folgenden die Wunder es gar nicht waren, welche die Furcht hervorriefen. Es fehlt in B 1. 31. 61 u. anderen Min. sah. arm. aeth. Chrys. (Lchm. Treg. WH.) und fehlte auch noch in der Grundlage von D, der es aus dem emendirten Texte aufnahm, aber aus Versehen nach dem *αποστολων* v. 42 einschaltete.

Dagegen ist das *εν οραματι* (BC) **9, 12** ausgelassen, weil es das zusammengehörige *ανδρα ανανιαν* aus einander zu reissen schien und nur mit den Emendatoren, die es vor *ανδρα* haben (EHLP), an geschickterer Stelle einzufügen vergessen (ℵA 61. vg. sah. cop. aeth., vgl. Lchm. Tisch., Treg. u. WH. i. Kl.). Auch hier hat B eine Reihe von Fehlern, die durch kein Schreibeversehen zu entschuldigen sind. Vgl. das Fehlen des *εις αιγυπτον* 7, 15 (WH. i. Kl.), des *εν τ. ερημω* 7, 42, des *προς τον θεον* 12, 5 und des *επ αυτον* 13, 11. Aehnlich ℵ 10, 4 (*εις μνημοσυνην*), 13, 23 (*απο σπερματος*); dagegen scheint man an dem *εν τοις ιουδ.*, das Tisch. nach ℵ 3. 4. 95. 97 weglässt, wirklich Anstoss genommen zu haben, wie schon das *εν τ. ιουδαια* in D und das *τ. ιουδαιων* in HLP zeigt.

d. Hinzufügung einer Conjunktion lag natürlich da am nächsten, wo es ein Asyndeton zu heben galt. Vgl. C 20, 35: *και παντα υπεδειξα*, CEHLP 20, 28: *προσεχετε ουν εαυτοις* (Lchm. ed. maj. i. Kl.), ℵA 1, 7: *ειπεν δε προς αυτους* (Lchm.), wo schon die verschiedene Art, in der die Conjunktion eingeschaltet wird (CE: *ο δε ειπεν*, vgl. noch D: *και ειπεν*) ihre Unechtheit zeigt, und ℵA 5, 30: *ο δε θεος των πατερων*, wo recht deutlich wird, wie gedankenlos diese vermeintliche Besserung im ältesten Texte vorgenommen ward. Völlig sinnlos sind solche Einschaltungen gerathen CD 10, 36: *τον γαρ λογον*, AD 10, 37: *αρξαμενος γαρ* (Lchm. i. Kl.). Gedankenlos verbinden auch ℵE 20, 1 (*παρακαλεσας και ασπασαμενος*) Partizipien, welche ja gar nicht parallel stehen; und das *τας σεβομενας γυναικας και τας ευσχημονας* ℵELP 13, 50 ist ebenso gedankenlos, wie das *των τε σεβομενων και ελληνων* AD 17, 4 (Lchm. Treg. a. R. i. Kl.). Gedankenlos ist auch die Einführung des sonst so häufigen *και ιδου* im Nachsatz 10, 17 (CDELP), obwohl 11, 17 auch eine ohne Zweifel emendirte Lesart den Nachsatz mit *δε* einführt (EHLP: *εγω δε τις ημην*). Das *ου μονον — αλλα και* 19, 26 (DL, Lchm.) war schon durch die Wiederkehr desselben in v. 27 sehr nahe gelegt, wie das *σαδδουκαιοι μεν* 23, 8 durch das folgende *φαρισαιοι δε*, weshalb Lchm. ed. min. WH.txt. das *μεν* mit Recht nach B e vg. sah. gestrichen haben, da ein Grund zu seiner Weglassung durchaus nicht ersichtlich. Das *και* ℵAC 2, 44 (Tisch.), das vor *παντες δε* als die schwerere Lesart erscheinen könnte, hängt sichtlich mit dem Zusatz in v. 43 zusammen, über den erst später zu handeln ist, wie das *και* vor *ειχον* mit der 2, a besprochenen Einschaltung des *ησαν*. In B ist das *διο* 27, 34 durch hinzugefügtes *και* verstärkt, aber im Grunde doch auch recht gedankenlos, da ja irgend etwas Anderes von Paulus nicht aus gleichem Grunde geschehen ist, und ebenso das *δε* nach *ελαλει* 18, 25, welches die gar nicht parallelen Partizipien *κατηχημενος* und *ζεων* zusammenzufassen nöthigt.

Wenn ℵ, viele Min. sah. arm. 8, 28 das *και* vor *ανεγινωσκεν* auslassen (Tisch. Treg. i. Kl.), so geschieht es, weil der Abschreiber mit *καθημενος* den neuen Satz begann, während es dem Erzähler doch offenbar nicht von Bedeutung war, dass der Aethiope im Sitzen den Jesajas las, sondern die Angabe, dass er in seinem Wagen heimkehrte, nur die Art, wie dem Philippus

v. 29 die Anknüpfung mit ihm vorgeschrieben wird, vorbereitet, weshalb auch D, der diesen Fehler in seinem Texte vorfand, *αναγινωσκων* schreibt, dem *καθημενος* subordinirt (sah.). Die Fortlassung des *και* vor *αινων* 3, 8 (A, Lchm. i. Kl.) soll dies den beiden vorigen logisch nicht parallele Partizip, den beiden vorigen subordiniren, wenn sie nicht mit einer umfassenderen Auslassung im ältesten Texte (vgl. D), die nur unvollständig restituirt ist, zusammenhängt. Troz allen neueren Editoren kann ich nicht annehmen, dass das *οτι* vor *εγω οιδα* **20, 29** eingebracht ist, da eine solche Emendation in B beispiellos wäre, und die Verwandlung desselben in *γαρ* (EHLP) zeigt, dass man sich wegen des gleich folgenden (freilich ganz anderen) *οτι* daran stiess, weshalb der noch freier ändernde ältere Text (ℵACD) es ganz fortliess. Dasselbe gilt von dem *τον μεν ιησουν* **19, 15** (BE 40. 73. 137, vgl. WH. i. Kl.), wo nicht das *μεν* eingebracht, sondern fortgelassen, weil die gedankenlosen Abschreiber das *παυλον δε* als Gegensatz vermissten und übersahen, dass derselbe erst in dem *υμεις δε* folgt, wenn nicht das *ЄN* nach *ON* zufällig abfiel. Vollends das *και* nach *δε* (AB, 10 Min. cop., vgl. Lchm. WH. Treg. i. Kl.) **16, 1** ist sicher, weil unverstanden, weggelassen, wie HLP 11, 7, D 5, 16, E 17, 18, und umgekehrt das *δε* von *δε και* ℵC 22, 28. Ebenso ist durch Verkennung ihrer Korrespondenz das erste *και* von *και — και* weggelassen 2, 33 (ℵACEP, Lchm., vgl. WH. i. Kl., Treg. a. R.) und 7, 35 (ℵACHP, vgl. Treg. i. Kl.), wo dies durch das vorhergehende einfache *αρχοντα και δικ.* noch besonders nahe gelegt war. Viele Auslassungen von Conjunktionen im ältesten Text sind einfach Schreibfehler. So das Fehlen des *δε* vor *διεσπαρησαν* **8, 1** (ℵ 13. 47, Tisch., vgl. WH. i. Kl.), das doch nicht anders zu beurtheilen ist, wie der Wegfall des *τε* vor *των* AD 20, 35, BHL 26, 10 (WH. a. R.). Dahin rechne ich troz allen Editoren auch den Wegfall des *δε* nach *επειδη* **13, 46** (ℵBD 180. sah. cop.), da das *επει δε* in C (33. 34. 36. 61, vgl. WH. a. R.) nur die andere Form desselben Fehlers ist. Auch der Ausfall des *και* nach *καταγγελλεται* **13, 39** (ℵAC am. fu. demid., Lchm. Tisch., vgl. Treg. i. Kl.) ist einfacher Schreibfehler; und so nahe den Abschreibern auch die Verbindung der beiden Partizipien in **12, 21** (ADEHLP, vgl. Lchm. u. Treg. i. Kl.) und **19, 16**, wo keiner das *και* nach HLP aufgenommen hat, lag, so könnte es doch nur der seltsamste

Zufall sein, dass in beiden Stellen, wo das *και* durchaus nicht so ungeschickt ist, wie etwa אE 20, 1 (s. o.), und das folgende *καϑισας* und *καταχυριευσας* den Ausfall ebenso nahe legten, wie 13, 19 den des *και* vor *καϑελων* (B 61. sah., WH. i. Kl.) oder 20, 11 des *και* vor *κλασας* (B, WH. i. Kl.), dasselbe nicht ausgelassen, sondern zugesetzt sein sollte. Vgl. noch den Wegfall des *και* vor *οι* B 13, 26. 28, 9 (cop., WH. i. Kl.). Möglicher Weise ist auch der Ausfall des *τε* vor *εμμαινομενος* 26, 11 und vor *εις* 23, 10 (31. cop., WH.txt.), des *μεν* vor *ουν* 26, 9 und des *και* vor *παρρησ.* 26, 26 (25, WH.txt.) in B Schreibfehler; dagegen ist der Ausfall des *και* zwischen *ηλατο* und *περιεπατει* 14, 10 (B, cop.) reine Nachlässigkeit.

e. Unter den 9 grösseren Zusätzen, die sich in der Gruppe HLP finden, ist von Interesse nur das **28, 16** mit geringer Aenderung des Folgenden eingeschaltete *ο εκατονταρχος παρεδωκε τους δεσμιους τ. στρατοπεδαρχω* (HLP Min., vgl. WH. a. R. i. Kl.), eine gelehrte Glosse, die auf Echtheit keinen Anspruch machen kann. Unter den gegen 90 Zusätzen in D ist auch nicht einer, der auf irgend eine selbstständige und reichere Ueberlieferung zurückzuführen wäre, sie sind der verschiedensten Art von den naheliegendsten Erläuterungen bis zu den wortreichsten Ausmalungen und freiesten Umschreibungen. Letztere finden sich in grösserer Zahl nur Cap. 11. 15. 16, vereinzelt in Cap. 10. 17. 18. 19. Das auffallendere *και μυρα* 21, 1 (WH. a. R. i. Kl.) ist nichts als eine gelehrte Reminiscenz an 27, 5. Gegen 20 andere finden sich auch in E, obwohl zum allergrössten Theil mit grossen Abweichungen; in E allein finden sich zwei umfassendere Zusätze, die den Charakter von D tragen (8, 37. 24, 6 f.), wo dieser Cod. fehlt, die übrigen (gegen 20) sind ganz unbedeutende Erläuterungen, zum grossen Theil offenbare Conformationen. In zwei Stellen geht E (5, 24. 10, 20), und zwar nicht ohne Abweichungen, in vier DE (2, 30. 13, 45. 22, 9. 10, 30) mit der Gruppe HLP; von Interesse ist nur der Zusatz **18, 21** DHLP: *δει με παντως τ. εορτην τ. ερχομενην ποιησαι εις ιεροσ.*, mit dem das Folgende durch *δε* verknüpft wird (Min. syr. Chrys. Thph., vgl. WH. a. R. i. Kl.), und der offenbar das *αναβας* v. 22 erläutern soll im Anschluss an 19, 21. 20, 16. An einen zufälligen Ausfall zu denken, verbietet das nach *παλιν* fehlende *δε*, das in D nur mit *παλιν* zugleich ausgefallen; eine Auslassung, etwa weil man

das *αναβας* nicht von der Reise nach Jerus. verstand, würde auf eine für die Vertreter des ältesten Textes beispiellose Reflexion führen.

In ℵ findet sich 7, 55 eine ganz gedankenlose Reminiscenz an 6, 5 eingeschaltet (*πληρης πιστεως και πνευμ. αγ.*) und 22, 8 ein *και ειπα* nach *απεκριθη* wie D 22, 28, E 9, 13; in A 8, 39 eine Reminiscenz an 10, 44, in C 7, 42 ein *λεγει κυριος* aus den LXX, und 14, 18 sogar eine Reminiscenz an den unechten Zusatz in Joh. 7, 53, die sich merkwürdiger Weise in ganz anderem Zusammenhange auch D 5, 18 findet. Sehr merkwürdig ist eine ganz den Charakter von D tragende Ausmalung C 14, 19. Mit EHLP theilt ℵ 23, 30 das *ερρωσο* am Schlusse des Briefes des Lysias, A mit D das *ομου οντων αυτων* 20, 18 (Lchm.), wovon sich eine Spur noch in dem *ομοθυμαδον* bei E zeigt, die erweiternde Emendation des unverstandenen *γνωστα απ αιωνος* **15,** 18 (Lchm. WH. a. R. i. Kl.), die EHLP genauer an den ursprünglichen Text anschliessen, und die erweiternde Variante zu 20, 24, die wieder EHLP dem echten Text mehr accommodiren. C theilt mit HLP eine offenbare Erläuterung und eine Conformation, mit D, DE, DEHLP noch 7 freiere Zusätze, von denen 9, 37. 14, 10 (Lchm.). 10, 32 (Treg. a. R. i. Kl.) Conformationen sind, wie das *εγειρε και* 3, 6 in ACEP (Lchm. und Treg.txt. i. Kl.) aus Matth. 9, 5. Luk. 5, 23. Mit ℵAE Min. vg. sah. arm. aeth. nimmt Tisch. nach Lchm. ed. min. das *και ειπεν* nach *απεκριθη ο παυλος* **21, 13** auf, das wir schon oben (ℵ 22, 8) als einen ganz gewöhnlichen Zusatz kennen lernten. Diese pleonastische Formel findet sich nie in den Act. und ist Luk. 17, 20 durch das voraufgehende *επερωτηθεις* motivirt. Mit Recht haben auch Treg. WH. nach BC und den orientalischen Versionen das *δει συνελθειν πληθος* **21, 22** gestrichen, da es offenbar das Subjekt von *ακουσονται* näher bestimmen soll, das doch die Myriaden v. 20 nicht sein zu können schienen. Von einem nachlässigen Ausfall kann nicht die Rede sein, da auch das *γαρ* nach *ακουσονται* in BC fehlt, das ℵ noch nicht hat, so dass in ihm jene emendirte Lesart unvollständig aufgenommen ist. Ebenso muss ich das *φοβος τε ην μεγας επι παντας* **2, 43** (ℵAC, 10 Min. vg. cop., Tisch.), das durch *και* mit v. 44 verknüpft ist (vgl. 2, d), für einen Zusatz halten, der das *εγενετο παση ψυχη φοβος* als Folge der Apostelwunder darstellen soll und nach 5, 5. 11 gebildet ist.

f. Von den 10 Auslassungen in HLP, wie von den 4 in E, EHLP, sind die Hälfte per hom. veranlasste Nachlässigkeiten. Derartige fehlen auch nicht unter den 20 Auslassungen in D, wozu noch 2 in DH, DHLP kommen; doch sind es hier ganz überwiegend reine Willkürlichkeiten. ℵ hat unter 8 Auslassungen 3 per hom., wozu noch der Ausfall von *και επιφανη* vor *και εσται* 2, 20 (ℵD, Tisch.) kommt, bei dem übrigens zweifelhaft, ob beide Cod. nicht zufällig zusammentreffen, da in ℵ der ganze folgende Vers fehlt. A hat nur eine ganz unmotivirte Auslassung, aber mit HLP, D zwei per hom., B ebenfalls zwei per hom. 23, 28 (*κατηγαγον εις το συνεδρ. αυτων* nach *αυτω*, WH. i. Kl.). 26, 26. Die Wiederholung des *μεγαλη η αρτεμις εφεσιων* **19, 34** (B, WH. a. R.) muss schon im ältesten Texte per hom. ausgefallen sein, da eine solche in B völlig unmotivirt und ohne Beispiel wäre; ebenso troz allen Editoren das *και οι* nach *πρεσβυτεροι* **15, 23** (EHLP), und endlich das *και μειναντες εν τρωγυλλιω* DHLP **20, 15** (WH. a. R. i. Kl.), das sich von allen Zusätzen in D dadurch unterscheidet, dass es eine wirklich sachliche Angabe ist, zu deren Hinzufügung schlechterdings kein Grund abzusehen ist. Natürlich darf man das Fehlen im älteren Texte nicht daraus erklären, dass die Worte die irrige Auffassung gestatteten, als ob das Vorgebirge auf Samos läge, da solche Scrupel den älteren Abschreibern gänzlich fern liegen; vielmehr ist es eine der ganz gewöhnlichen mechanischen Conformationen, da die Worte den Rhythmus des *τ. επιουση κατηντ. — τη δε εσπερα παρεβαλ. — τη δε εχομενη ηλθομεν* unterbrechen. Ist doch aus einem ganz analogen Grunde bereits das *εσπερα* in *ετερα* geändert (vgl. I, 1, b).

III. Umstellungen.

1. Umstellungen des Subjekts und seiner Näherbestimmungen.

a. Eine der gewöhnlichsten Umstellungen ist bei den Emendatoren die Heraufnahme des Subjekts vor das Verbum. Vgl. EHLP 15, 7: *ο θεος εν ημιν εξελεξατο* (vgl. auch D), DEHLP 18, 13: *ουτος αναπειθει* (vgl. HLP 24, 22. 27, 32, LP 9, 42, D 16, 22. 36. 19, 30, DE 19, 21). Niemand bezweifelt, dass AC 3, 6: *πετρος δε ειπεν*, אD 14, 27: *οσα ο θεος εποιησεν* oder CELP 13, 41: *εργον εγω εργαζομαι* solche Emendationen sind, zumal in letzterer Stelle א dieselbe gedankenlos neben dem Ursprünglichen aufgenommen hat. Vgl. noch A 9, 3. 19, 36. Auch dass **2, 36** *ο θεος εποιησεν* (ACDEP, vgl. Lchm. Treg.txt.) Emendation ist, wird von Tisch. WH. nach אB 61. cop. syr. aeth. Ptr. anerkannt. Allein **21, 5** schreibt Tisch. (WH. a. R.) nach אCHLP Min. Chrys. *εγενετο ημας εξαρτισαι*, obwohl gerade beim Acc. c. Inf. die Emendatoren diese Umstellung lieben (HLP 22, 24. 23, 35, D 21, 35, DHLP 21, 22). Man darf nicht dagegen einwenden, dass auch das Umgekehrte vorkommt, wo, wie HLP 25, 24, D 14, 19, dem Sinne nach der Hauptaccent auf dem Verbum lag. Eben dieser Fall findet aber auch **10, 28** statt, wo Tisch. mit אAE 3. 40. 69. 105. vg. aeth. *καμοι εδειξεν ο θεος* liest (vgl. Treg. a. R.), und noch deutlicher **3, 25**, wo das *της διαθηκης ης διεθετο ο θεος* (אACEP Min. vg. syr. arm. aeth. Chrys., vgl. Tisch. Treg.txt.) ausserdem durch die Anknüpfung des Verb. an das Verbalsubst. nahegelegt war. Letzteres ist offenbar auch der Grund, weshalb **16, 28** alle Mjsc. ausser B (40. 180. vg. cop. Lucif., Treg. a. R. WH.) *εφωνησεν δε φωνη μεγαλη παυλος* schreiben. Ebendarum ist ja auch das in B betont voranstehende *μεγαλη*, wie 7, 57. 60. 8, 7, nachgestellt, und da A hierin noch

mit B geht (vgl. Lchm. ed. Min.), so ist klar, dass er noch wie dieser las und die Emendation, wie so häufig, nur unvollständig aufgenommen hat. Auch **1, 9** muss ich gegen alle Editoren *αυτων βλεποντων* schreiben, nicht nur weil hier die Betonung des *βλεποντων* durch Voranstellung des Verbi (ℵACE, HLP fehlen) so nahe lag, sondern ebenso die Conformation nach v. 8 (*επελθοντος του αγ. πν.*) und v. 10 (*πορευομενου αυτου*). D, der die Stelle ganz frei wiedergiebt, zeigt durch sein *ταυτα ειποντος αυτου* noch, dass er das *αυτ.* nach *ειπ.* las. Dagegen ist auch in B die Voranstellung des *ημας* vor *δει εκπεσειν* 27, 26 ebenso willkürlich, wie die des *αυτος* vor *ετελευτησεν* 7, 15, da, wenn die Emendatoren dies absichtlich mit *και οι πατερες* verbunden hätten, wohl sicher das Verb. in den Plur. verwandelt wäre. Vgl. auch D 16, 33.

b. Da wir II, 1, a schon die Hinzufügung von *χριστου* zu *ιησου* **4, 33** (DE) als Emendation erkannten, so kann die Umstellung des *ιησ. χριστ.* vor *του κυριου* (Tisch. nach ℵA am. fu. demid., vgl. 15. 18. 36. cop.) erst recht nicht ursprünglich sein. Es hängt dieselbe aber sichtlich mit der Umstellung dieses Genit., der nach *αποστολ.* steht (Lchm. WH. nach B) und natürlich von ihm abhängt, hinter *της αναστ.* zusammen, wozu man ihn bezog; denn dazu passte das *του κυρ. ιησ.* allerdings nicht recht. Die Umstellung des *χριστον ιησουν* ℵE 17, 3, AC 3, 20 (Treg. a. R.) beruht auf Missverständniss. Wenn Tisch. mit ℵ 66 **12, 1** *ο βασιλευς ηρωδης* schreibt statt *ηρωδης ο βασιλ.*, so zeigt doch HP 7, 14 (wo L fehlt), D 18, 8, EHLP 8, 30, dass dies eine ganz gewöhnliche Emendation ist. Dass die Adjectiva und Zahlwörter im emendirten Text gern mit Nachdruck vorangestellt werden, lehrt HLP 17, 4. 20, 28, D 2, 2. 5. 22, 3, E 5, 37. 25, 17, DE 4, 29, EP 4, 33, DEHLP 15, 36. Es wird also gar kein Grund sein, mit Tisch. **9, 36** nach ℵAHLP Min. Chrys. *πληρης αγαθ. εργων* zu schreiben, zumal auch ℵ für sich 17, 25. 25, 6, ℵD 4, 12, C 1, 25, ℵCHLP 27, 20 dieselbe Umstellung haben. Dasselbe gilt aber dann von **28, 7,** wo CDE fehlen, und WH.txt. mit Recht nach B 31. 40. 133. 147 *ημερας τρεις* schreibt. Von einer Conformation nach v. 12 kann ja keine Rede sein, da B dort *ημεραις τρισιν* schreibt und dies vielmehr dort nach v. 7 conformirt ist (vgl. I, 1, d). Vgl. noch D 1, 3, L 19, 10, DH 7, 14. 13, 33. Dass nur unter besonderen Umständen auch das Adj.

nachgestellt wird, fanden wir schon in 16, 28 (1, a) und erhellt auch aus **10, 45,** wo das *του πνευματος του αγιου* (Lchm. Treg. a. R. WH. nach B, vgl. D 40. vg.) einfach nach v. 44. 47 conformirt ist, wie EP 4, 31 nach v. 8. 25, EHLP 13, 4 nach v. 2, während sonst gerade die Voranstellung des *αγιου* vor *πνευμα* viermal in D, 2, 33 in DP und 15, 28 in CDEHLP vorkommt. Mit Unrecht hat Tisch. **7, 60** nach ℵEHP Min. Patr. *την αμαρτιαν ταυτην* geschrieben, da das Demonstrativum *ουτος* auch E 24, 21, ELP 15, 28, ACDEP 7, 50 (*παντα ταυτα*) nachgestellt wird, und nur ganz vereinzelt D 6, 1, C 6, 13 voran. Ebenso wenig darf mit ihm allein **17, 5** *τινας ανδρας πονηρους* gelesen werden nach ℵDHLP, den meisten Min. Chrys., da das *τις* auch 8, 34 in E, 24, 24 in AE (Lchm.) vorangestellt wird, und es hier so nahe lag, *ανδρας* mit *πονηρους* zu verbinden (vgl. auch das *τινας αδελφ.* v. 6, das eingewirkt haben kann). Anders 23, 23, wo AEHLP (Lchm.) emendirend *δυο τινας των εκατονταρχων* schreiben. Vgl. auch C 10, 6 *παρα σιμωνι τινι βυρσει.* Auch die Nachstellung des Genit. **8, 39** (*την οδον αυτου*) muss ich nach B allein troz allen Editoren für eine Emendation halten. Mag eine solche immerhin 2, 26 (ACDEP, Lchm.) durch den Parallelismus und die LXX besonders nahegelegt worden sein (vgl. HLP 12, 22), aber ℵCEHLP 9, 18, DHP 5, 36, DHLP 19, 14, E 19, 3. 35, HLP 27, 23 (vgl. A 26, 31) und sechsmal in D tritt sie zweifellos als Emendation auf; und wenn DEP 3, 7 der umgekehrte Fall stattzufinden scheint, so ist doch klar, wie dort die Verbindung von *αι βασεις και τα σφυρα* sehr nahe lag. Die Voranstellung des *ονοματι* vor *ανανιας* 5, 1 (AD, Lchm. Treg. a. R.) hat an D 18, 24, HLP 9, 12 ihre Analogie, wenn freilich auch HLP 9, 33, ℵ 27, 1 das Umgekehrte vorkommt.

c. Dass gesperrte Stellungen aufgehoben wurden, um die zusammengehörigen Worte zu verbinden, lag ja freilich den Emendatoren am nächsten. Vgl. D 13, 23, DEHLP 12, 15. 16, 24, A 19, 27, C 2, 7. 20, 20, ℵHLP 25, 25, ℵADE 4, 12, AE 4, 33, AC 23, 10 (Lchm.), ACDE 1, 5, wo keiner daran gedacht hat, diese emendirte Lesart aufzunehmen. Dann aber ist nicht abzusehen, warum man nicht mit B 69. 105. WH. a. R. **21, 40** *πολλης δε γενομενης σιγης* schreiben soll. Allerdings kommt auch das Umgekehrte vor, und nicht immer wird sich, wie HLP 26, 31, wo das *αξιον* dem *ουδεν* näher gerückt werden sollte, ein klarer

Grund für die Einführung der gesperrten Stellung angeben lassen. Vgl. D 4, 4. 17, 28, E 13, 19, EHLP 14, 9. 17, 10, DELP 13, 15, A 5, 32, ℵ 2, 32. 11, 24. 23, 3. Eben darum aber ist es unberechtigt, mit Tisch. allein gegen ℵABL und die meisten Min. **19, 27** zu schreiben: *το της μεγαλης θεας ιερον αρτεμιδος*, da ja so leicht der Abschreiber den Ausdruck abrundete und erst nachher bemerkte, dass noch der Name der grossen Göttin fehlte, oder auch nach ℵA 13. 69 *εγγυς πολις ην λασαια* **27, 8.** Ebenso erklärt sich das *ην* nach *ενδεης* B 4, 34, wo der Abschreiber erst nachher bemerkte, dass das *τις* ausgelassen war, oder das *σου* nach *υποδημα* B 7, 33, wo er erst nachher bemerkte, dass noch das an sich entbehrliche *των ποδων* folgte. Wie ganz anders ist 21, 40 (s. o.), wo die gesperrte Stellung in B ursprünglich ist!

Hierher gehört auch DEHLP **16, 3** (Min. syr. arm. Chrys.), wo durch die Heraufnahme des *ο πατηρ αυτου* dasselbe zugleich Objekt im Hauptsatz geworden und in den Acc. verwandelt ist (Tisch.), da es hier so nahe lag, das *ηδεισαν* im Sinne von Kennen zu nehmen.

2. Umstellungen des Verbi und seiner Näherbestimmungen.

a. Wenn ℵA 15. 40. 61. 105. syr. aeth. **9, 2** das *οντας* gleich mit *ευρη* verbunden und das dazwischenstehende *της οδου* nachgestellt wird (Tisch. Treg. a. R.), so ist es klar, dass dies eine Erleichterung und Vereinfachung der Wortstellung ist. Ganz ähnlich wird ACEHLP 25, 10 das *εστως ειμι* verbunden (Lchm. Treg.). Wie ungemein naheliegend diese Verbindung war, erkannten wir ja daraus, dass B, der *εστως* an richtiger Stelle hat, dasselbe doch gedankenlos vor *ειμι* wiederholt (II, 2, a). Wenn ℵ 13, 38 das *εστω* hinter *υμιν* gestellt wird, so geschieht es mehr, um dieses enger mit *γνωστον* zu verbinden, wie B **28, 28** (31. 61. WH.), wo das *γνωστον ουν υμιν εστω* durch v. 22 noch besonders nahegelegt war. Vgl. noch C 14, 15: *ομοιοπαθεις υμιν εσμεν.* Dagegen scheint B 22, 15 wirklich das *εση* nach *οτι* übergangen, um gleich das Prädikat des Satzes zu nennen, und erst am Schlusse (hinter *ανθρωπους*) nachgeholt zu sein. Ganz ähnlich wird **26, 3** in ℵC 40. 73. 105 das Subjekt, von dem die Aussage gilt, der blossen Copula vorangestellt (*γνωστην σε οντα*,

vgl. Tisch.). Vgl. C 16, 27 *ιδων τας θυρας ανεωγμ.* Wenn 3, 26 das *αναστησας* hinter *ο θεος* gestellt wird (ADEP, Lchm. Treg.txt.), so kann hier die naturgemässe Tendenz zur Heraufnahme des Subjekts (1, a) maassgebend gewesen sein, da diese sich auch da, wo dasselbe nicht gerade vor das Verbum tritt, vielfach geltend macht. Vgl. E 2, 5 *ιουδαιοι κατοικουντες*, DHLP 20, 22 *εγω δεδεμενος*, DEP 5, 22 *υπηρεται παραγενομενοι*, ℵ 7, 32 *μωυσης γενομενος*, wo überall das Part. voranzustellen ist. Aber freilich kann 3, 26 auch die Absicht maassgebend gewesen sein, das Verbum mit seinem Objekt unmittelbarer zu verbinden (*αναστησας τον παιδα αυτου*), wie HLP 22, 29 (*ην αυτον δεδεκως*), EP 3, 9 (*ειδεν αυτον πας ο λαος*), EL 26, 21 (*ιουδαιοι με συλλαβ.*), EHLP 14, 20 (*κυκλωσαντων δε αυτον των μαθητων*), 14, 23 (*χειροτ. δε αυτοις πρεσβυτερους*), DEHLP 18, 18 (*κειραμενος την κεφ.*), A 7, 28 (*ανειλες τον αιγυπτιον*), C 9, 17 (*επιθεις τας χειρας*), 9, 40 (*εκβαλων δε παντας*), ℵ 9, 2 (*ητησατο επιστ.*), AP 28, 21 (*γραμματα εδεξαμεθα περι σου*, Lchm.), wo die Abschreiber übersahen, dass das *περι σου* ja eng zu *γραμματα* gehört. Es überwiegt diese Tendenz sogar die zur Heraufnahme des Subjekts, wo, wie **19, 35** (B 31. 130. cop.: *καταστειλας δε τον οχλον*, vgl. WH.), dadurch zugleich das Subjekt unmittelbar mit dem Verb. verbunden wird (*ο γραμματευς φησιν*). Dann wird man aber auch in der ganz analogen Stelle **23, 1** mit BHLP WH.txt. lesen müssen *ατενισας δε ο παυλος τω συνεδριω ειπεν* statt *τω συνεδριω ο παυλος* (ℵACE 13. 69. 105. vg. Lucif.).

b. Dass es sich bei der Voranstellung des Objekts um die Betonung desselben handelt, liegt am Tage. Vgl. HLP 9, 29. 10, 26. 12, 6. 21, 24. 26, 17, D 11, 19. 12, 23. 16, 29, E 13, 30. 46, A 27, 43, C 8, 31. Dass insbesondere 6, 13 bei der Voranstellung von *ρηματα* vor *λαλων* (AD, Lchm.) es auf solche Betonung abgesehen war, zeigt das verstärkend hinzugefügte *βλασφημα* (EHP), sodass hier AD wahrscheinlich die Emendation nur unvollständig aufgenommen haben. Dann aber wird auch die Voranstellung des *τουτο* vor *εποιησατε* (ℵE,Tisch.) **4, 7** Emendation sein, zumal dadurch auch das *υμεις* sich unmittelbar mit dem Verb. verband. Das *εχει γαρ τι απαγγειλαι* (ℵCHLP, Tisch.) **23, 17** ist nicht Voranstellung des *τι*, sondern Verbindung desselben mit *εχω*, die um so näher lag, als es v. 18 wirklich mit *εχοντα* verbunden wird. Dagegen ist die Nachstellung des *τω παυλω* nach *ωφθη* (Lchm.

Treg. a. R. nach ACDHLP) 16, 9 lediglich Herstellung der einfacheren und natürlicheren Wortordnung. Das *δουναι αυτην εις κατασχεσιν αυτω* 7, 5 (ℵAE Min.) hat Niemand aufgenommen, obwohl an sich eine Conformation nach dem *εδωκεν αυτω* am Eingang des Verses möglich wäre; aber allerdings lag die Heraufnahme des näheren Objekts doch viel näher.

c. Dass das *εστωτα εκ δεξιων τ. θεου* (ℵACE) 7, 56 nach v. 55 conformirt ist, springt so in die Augen, dass es Niemand aufgenommen hat. Aber auch die Umstellung des *εκ δευτερου* vor *φωνη* (BE 15. 18. 113. 180. syr. arm. Chrys., vgl. Treg. a. R. WH.txt.) **11, 9** hinter dasselbe scheint mir Emendation zu sein, da es in seiner ursprünglichen Stellung zu *απεκριθη* zu gehören schien, während doch die Stimme v. 7 noch keine Antwort war. Ob auch die Tendenz zur Voraufnahme des Subjekts oder die Parallele 10, 15 mitgewirkt hat, mag dahingestellt bleiben. Unmöglich aber kann man eine von allen Seiten so nahe liegende Emendation aufnehmen. Auch die ganz undenkbare Wortordnung *ανηρ αδυνατος εν λυστροις τοις ποσιν* **14,** 8 (ACHLP, Lchm. WH.) kann unmöglich ursprünglich sein. Wie sie entstanden, ist ja freilich schwer zu sagen; am nächsten liegt, dass das in DE mit v. 7 verbundene *εν λυστροις* ursprünglich ausgefallen war und gedankenlos an falscher Stelle restituirt ist. Die Heraufnahme des *οι ιουδαιοι* vor *ομοθυμαδον* B (sah. cop., WH.txt.) **18, 12** entspricht aber der natürlichen Tendenz, zunächst das Subjekt zu benennen (1, a. 2, a.), und hat seine Analogie in Stellen wie E 2, 22. 16, 38, DHLP 15, 36. Auch die Nachstellung des *περι αυτου* hinter *τα γεγρ.* 13, 29 (WH. a. R.) in B, wie AC 2, 43, oder gar des *εις το μεταξυ σαββατον* vor *ηξιουν* 13, 42, die wohl mit der willkürlichen Aenderung des *παρεκαλουν* (I, 2, b) zusammenhängt, kann auf Ursprünglichkeit keinen Anspruch machen, da die präpositionellen Zusätze so unendlich oft verstellt werden, und oft genug ohne irgend einen ersichtlichen Grund.

IV. Resultat.

1. Die Codices ℵ, A, C.

Unter den 680 Sonderlesarten von ℵ, A, C haben wir nur eine in ℵ, und eine in A als echt erfunden; die, welche Tisch. ausserdem aufgenommen hat, können, wie gezeigt, grösstentheils auch nicht den geringsten Anspruch darauf machen. Unter jenen Sonderlesarten sind wenigstens 130 reine Schreibfehler, davon die Hälfte in ℵ, und nur 170 Emendationen, von denen ℵ die wenigsten, C verhältnissmässig die meisten hat. Während in A etwas weniger, in C etwas mehr als ein Drittel ihrer je 220 und 160 Sonderlesarten Emendationen sind, finden sich in ℵ troz seiner gegen 300 Sonderlesarten nur etwa 40, alles Uebrige sind Willkürlichkeiten, resp. Gedankenlosigkeiten, wie sie im älteren Text so zahlreich vorkommen. Dazu kommen nun noch 50 Fehler, in denen je zwei oder alle drei zusammengehen, und von denen wohl die Hälfte Emendationen sind. Es erhellt daraus, wie unrichtig das Vorurtheil ist, als ob das Zusammentreffen dieser Codices so viel bedeute. Am häufigsten gehen ℵA allein zusammen, aber unter diesen 42 Lesarten fanden wir 30 falsche; unter den 8 Sonderlesarten von AC ist keine, die auf Echtheit Anspruch machen kann, unter den 8 von ℵC zwei, selbst unter den 7 in ℵAC nur eine einzige.

Erhellt schon hieraus das starke Eindringen von eigentlichen Emendationen in diese Vertreter des älteren Textes, so ergiebt sich dasselbe vor Allem aus dem Verhältniss derselben zur Gruppe HLP. Mit ihr theilt ℵ 23, A 42, C 27 Fehler, und von diesen 92 Fehlern sind über zwei Drittel Emendationen ganz in der Art von HLP. Auch hier zeigt sich, dass relativ am wenigsten derselben (16) in den Stellen sich findet, in-denen ℵ mit der

Gruppe geht, bei weitem am meisten in denen, in welchen C mit ihr geht (23). Die übrigen sind theils willkürliche, theils gedankenlose Aenderungen des älteren Textes, die in HLP zu ändern vergessen sind. Denn dass es sich hier nicht um ein zufälliges Zusammentreffen handelt, erhellt daraus, dass unter jenen 92 Fehlern 37 sind, welche unsere Codices mit allen drei Codices der Gruppe theilen (ℵ 11, A 10, C 16) und 20, die sie mit je zweien theilen, während die übrigen sich so vertheilen, dass von ihnen P als der reinste Vertreter des emendirten Textes 14, H 12, L nur 9 mit ℵ, A, C theilt. Während je zwei Vertreter des älteren Textes nur ganz vereinzelt (5 mal) mit einem oder zwei aus der Gruppe zusammengehen, gehen ℵA mit HLP 7 mal, ℵC 3 mal, AC nur einmal, ℵAC hat überhaupt nur mit HP einen Fehler gemein. Auch hier zeigt sich also, dass die Verwandtschaft beider Gruppen wesentlich auf dem Eindringen desselben emendirten Textes beruht, den wir zunächst aus HLP, wo sie zusammengehen, kennen lernten.

Noch häufiger geht unsere Gruppe mit der Gruppe DE zusammen, mit der ℵ 36, A 49, C 42, also im Ganzen 127 Fehler theilen. Insbesondere gehen aber je zwei von ihnen ungleich häufiger mit ihr, und zwar ℵA 25, AC 16, ℵC 4 mal, aber ℵAC sogar 29 mal, so dass den etwa 110 Stellen, in denen ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam mit der Gruppe HLP zusammentreffen, etwa 200 Stellen gegenüberstehn, in denen sie mit der Gruppe DE gehen. Am zahlreichsten sind die Fälle, in denen sie mit E gehen (94), während sie mit D 78 mal, mit DE 29 mal gehen. Nur CE und ℵCE treffen in Varianten seltener zusammen, als CD und ℵCD. Auch von diesen 200 Fehlern sind freilich weit über die Hälfte (110—20) Emendationen; aber immerhin bleiben 80—90 andersartige Fehler, darunter etwa 25 Schreibfehler, welche die Gruppe DE aus dem älteren Texte bewahrt hat. Jene Emendationen finden sich am häufigsten wieder in C, der unter seinen 42 Fehlern etwa 25 solche hat, während ℵ und A nur etwa ein Drittel solcher zeigen, so dass C sich auch hier am stärksten von dem emendirten Texte beeinflusst zeigt. Damit stimmt überein, dass ℵA unter ihren 25 Fehlern noch nicht 20, ℵC und AC unter ihren 20 wohl 17 Emendationen haben. Dagegen sind die 29 Fehler, welche ℵAC mit der Gruppe DE theilt, fast lauter Emendationen.

Am häufigsten, nemlich etwa 255 mal geht die Gruppe ℵAC mit jenen beiden Gruppen zugleich zusammen. Wir sahen bereits oben, dass, wo die Gruppen HLP und DE zusammentreffen, es fast ausschliesslich in den von beiden aufgenommenen Emendationen geschieht, und das bewährt sich aufs Neue hier, wo 220—30 dieser Lesarten sicher Emendationen sind. Daher ist auch an diesen Lesarten ℵ verhältnissmässig am wenigsten (mit 21 Stellen), C am häufigsten mit 64 betheiligt, während A, wenn man das in C fehlende Drittel berücksichtigt, mit seinen 55 etwa in der Mitte zwischen beiden steht. Während ℵA und AC je 36 mal mit beiden Gruppen zusammengehen und sogar ℵAC noch 32 mal, ist ℵC nur 10 mal an dieser Combination betheiligt. Auch hier machen wir wieder die Beobachtung, dass unsere Gruppe am häufigsten in solchen Fällen mit jenen jüngeren Codices geht, wo HLP zusammenstimmen, d. h. in Lesarten, die wir schon dort als die verbreitetsten Emendationen kennen lernten. Denn an jenen etwa 255 Lesarten sind HLP gemeinsam etwa 144 mal, je zwei von ihnen 55 mal betheiligt, und zwar auch hier HL nur 5 mal, HP und LP, die vielfach, wo L und H fehlen, die ganze Gruppe repräsentiren, je 31 und 19 mal. Auch tritt hier erst recht hervor, wie P am reinsten den emendirten Text repräsentirt, da er allein 42 mal an dieser Combination betheiligt ist, während H und L allein nur je siebenmal. Auch an diesen etwa 255 Fehlern ist E, den wir am stärksten vom emendirten Texte beeinflusst sahen, bei weitem am meisten (127 mal), doch auch DE noch 95 mal, dagegen D allein nur 32 mal betheiligt.

Die Art von Fehlern, die wir zunächst durch das Zusammengehen von HLP charakterisirt fanden, zeigt sich also bereits in den beiden älteren Gruppen weit verbreitet; denn während sie für sich allein über 290 mal zusammengehen, gehen HLP geschlossen mit den beiden anderen Gruppen noch 435 mal zusammen. Wir gewahren darin einen emendirten Text, der auch in HP und LP neben den 80 mal, wo sie allein zusammengehen, noch über 130 mal, wo sie mit den andern Gruppen zusammengehen, und in P, der etwa 145 mal mit ihnen geht, sich geltend macht. Am wenigsten ist noch ℵ davon beeinflusst, der neben seinen 40 Emendationen etwa ebensoviel mit den beiden andern Gruppen theilt. Während E mit der Gruppe HLP allein (über 230) und mit ℵAC und HLP (gegen 130) etwa 360 mal geht, und

DE über 210 mal, geht D mit ihnen nur wenig über 120 mal, hat sich also von dem Einfluss des emendirten Textes noch am reinsten erhalten.

2. Der Codex Vaticanus.

Eine Sonderstellung nimmt auch hier B ein. Zwar darin ähnelt er noch der Gruppe ℵAC, dass er eine Fülle von willkürlichen, oft ganz gedankenlosen Fehlern und besonders zahlreiche Schreibfehler zeigt, wenn auch die Zahl derselben (etwa 130) noch nicht den etwa 150 in A gleichkommt, und über die etwa 100 in C nur hinausgeht, weil hier ein Drittel fehlt. Aber erstens haben wir unter seinen Sonderlesarten auch nicht eine gefunden, die für absichtsvolle Emendation gehalten werden muss, und sodann finden sich daneben 48, die wir als echt anerkennen mussten, während ℵ und A allein nur je eine solche zeigten. Allerdings hat B in ihnen nur 7 mal gegen alle Mjsc. das Richtige, während 11 mal Glieder der Gruppe HLP, 11 mal D, 8 mal C allein und 11 mal mit Vertretern der anderen Gruppe fehlen.

Auch mit der Gruppe HLP theilt B 8 Fehler, mit der Gruppe DE 20, und mit beiden 4; aber auch dies sind keine absichtlichen Emendationen, sondern Fehler des älteren Textes, wie sie vielfach noch in diesen Gruppen erhalten sind, weshalb auch nicht weniger als 10 davon auf BD fallen, da ja D von solchen Fehlern die meisten hat, 7 auf E, 4 auf HLP und 3 auf DE. An sich beweist das Zusammengehen von B mit diesen jüngeren Gruppen noch keineswegs für die Unrichtigkeit einer Lesart. Auch P (freilich 4, 25, wo CHL fehlen) und D (freilich 20, 5, wo C fehlt) allein haben je einmal das Richtige erhalten, ausserdem vereinzelt LP, DH, DHLP, EP (wo CHL fehlt) je einmal, und EHLP dreimal (wo einmal CD fehlt). Dazu hat B allein 20 mal mit der Gruppe HLP das Richtige und darunter 14 mal mit allen dreien, einmal mit HP, wo L fehlt, 4 mal mit P (wo dreimal HL fehlen) und einmal mit LP gegen alle Mjsc. Auch mit der Gruppe DE hat B 33 mal das Richtige (darunter 19 mal mit D, 8 mal mit E und 6 mal mit DE), und 34 mal mit beiden Gruppen. An letzteren Stellen ist HLP gemeinsam 16 mal betheiligt, dazu HP 4 mal, wo L fehlt, und LP 1 mal, wo H fehlt. Auch in den 11 Stellen, wo P allein mitgeht, fehlt 9 mal HL. Es erhellt hieraus, welch eine gute Grundlage HLP haben, oder wieviel wirkliche Fehler des älteren Textes durch ihre Emendationen

beseitigt sind. In der Mehrzahl dieser 34 gehen DE zusammen (14 mal), während D 7 mal, E 13 mal betheiligt ist.

Mit der Gruppe ℵAC theilt B 20 Fehler, darunter am meisten mit ℵ (8), 6 mit C, je 2 mit A und ℵA, nur je einen mit AC und ℵC. Während wir dagegen, abgesehen von den zwei einzelnen in ℵ, A, in der Gruppe ℵAC nur 15 echte Lesarten fanden, hat B im Zusammengehen mit ihnen über 375 mal das Richtige erhalten. Auch hier zeigt sich klar seine Verwandtschaft mit ℵ in ihrer gemeinsamen Grundlage. Wie sie beide allein am meisten Fehler hatten, so haben sie auch 50 mal allein das Richtige, während AB nur 20, BC nur 10 mal. Wie ℵA am häufigsten allein das Richtige erhalten hatten (12 mal), so ℵAB bei weitem am häufigsten, nemlich 148 mal. Dagegen hat B mit ℵC, die wenigstens zweimal allein das Richtige hatten, dasselbe 18 mal, dagegen mit AC, die es nie hatten, nur 11 mal. Während ℵAC nur einmal für sich das Ursprüngliche zeigten, haben es ℵABC gegen 120 mal.

Wo B mit ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam zusammengeht, theilt er mit der Gruppe HLP nur 7 Fehler, davon 3 mit HLP gemeinsam, mit der Gruppe DE 17, wovon 10 auf D kommen, nur je 3 und 4 auf E und DE. Mit beiden Gruppen theilt B in Gemeinschaft mit anderen Vertretern des älteren Textes 13 Fehler, darunter allein mit EHLP fast die Hälfte (6). Diesen 37 Fehlern stehen aber die ungeheure Menge von Stellen gegenüber, in denen B in Gemeinschaft mit mehr oder weniger Vertretern der Gruppe ℵAC einerseits und der beiden jüngeren Gruppen andrerseits das Richtige erhalten hat. Es müssen bei dieser Zählung natürlich alle die Stellen ausgeschlossen werden, wo nur ein einzelner Cod. von allen anderen Mjsc. abweicht. Dann aber ergiebt sich, dass, während ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam mit der Gruppe HLP gegen 20 mal das Richtige haben, es sich, wo B hinzutritt, gegen 200 mal findet, darunter am häufigsten, wo es sich um ℵABC handelt (84 mal), demnächst bei ℵAB (47) und ℵB (26). Dabei stellt sich heraus, dass, mit Ausnahme der Combination BC und ℵABC, daran HLP gemeinsam mindestens in der Hälfte der Stellen und oft weit darüber betheiligt sind, wozu noch kommt, dass in den Stellen, wo es sich um P, HP, HL handelt, sehr oft nur die anderen Vertreter der Gruppe fehlen. Während ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam

mit der Gruppe DE 16 mal das Richtige haben, und zwar 10 mal mit E, nur je dreimal mit D, DE, haben sie es, sobald B hinzutritt, gegen 540 mal. So theilt ℵABC mit E 105, mit D und DE je 52 und 69, also im Ganzen über 225 richtige Lesarten, auch ℵAB noch 220 (mit E 93, mit D 81, mit DE 46), dagegen ℵB nur 33, die anderen Combinationen noch viel weniger. Im Ganzen geht E bei weitem am häufigsten (gegen 240 mal) in diesen Lesarten mit den ältesten Codices, D wenig über 170, DE gegen 130 mal; nur in der Combination mit BC, ABC, ℵB bleibt E in der Zahl der Fälle um ein wenig hinter D zurück.

Mit beiden Gruppen haben ℵ, A, C einzeln oder gemeinsam einige 40 mal das Richtige, am häufigsten ℵA (18 mal), selbst ℵAC nur 9 mal; dagegen A, AC nur je 6 und 4, ℵ, C, ℵC nur je 2 mal. Ganz vereinzelt tritt in diesen Combinationen D allein auf, dagegen E über, DE gegen 20 mal; HLP sind daran gegen 20 mal betheiligt, P 10 mal, und fast ausschliesslich in Stellen, wo HL fehlt. Auch in den je 8 und 5 Stellen, wo HP, LP mitgehen, fehlt zur grösseren Hälfte L und H; nur einmal geht L allein mit. Wo dagegen B hinzutritt, findet sich das Richtige in diesen Combinationen 234 mal, und zwar sind dabei D und DE nur je 43, 44, E dagegen 147 mal betheiligt, so dass sich immer wieder zeigt, wie weit noch E den ursprünglichen Text bewahrt hat. Selbst HLP sind daran nur 75 mal betheiligt, wozu freilich noch LP, HP mit je 26, 31 mal und P mit 42 mal kommen, wo vielfach H, L, HL fehlen, so dass auch von diesen 99 Stellen ursprünglich noch in vielen alle drei das Richtige gehabt haben können. H und L allein gehen nur je 31 und 24 mal, HL gar nur 5 mal mit. Am häufigsten gehen in diesen 234 Stellen ℵAB (59 mal) und ℵABC (46 mal) zusammen, schon ℵB und ℵBC nur je 36 und 33 mal, AB, ABC, BC nur je 24, 20 und 16 mal.

B theilt also mit den drei anderen Gruppen nur 37 Fehler, dagegen gegen 970 richtige Lesarten, während die anderen Gruppen, wo Vertreter von ihnen gegen B zusammengehen, nur etwa 75 mal das Richtige haben. Hienach kann über die grosse Bedeutung von B für die Textherstellung kein Zweifel sein, nur dass man die ihm eigenthümlichen Fehler nicht übersehen darf.

V. Textherstellung.

Aus den vorstehenden Untersuchungen ergiebt sich von selbst die im Folgenden gegebene Herstellung des Textes; nur an den wichtigeren und streitigeren Punkten habe ich auf dieselben ausdrücklich verwiesen. Dagegen schien es mir wichtig, den Text mit einem kurzen fortlaufenden Commentar zu begleiten, nicht nur weil derselbe an einzelnen schwierigeren Stellen das textkritisch gewonnene Resultat auch exegetisch rechtfertigt, sondern weil mir daran lag, die Darstellungsweise der Schrift fortgehend zu erläutern. Wenn die gangbaren Commentare sich der Natur der Sache nach darauf beschränken müssen, die streitigen exegetischen Fragen zu erörtern, die vom Text gebotenen Schwierigkeiten zu lösen und denselben antiquarisch zu erläutern, so konnte ich, indem ich die in ihnen gebotene Arbeit dankbar voraussetzte, darüber hinauszugehen versuchen. Es kam mir in den fortlaufenden Noten namentlich auch darauf an, die Stellen zu bezeichnen, wo die Analyse des Textes mit Nothwendigkeit auf eine Bearbeitung älterer Darstellungen hinweist. Damit soll selbstverständlich in keiner Weise die so schwierige Quellenfrage gelöst sein; es soll für diese Lösung nur eine etwas festere exegetische Grundlage geboten werden, als sie viele Experimente auf diesem Gebiete zeigen. Darum habe ich auch eine besondere Sorgfalt der Nachweisung des Sprachgebrauches zugewandt, sowohl in seinen mehrfach wiederkehrenden Eigenthümlichkeiten, wie in seinen Variationen. Bei dem Nachweis der Uebereinstimmungen mit dem Lukasevangelium habe ich immer in erster Linie die Stellen desselben berücksichtigt, in denen die Hand des letzten Bearbeiters sichtbar zu werden scheint, überall aber,

wo zum ersten Mal ein auch in ihm sich findender Ausdruck vorkommt, auf dasselbe verwiesen. Nur wo ein Ausdruck überhaupt nicht im Lukasevangelium vorkommt, habe ich auf andere neutestamentliche Schriften, wo er auch hier sich nicht findet, auf die LXX oder die Apokryphen des alten Testaments verwiesen; und endlich alle die Ausdrücke angemerkt, die sich im biblischen Sprachgebrauch nur hier finden. Auch diese Nachweisungen sollen lediglich das Material für die quellenkritischen Untersuchungen bieten, aber auch zur Vorsicht mahnen. Es geht aus denselben ebenso hervor, dass der Ausdruck der Apostelgeschichte selbst in Abschnitten, die sicher von derselben Hand herrühren, mit grosser Freiheit und oft genug ohne nachweisbare Absichtlichkeit variirt, wie umgekehrt, dass bei der Benutzung von Stücken, die sicher bereits dem Verf. schriftlich fixirt vorlagen, der Verf. denselben vielfach seine Ausdrucksweise aufgeprägt hat. Ob es mir gelungen ist, überall den hier vorliegenden Thatbestand klarzustellen, ob ich in meinen Nachweisungen über das Nothwendige hinausgegangen bin, und meine Textausgabe mit unnöthigem Ballast beschwert habe, muss ich dem Urtheil des Lesers überlassen. Ich wollte lieber zu viel als zu wenig thun.

Text der Apostelgeschichte.

I, 1 Τὸν μὲν πρῶτον λόγον ἐποιησάμην περὶ πάντων, ὦ
Θεόφιλε, ὧν ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς ποιεῖν τε καὶ διδάσκειν, 2 ἄχρι
ἧς ἡμέρας ἐντειλάμενος τοῖς ἀποστόλοις διὰ πνεύματος ἁγίου
οὓς ἐξελέξατο ἀνελήμφθη· 3 οἷς καὶ παρέστησεν ἑαυτὸν ζῶντα
μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις, δι' ἡμερῶν τεσ-
σεράκοντα ὀπτανόμενος αὐτοῖς καὶ λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας

1, 1—5. Vorwort. — *μεν*) ohne folgendes *δε*, wie Luk. 8, 5. Dem Verfasser schwebt Alles, was er in diesem Buch zu erzählen hat, als Gegensatz des im Evangelium Erzählten vor. Zu *λογον ποιεισθαι*, eine Erzählung verfassen, vgl. Luk. 5, 33, zu *ω* vor *θεοφιλε* (Luk. 1, 3) vgl. Gal. 3, 1, zu *ων* (attrahirt für *α*) Luk. 3, 19. 19, 37. — *ηρξατο*) etwa 30 mal im Evang., hier im Hinblick auf das Thun und Lehren der Jünger, in dem sich das Thun und Lehren Jesu fortsetzt, und von dem er eben zu erzählen vorhat. Zu *τε και* vgl. Luk. 12, 45, zu dem Art. vor *ιησ.* vgl. II, 1, b. — **v. 2.** *αχρι ης ημερας*) wie Luk. 2, 20. 17, 27. Das *δια πνευμ.* gehört zu *εντειλαμενος* (nur Luk. 4, 10 im Citat, hier ohne Objekt, wie Hebr. 11, 22), um die Anweisung, die er ihnen gab (sein Thun und Lehren fortzusetzen), als göttlichen Auftrag zu charakterisiren. Das *τοις αποστ.* musste vorantreten, weil auf den Personen, von denen alles Folgende erzählen soll, der Nachdruck liegt. Zu *ους εξελεξατο* vgl. Luk. 6, 13, zu *ανελημφθη* Luk. 9, 51: *αναλημψις*. — **v. 3.** *οις και*) vgl. Luk. 6, 13. 14. 7, 49, fügt an, wodurch er sie zum Zeugniss von seiner Auferstehung, welches die Grundlage ihres Lehrens bilden sollte, befähigte. Zu *παρεστησεν* vgl. 2 Kor. 11, 2. Das *μετα το* (Luk. 12, 5. 22, 20) *παθειν αυτον* (Luk. 24, 46) deutet an, dass die Bezeugung seiner Auferstehung durch sinnenfällige Beweise seiner Leibhaftigkeit (*τεκμηρια*, nur hier) den Anstoss an seinem Leiden heben sollte. — *οπτανομενος*) vgl. Tob. 12, 19: indem er ihnen erschien. Die lange Dauer (*δια*, wie Luk. 5, 5) der Erscheinungen verstärkte die Sicherheit der Ueberzeugung. Zu *περι τ. βασιλ. τ. θεου* vgl. Luk. 9, 11, zu dem Art. davor Luk. 22, 37. 24, 19. 27 und noch 10 mal in

τοῦ θεοῦ· 4 καὶ συναλιζόμενος παρήγγειλεν αὐτοῖς ἀπὸ Ἱεροσολύμων μὴ χωρίζεσθαι, ἀλλὰ περιμένειν τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πατρὸς ἣν ἠκούσατέ μου· 5 ὅτι Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ ἐν πνεύματι βαπτισθήσεσθε ἁγίῳ οὐ μετὰ πολλὰς ταύτας ἡμέρας.

6 Οἱ μὲν οὖν συνελθόντες ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες· κύριε, εἰ ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ ἀποκαθιστάνεις τὴν βασιλείαν τῷ Ἰσραήλ; 7 εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐχ ὑμῶν ἐστὶν γνῶναι χρόνους

Act. — **v. 4.** *και*) die Relativconstruktion löst sich auf und geht in einen Hauptsatz über, vgl. Luk. 13, 4. 17, 31. Das *συναλιζομενος* kann wegen des Part. Praes. und der Beziehung auf eine Einzelperson nur heissen: als er mit ihnen ass. Rückweis auf Luk. 24, 43, weil an den Befehl 24, 49 erinnert werden soll, welcher die Voraussetzung für den Beginn der Erzählung mit der Gemeindegründung in Jerusalem bildet. Zu *παραγγελλειν* Luk. 5, 14, zu *χωριζεσθαι απο* Hebr. 7, 26, zu *περιμενειν* Gen. 49, 18. Sap. 8, 12, zu dem auf die ATliche Verheissung (2, 16 ff.) hinweisenden *τ. επαγγ. τ. πατρος* Luk. 24, 49, zum Uebergang in die Orat. dir. 5, 14. Bem. den Gen. nach *ακουω* (Luk. 2, 46), nur hier zugleich mit dem Accus. — **v. 5.** *οτι*) recit. verweist auf ein Wort Jesu, wodurch er in der Zeit der Erscheinungen auf die nahe Erfüllung des Täuferworts Luk. 3, 16 hingewiesen habe, welche sie zur Fortsetzung des Thuns und Lehrens Jesu (v. 1) ausrüsten sollte. Das *μετ ου πολλας ημερ.* (Luk. 15, 13) durch *ταυτας* verstärkt, weist darauf hin, dass der gegenwärtigen Tage nur noch wenige sein werden, ehe die Geistestaufe eintritt.

v. 6—14. Die Himmelfahrt. — *οι*) für sich zu nehmen, wie Luk. 7, 4. 9, 19. 20, 11 f. Das echt lukanische *μεν ουν* (Luk. 3, 18 und noch etwa 25 mal in Act.) knüpft an Alles, was von den Aposteln als den Nachfolgern Jesu im Thun und Lehren im Vorwort gesagt ist, an, und involvirt (ohne folgendes *δε*, vgl. v. 1) den Gedanken, dass sie ihren Auftrag noch nicht erfüllten, sondern vorher erst Jesum fragten (*ηρωτων*, wie Luk. 9, 45), was er weiter thun werde. Das *συνελθοντες* (Luk. 5, 15) geht nicht auf die Zusammenkunft v. 4, sondern hebt hervor, wie sie eigens zusammengekommen waren, um diese Frage zu thun. Zu der Anrede *κυριε* vgl. Luk. 22, 33. 38. 49, zu dem missbräuchlichen *ει* in direkter Frage Luk. 13, 24. 22, 49. — *εν τ. χρονω τουτ.*) geht auf die Gegenwart, welche durch die verheissene Geistestaufe v. 5 als die messianische Zeit charakterisirt schien, innerhalb welcher der Messias durch seine Thronbesteigung das nationale Königthum herstellen sollte; daher der dat. comm. *τω ισρ.* bei dem technischen *αποκαθιστανειν* Mal. 3, 23, das hier eine spezielle Beziehung empfängt. — **v. 7.** *ειπεν*) Das Asyndeton, wie das Fehlen des Subj. hebt sehr nachdrücklich hervor, wie es dem Erzähler vor Allem auf diese Erklärung Jesu, der das Subjekt des ganzen Vorworts bildet, ankommt. Dieselbe wird durch freie Wiedergabe von Mark. 13, 32 eingeleitet. —

ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, 8 ἀλλὰ λήμψεσθε δύναμιν, ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, καὶ ἔσεσθέ μου μάρτυρες ἔν τε Ἱερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρείᾳ καὶ ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 9 καὶ ταῦτα εἰπὼν αὐτῶν βλεπόντων ἐπήρθη, καὶ νεφέλη ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. 10 καὶ ὡς ἀτενίζοντες ἦσαν εἰς τὸν οὐρανόν, πορευομένου αὐτοῦ, καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο παρειστήκεισαν αὐτοῖς ἐν ἐσθήσεσι λευκαῖς, 11 οἳ καὶ εἶπαν· ἄνδρες Γαλιλαῖοι, τί ἑστήκατε βλέποντες εἰς τὸν οὐρανόν; οὗτος ὁ Ἰησοῦς ὁ ἀναλημφθεὶς ἀφ' ὑμῶν εἰς τὸν οὐρανὸν οὕτως ἐλεύσεται ὃν τρόπον ἐθεάσασθε αὐτὸν πορευόμενον εἰς τὸν οὐρανόν.

υμων εστιν) es gehört (gebührt) Euch nicht (vgl. Mark. 10, 14), zu kennen Zeiten und geeignete Zeitpunkte (*καιρος* von der qualitativ bestimmten Zeit, vgl. 1 Thess. 5, 1), welche der Vater (für die Erfüllung seiner Rathschlüsse) bestimmt hat (*εθετο*, vgl. 1 Kor. 12, 28. 1 Thess. 5, 9. 1 Tim. 2, 7. 1 Petr. 2, 8) auf Grund der ihm eignenden, keinem Anderen zukommenden (*ιδια*, vgl. Luk. 6, 44. 10, 34) Vollmacht (*εξουσια*, vgl. Luk. 10, 19. 12, 5). — **v. 8.** *αλλα*) Ihre Sache ist nicht, die Zukunft zu wissen, sondern den Auftrag zu erfüllen, wozu sie Kraft (*δυναμιν*. vgl. Luk. 24, 49) empfangen werden. Zu dem Gen. abs. *επελθ. τ. αγιου πν.* vgl. Luk. 1, 35. Das Adj. steht (anders v. 2. 5) voran, weil nur heiliger d. h. gottangehöriger Geist solche Kraft verleihen kann. Zu *εσεσθε μου μαρτ.* vgl. Luk. 24, 48. Bem. wie Jerus. und die Provinz, in der es liegt (*ιουδ.* im engeren Sinne, wie Luk. 2, 4. 3, 1. 5, 17) durch *τε — και* und das wiederholte *εν* enger zusammengeschlossen werden. Bem. die hebr. Namensform im Unterschiede von 1, 4, die wohl absichtlich zum Kolorit der Rede gehört, dann aber bis 8, 1 noch zehnmal beibehalten wird. Zu *εως εσχατ. τ. γης* vgl. Jes. 49, 6. — **v. 9.** *και ταυτα ειπων*) vgl. Luk. 19, 28. 23, 46. Das voranstehende *αυτων* (III, 1, a) markirt den Uebergang von seinem Abschiedswort zu ihrem Erlebniss. Nur das erste Emporgehobenwerden (*επηρθη*, so nur hier) sahen sie, während die Wolke, die ihn aufnahm (*υπελαβεν*, so nur hier), ihn sofort ihren Augen (Bem. das prägn. *απο τ. οφθ.*) entrückte. — **v. 10.** *ως*) temporal, echt lukanisch, wie das *ατενιζοντες ησαν*, vgl. Luk. 4, 20; doch hier mit *εις* statt des Dat.: sie blickten zum Himmel auf, während er sich (in der Wolke) entfernte. Bem. das luk. *πορευεσθαι* und das *και ιδου* im Nachsatz, wie Luk. 7, 12. Zur Sache vgl. Luk. 24, 4, nur hier *παρειστηκεισαν* (Luk. 1, 19. 19, 24), das einfachere *λευκαις* und der Plur.: in weissen Gewandungen. — **v. 11.** *οι και*) wie v. 3: Sie liessen sich nicht nur sehen, sondern auch hören. Das *τι* steht im Sinne von cur, wie Luk. 6, 46. Ihr schmerzliches Nachschauen gen Himmel setzt sein definitives Entschwundensein voraus, während er doch so sicher wiederkommen wird, wie er jetzt aufgefahren. Das *ουτως* geht auf *εν νεφελη* (vgl. Luk. 21, 27).

12 *τότε ὑπέστρεψαν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ ὄρους τοῦ καλουμένου ἐλαιῶνος, ὅ ἐστιν ἐγγὺς Ἱερουσαλὴμ σαββάτου ἔχον ὁδόν.* 13 *καὶ ὅτε εἰσῆλθον, εἰς τὸ ὑπερῷον ἀνέβησαν οὗ ἦσαν καταμένοντες, ὅ τε Πέτρος καὶ Ἰωάννης καὶ Ἰάκωβος καὶ Ἀνδρέας, Φίλιππος καὶ Θωμᾶς, Βαρθολομαῖος καὶ Μαθθαῖος, Ἰάκωβος Ἀλφαίου καὶ Σίμων ὁ ζηλωτὴς καὶ Ἰούδας Ἰακώβου.* 14 *οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ σὺν γυναιξὶν καὶ Μαριὰμ τῇ μητρὶ Ἰησοῦ καὶ σὺν τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ.*

---

15 *Καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἀναστὰς Πέτρος ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν εἶπεν· ἦν τε ὄχλος ὀνομάτων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ὡσεὶ*

Zu *ον τροπον* vgl. Gen. 26, 29. Exod. 2, 14. Luk. 13, 34, zu *εθεασασθε* Luk. 5, 27. 23, 55. — **v. 12.** *τοτε*) wie Luk. 21, 10: damals, als mit dem Abschiede Jesu der Zeitpunkt gekommen war, den Befehl v. 8 auszurichten. Zu *υπεστρ. εις ιερουσ.* vgl. Luk. 24, 33. 52. Das Verb. fast nur bei Luk. (Ev. 22, Act. 11 mal). Erst jetzt wird angedeutet, dass die Zusammenkunft v. 6 auf einem Berge stattgefunden hatte, der Olivenhain hiess (vgl. Luk. 19, 29. 21, 37). Dass derselbe nur einen Sabbatweg (2000 Ellen) von Jerusalem entfernt war, zeigt, dass sie das Gebot v. 4 nicht übertreten hatten. Zu *εγγυς* vgl. Luk. 19, 11, zu *εχον* mit dem Acc. der Ortsferne die analoge Zeitangabe Joh. 5, 5 f. 11, 17. — **v. 13.** *οτε*) viel seltener als *ως* v. 10, wechselt damit auch Luk. 22, 14. 66. — *εισηλθον*) nämlich in die Stadt, vgl. Luk. 17, 1. Zu *ανεβησαν εις το υπερωον* vgl. 2 Sam. 18, 33. Ezech. 41, 7. Gemeint ist das Obergemach (nur noch 9, 37. 39. 20, 8) des Privathauses, in dem sie zu verweilen pflegten. Bem. die bei Luk. so häufige Umschreibung des Imperf. durch *ησαν* c. Part., wie v. 10, und vgl. zu *ου ησαν* Luk. 4, 16. 23, 53, zu *καταμενειν* Num. 22, 8. Jos. 2, 22. Judith 16, 20. Der zu allen 11 Namen gehörige Art. fasst dieselben zu dem bekannten Apostelkreise zusammen. Petr. und Joh. werden durch *τε — και* (v. 8) enger verbunden im Vorblick auf Cap. 3. 4. 8, sodass, abweichend von Luk. 6, 14, Jakobus nachfolgt (doch vgl. Luk. 8, 51. 9, 28) und das erste Brüderpaar getrennt wird. Auch wird gegen Luk. 6, 14 f. Phil. und Thomas zu einem Paar verbunden und ebenso die dort dazwischen stehenden Barth. und Matth. — **v. 14.** *προσκαρτερουντες*) wie Röm. 12, 12. Kol. 4, 2. Das *ομοθυμαδον* (Röm. 15, 6) nur noch 9 mal in Act. Sie beharrten einmüthig beim Gebet mit Weibern, wie sie auch jetzt (vgl. Luk. 8, 2 f. 23, 49) vorzugsweise zu den Gläubigen gehörten. Mit ihnen wird die dazu gehörige Mutter Jesu unter ein *συν* zusammengefasst, während dasselbe bei seinen Brüdern (Luk. 8, 19 f.) wiederkehrt. Zur Lesart vgl. II, 1, b. 2, b.

---

v. 15—26. Die Apostelwahl, beginnt den ersten Haupttheil, der von der Urgemeinde und der Thätigkeit der Urapostel in ihr handelt. —

ἑκατὸν εἴκοσι· 16 ανδρες ἀδελφοί, ἔδει πληρωθῆναι τὴν γραφὴν ἣν προεῖπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον διὰ στόματος Δαυεὶδ περὶ Ἰούδα τοῦ γενομένου ὁδηγοῦ τοῖς συλλαβοῦσιν Ἰησοῦν, 17 ὅτι κατηριθμημένος ἦν ἐν ἡμῖν καὶ ἔλαχεν τὸν κλῆρον τῆς διακονίας ταύτης. 18 οὗτος μὲν οὖν ἐκτήσατο χωρίον ἐκ μισθοῦ τῆς ἀδικίας, καὶ πρηνὴς γενόμενος ἐλάκησεν μέσος, καὶ ἐξεχύθη πάντα τὰ σπλάγχνα αὐτοῦ· 19 καὶ γνωστὸν ἐγένετο πᾶσι τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ, ὥστε κληθῆναι τὸ χωρίον ἐκεῖνο τῇ

εν τ. ημεραις ταυταις) wie Luk. 6, 12, also in den Tagen zwischen Himmelfahrt und Pfingsten. Das lukan. *αναστας* setzt, wie Ev. 4, 38, voraus, dass die Versammlung sitzend gedacht ist. Zu *εν μεσω* vgl. Luk. 22, 27. 55. Das *ην τε* fügt eine nähere Erklärung an über die hier zum ersten Male ganz unvorbereitet auftretenden *αδελφοι* (Luk. 22, 32): und zwar war ein Haufe (*οχλος*, wie Luk. 5, 29. 6, 17) von etwa 120 Personen (*ονοματων*, wie Apok. 3, 4. 11, 13) an demselben Ort beieinander. Das *επι το αυτο* (Luk. 17, 35, vgl. Ps. 2, 2) steht hier prägnant, wie 1 Kor. 7, 5. Zu *ωσει*, circiter, vgl. Luk. 3, 23. — **v. 16.** *ανδρες αδελφοι*) vgl. v. 11. Zu *εδει* Luk. 22, 7. 24, 26, zu *πληρωθηναι* 24, 44, zu *την γραφην* von der einzelnen Schriftstelle Luk. 4, 21, zu *προειπεν* Gal. 5, 21. 1 Thess. 4, 6, zu *δια στοματος* Luk. 1, 70, zu *οδηγος* Math. 15, 14, zu *τ. συλλαβ. ιησ.* Luk. 22, 54. — **v. 17.** *οτι*) begründet, weshalb die Stelle (v. 20), die von der Erledigung einer apostolischen Amtsstelle redet, auf Judas gehe. Zu *κατηριθμ. ην εν ημιν* vgl. 2 Chron. 31, 19, zu *ελαχεν* c. Acc. 2 Petr. 1, 1. Der Genit. app. *τ. διακονιας* (Röm. 11, 13. 2 Kor. 4, 1) *ταυτης* bezeichnet das Apostelamt, wie es die gegenwärtigen Elf (v. 13) haben, als den ihm zugewiesenen Theil, den Judas bei der Erwählung der Apostel (v. 2) empfing (*κληρος*, wie Num. 32, 19. Hos. 5, 7. Sap. 5, 5, hier vielleicht im Vorblick auf v. 26). — **v. 18.** *μεν ουν*) ohne folgendes *δε*, wie v. 6, nimmt v. 16 wieder auf, indem es die Thatsache bezeichnet, in welcher die *γραφη* erfüllt werden musste, während als Gegensatz der Wortlaut der Stelle v. 20 dem Verf. vorschwebt. Dabei ist aber der Besitz der *επαυλις*, abweichend von v. 17, von dem Grundstück (*χωριον*, wie Mark. 14, 32) verstanden, das Judas erwarb (*εκτησατο*, vgl. Luk. 18, 12) um den Lohn der Ungerechtigkeit; daher rührt diese Erläuterung nothwendig von anderer Hand her. Zu *εκ* vgl. Matth. 27, 7. Luk. 16, 9, zur Sache Luk. 22, 5, zum Ausdruck 2 Petr. 2, 15. Luk. 16, 8 f. — *πρηνης*) vgl. 3 Makk. 6, 23. Sap. 4, 19, mit *γενομενος*, wie v. 16: kopfübergestürzt zerbarst er (*ελακησεν*, nur hier) mitten durch (*μεσος*, wie Luk. 23, 45), und verschüttet wurden (*εξεχυθη*, wie Luk. 5, 37) alle seine Eingeweide (*τ. σπλαγχνα*, wie 2 Makk. 9, 5 f. 4 Makk. 5, 29). Abweichende Ueberlieferungen von Matth. 27, 5. 7. — **v. 19.** *γνωστον*) noch achtmal in den Act. Vgl. II, 1, d. Gemeint ist der Ackerkauf nnd das blutige Ende des Judas, das stadtkundig ward. Zu *κατοικειν* c. Acc. im Sinne von Bewohnen vgl. Matth. 23, 21, zu *ωστε* c. Inf. Luk. 12, 1, zu *κληθηναι*

ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτων Ἀκελδαμάχ, τοῦτ᾽ ἔστιν χωρίον αἵματος.
20 γέγραπται γὰρ ἐν βίβλῳ ψαλμῶν· γενηθήτω ἡ ἔπαυλις
αὐτοῦ ἔρημος καὶ μὴ ἔστω ὁ κατοικῶν ἐν αὐτῇ, καί· τὴν ἐπι-
σκοπὴν αὐτοῦ λαβέτω ἕτερος. 21 δεῖ οὖν τῶν συνελθόντων
ἡμῖν ἀνδρῶν ἐν παντὶ χρόνῳ ᾧ εἰσῆλθεν καὶ ἐξῆλθεν ἐφ᾽ ἡμᾶς
ὁ κύριος Ἰησοῦς, 22 ἀρξάμενος ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου
ἕως τῆς ἡμέρας ἧς ἀνελήμφθη ἀφ᾽ ἡμῶν, μάρτυρα τῆς ἀναστά-
σεως αὐτοῦ σὺν ἡμῖν γενέσθαι ἕνα τούτων. 23 καὶ ἔστησαν
δύο, Ἰωσὴφ τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν, ὃς ἐπεκλήθη Ἰοῦστος,
καὶ Μαθθίαν. 24 καὶ προσευξάμενοι εἶπαν· σὺ κύριε καρδιο-
γνῶστα πάντων, ἀνάδειξον ὃν ἐξελέξω ἐκ τούτων τῶν δύο

---

v. 12, zu *τουτεστιν* Mtth. 27, 46. Das *τη ιδια διαλ.* (2, 6. 8, vgl. II, 1, a) *αυτων* beweist, dass v. 18 f. vom Bearbeiter eingeschaltet ist. Die Namendeutung setzt voraus, dass Judas sein blutiges Ende auf dem Acker fand. Vgl. die andere Deutung Matth. 27, 8. — **v. 20.** *γεγραπται γαρ*) wie Luk. 4, 10. Röm. 12, 19, begründet die v. 16 erwähnte Erfüllung der *γραφη* in den v. 18 f. angegebenen Thatsachen durch Verweisung auf Ps. 69, 26. 109, 8 (im Wesentlichen nach den LXX), obwohl von dem blutigen Ende des Judas, das nur aus dem Namen Akeldamach erschlossen, darin gar keine Rede ist und der Ackerkauf wahrscheinlich erst selbst aus Ps. 69, 26, a erschlossen. Zu *εν βιβλ. ψαλμ.* vgl. Luk. 20, 42. — **v. 21.** *δει ουν*) folgert aus Ps. 109, 8 die Nothwendigkeit einer Apostelwahl und zeigt also, dass der Redende die Stellen im Sinne von v. 17 deutet und nicht im Sinne von v. 18 f. Der Genit. *τ. συνελθοντων ημιν* (vgl. Luk. 23, 55) tritt mit Nachdruck voran, weil er die Qualifikation derer bezeichnet, aus denen Einer gewählt werden soll. Das eigentlich nur zu *εισηλθεν* passende *εφ ημας* steht, weil die Formel nur den beständigen Verkehr bezeichnet (vgl. 2 Chron. 1, 10), bei dem natürlich das *εισελθειν* die Hauptsache ist. Zu *ο κυριος ιησ.* vgl. Luk. 24, 3. — **v. 22.** *αρξαμενος απο*) wie Luk. 24, 27. 47. Zu *το βαπτ. ιωανν.* vgl. Luk. 7, 29, zu *εως τ. ημερας* (I, 3, d) 1, 80, hier verbunden mit dem Gen. temp. *ης* (vgl. Lev. 23, 15. Bar. 1, 19), zu *ανελ. αφ.* v. 11. Das *τουτων* nimmt nachdrücklich das *των συνελθ.* v. 21 wieder auf. Da, um ein Zeuge seiner Auferstehung zu werden, man keineswegs die Apostel während der ganzen Wirksamkeit Jesu begleitet haben musste, und da Jesus selbst mit diesen keineswegs von der Johannestaufe an zu jeder Zeit verkehrt hatte, so ist das *εν παντι — αφ ημων* ein Zusatz des Bearbeiters, der die Qualifikation nach dem den Uraposteln v. 8 verliehenen umfassenderen Berufe bestimmt. — **v. 23.** *εστησαν*) vgl. 6, 13; hier von der Aufstellung als Wahlkandidaten. Subjekt sind die *αδελφοι* v. 15. Zu *επεκληθη* vgl. Hebr. 11, 16. — **v. 24.** *προσευξαμενοι*) Das Part. Aor. charakterisirt ihr *ειπαν* als ein Gebetswort, vgl. das häufige *αποκριθεις ειπεν* (Luk. 4, 8. 12). Jehova selbst muss als Herzenskündiger

ἵνα 25 λαβεῖν τὸν τόπον τῆς διακονίας ταύτης καὶ ἀποστολῆς, ἀφ' ἧς παρέβη Ἰούδας πορευθῆναι εἰς τὸν τόπον τὸν ἴδιον. 26 καὶ ἔδωκαν κλήρους αὐτοῖς, καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος ἐπὶ Μαθθίαν, καὶ συνκατεψηφίσθη μετὰ τῶν ἕνδεκα ἀποστόλων.

II, 1 *Καὶ ἐν τῷ συνπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ἦσαν πάντες ὁμοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό.* 2 *καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ*

(*καρδιογν.*, nur noch 15, 8, vgl. Jerem. 17, 10) den Geeignetsten aus diesen Zwei auswählen (v. 2) und durch das Loos kund machen (*αναδειξον* im Sinne von 2 Makk. 2, 8, anders Luk. 10, 1, vgl. 1, 80). — **v. 25.** *τον τοπον*) mit Anspielung auf die *επαυλις* der Psalmstelle v. 20, die also wie v. 17, und nicht wie v. 18, gedeutet wird auf die hier durch *και* (und zwar) näher als Apostelamt (*αποστολη*, wie Röm. 1, 5. 1 Kor. 9, 2. Gal. 2, 8) bestimmte *διακονια*. Zu *αφ ης παρεβη* vgl. Exod. 32, 8. Deut. 17, 20. Er ist aus dem Apostelkreise geschieden, um hinzugehen (*πορ. εις*, wie v. 11) an den Ort, der ihm zukam (*ιδιον*, wie v. 7). Da hiemit ohne Frage der Strafort des Hades gemeint, erwähnte die ursprüngliche Rede (anders v. 18) erst hier, dass er mit v. 16 eine Todsünde begangen hatte, die ihre Strafe bereits empfing. — **v. 26.** *εδωκαν κληρους*) vgl. Lev. 26, 18 im Urtext, wonach die Loostäfelchen gemeint sind, von denen das mit dem Namen des Matthias beschriebene herausfiel (*επεσεν επι*, vgl. Jon. 1, 7). Er wurde durch die Stimmen der Brüder, welche nach v. 23 ff. ihre Entscheidung von dem Gottesurtheil des Looses abhängig machten, miterwählt unter die Apostel, deren Zwölfzahl nun wieder voll wurde. Unmöglich kann diese Erzählung von der Hand des Verf. herrühren, der auf diese Zwölfzahl nirgends Gewicht legt, vielmehr den Uraposteln v. 8 einen Beruf zuweist, der zu der symbolischen Bedeutung derselben (Matth. 10, 5 f. Luk. 22, 30) nicht stimmt.

2, 1—13. Die Geistesausgiessung. — *εν τω συμπληρ.*) vgl. Luk. 9, 51 und die so häufige Form der Zeitbestimmung 9, 29. 33 f. 36. Durchaus inkorrekt ist, dass statt der 50 Tage, die bis Pfingsten verlaufen mussten, der Tag des Festes selbst (*πεντηκοστη*, 2 Makk. 12, 32, vgl. Tob. 2, 1) genannt wird, das von ihnen den Namen hat. Die *παντες* sind nach 1, 14 f. die Apostel mit den Brüdern. Das *ησαν — επι το αυτο* (1, 15) wird ziemlich tautologisch durch *ομου* (Esr. 2, 64. Hiob 34, 29) verstärkt. — **v. 2.** *εγενετο — ηχος*) vgl. Luk. 21, 25 nach Analogie von *εγεν. φωνη* 3, 22, vgl. Apok. 8, 5. 11, 5. Gemeint ist ein wunderbares Brausen, das dem eines heftigen (*βιαιας*, vgl. Jesaj. 11, 15), daherfahrenden (*φερομενης*, vgl. 2 Petr. 1, 17 f.) Wehens ähnlich war und so das Nahen des Geistes symbolisirte. Zu *αφνω* (unversehens) vgl. Jos. 10, 9. Jerem. 4, 20. Koh. 9, 12 zu dem bei Luk. seltenen *ωσπερ* Ev. 17, 24. 18, 11. Der Ausdruck *πνοη* (Hiob 37, 10) ist gewählt wegen seiner Verwandtschaft mit *πνευμα*. Das Brausen erfüllte das gesammte Haus, nicht bloss das *υπερωον*, in dem sie

ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, 3 καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, 4 καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις, καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς. 5 ἦσαν δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ κατοικοῦντες Ἰουδαῖοι, ἄνδρες εὐλαβεῖς ἀπὸ παντὸς ἔθνους τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανόν· 6 γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἷς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλούντων αὐτῶν. 7 ἐξίσταντο δὲ καὶ ἐθαύμαζον λέγοντες·

---

wohl, wie 1, 13 (vgl. *ου ησαν*), beisammensitzend (*καθημενοι*, wie Luk. 5, 17) gedacht sind. — **v. 3.** *ωφθησαν αυτ.*) vgl. Luk. 1, 11. 24, 34. Die feuerähnlichen Zungen (*ωσει*, wie Luk. 24, 11) sind wunderbare Symbole der neuen Sprachengabe; dieselben vertheilen sich so (*διαμερ.*, vgl. Luk. 22, 17) auf die Einzelnen, dass sich auf jeden Einzelnen von ihnen (*ενα εκαστ. αυτων*, wie Luk. 4, 40. 16, 5) eine setzt. — **v. 4.** *επλησθησαν — πν. αγ.*) vgl. Luk. 1, 15. 41. 67. Das *ηρξαντο* geht, anders als 1, 1, darauf, dass erst in Folge dieser Geisteserfüllung sie begannen, mit andersartigen Zungen (vgl. Mark. 16, 17) zu reden. In dem ursprünglichen Bericht war dies wohl sicher technische Bezeichnung der ekstatischen Glossolalie 1 Kor. 14, weshalb *γλωσσαι*, abweichend von v. 3, die neue Wundersprache bedeutet (vgl. v. 13). Zu *καθως* vgl. Luk. 5, 14. 11, 1, zu *εδωκεν* c. inf. Luk. 1, 73 f., zu *αποφθεγγεσθαι* von geisterfüllter Rede 2 Chron. 25, 1. — **v. 5.** *εις ιερ. κατοικ.*) vgl. I, 3, d, prägnante Konstruktion, wie Luk. 21, 37: nach Jerusalem übergesiedelte und nun dort wohnende Juden von jeder Völkerschaft her (d. h. unter ihnen einheimisch) aus denen, die unter dem Himmel befindlich sind (vgl. Deut. 2, 25). Dass sie fromme Männer waren (*ευλαβεις*, wie Luk. 2, 25), was schon ihre Uebersiedlung in den Mittelpunkt der Theokratie zeigt, erklärte wohl im ursprünglichen Bericht, wie die Erscheinung der Glossolalie mitten in dem feindseligen Jerusalem ein sympathisches Aufsehen erregen und die Petrusrede so grossen Erfolg haben konnte. — **v. 6.** *της φωνης ταυτ.*) vgl. 1 Kor. 14, 7 f., hier von dem wunderbaren Brausen, das allerdings in kaum vorstellbarer Weise als aus dem Hause v. 2 kommend und die Menge (*πληθος*, sehr häufig bei Luk., vgl. Ev. 6, 17. 8, 37) zu ihm hinleitend gedacht wird. Zu *συνηλθεν* vgl. 1, 6. Die Verwirrung der Menge (*συνεχυθη*, vgl. 1 Makk. 4, 27. 2 Makk. 10, 30, und noch 4 mal in Act.) erklärt der Bearbeiter daraus, dass ein jeder (v. 3) sie in seiner eigenen Mundart (1, 19) reden hörte, weil er die Angabe v. 5 auf die Vielsprachigkeit der Menge bezieht, die er aus jenen frommen Juden bestehend denkt. Zu dem schildernden Imperf. *ηκουον* vgl. I, 2, c. f. — **v. 7.** *εξισταντο*) wie Luk. 2, 47, hier mit *εθαυμαζον* verbunden, wie Mark. 6, 51. Zu *ουχι* (I, 3, c) vgl. Luk. 6, 39. 12, 6, zu dem vor dem betonten Worte eingeschalteten *ιδου* 13, 16. 22, 21. Das *παντες*

οὐχὶ ἰδοὺ πάντες οὗτοί εἰσιν οἱ λαλοῦντες Γαλιλαῖοι; 8 *καὶ πῶς ἡμεῖς ἀκούομεν ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ ἡμῶν ἐν ᾗ ἐγεννήθημεν,* 9 *Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Ἐλαμεῖται, καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν,* 10 *Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην, καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καὶ προσήλυτοι,* 11 *Κρῆτες καὶ Ἄραβες, ἀκούομεν λαλούντων αὐτῶν ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ;* 12 *ἐξίσταντο δὲ πάντες καὶ διηποροῦντο,*

(I, 1, e) wird durch die gesperrte Stellung des dazu gehörigen *οι λαλουντες* stärker betont, um hervorzuheben, wie keiner von ihnen jener Mundarten von Natur mächtig war. Hier denkt der Bearbeiter im Widerspruch mit v. 1. 4 sichtlich an die Apostel, da schwerlich die 120 (1, 15) alle Galiläer waren. — **v. 8.** *πως*) vgl. Luk. 12, 56: wie ist es möglich, dass u. s. w. Das zu *τη ιδια διαλ. ημων* (v. 6) gehörige *λαλουντων αυτων* wird erst am Schlusse der Frage nachgebracht. Als geborene Diasporajuden bezeichnen sie die Mundart der Völker, unter denen sie früher lebten, als die ihrige. — **v. 9.** *οι κατοικ. την μεσοπ.*) wie 1, 19. Der Bearbeiter denkt im Widerspruch mit v. 5 an dort noch ansässige Juden, die wohl nur zum Fest nach Jerusalem gekommen sind. Im Gegensatz zu den Galiläern darf auch Judäa (im engeren Sinne, wie 1, 8) nicht fehlen, da seine Bewohner eine andere Mundart redeten (vgl. Matth. 26, 73). Dasselbe leitet von den Ostländern zu den Nordprovinzen Kleinasiens über. — *ασια*) ist Vorderasien im engeren Sinne (Mysien, Lydien, Karien mit Ausschluss von Phrygien). — **v. 10.** *τε — και*) wie v. 9, ohne ersichtlichen Grund zur Hebung der Monotonie. Ueber das südliche Pamphylien geht die Aufzählung nach dem Südlande (Aegypten) über und von der westlich davon gelegenen Libya Cyrenaica (*τα μερη*, wie Matth. 2, 22. 15, 21, und *κατα κυρην.*, gegen Cyrene hin, wie Luk. 10, 32) nach dem den äussersten Westen repräsentirenden Rom. Das *επιδημουντες* (nur noch 17, 21) bezeichnet ebenfalls im Widerspruch mit v. 5 die in Rom wohnenden Juden im Unterschiede von solchen, die das römische Bürgerrecht hatten, aber anderwärts wohnten. — *ιουδ. τε και προσηλ.*) sollte den Abschluss der Aufzählung bilden, sofern die aus den Heiden gewonnenen Proselyten (Matth. 23, 15) die fremden Sprachen noch in anderem Sinne als ihre Muttersprache redeten, wie die unter ihnen wohnenden geborenen Juden. Bem., wie *ιουδ.*, abweichend von v. 5, im religionsgeschichtlichen Sinne steht. — **v. 11.** *κρητες κ. αραβ.*) nachträglich angefügt. Die Wiederaufnahme des *ακουομεν* aus v. 8 dient dazu, das dort fehlende *λαλουντ. αυτ.* nachzubringen, und zwar mit dem Zusatz *τ. ημετερ. γλωσσ.*, durch den der Bearbeiter das *ετεραις γλ.* v. 4 sicher nicht im Sinne des ursprünglichen Berichts erklärt. Zu *τ. μεγαλ. τ. θεου* vgl. Ps. 71, 19. Sir. 17, 8. — **v. 12.**

ἄλλος πρὸς ἄλλον λέγοντες· τί θέλει τοῦτο εἶναι; 13 ἕτεροι δὲ διαχλευάζοντες ἔλεγον ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν.

14 Σταθεὶς δὲ ὁ Πέτρος σὺν τοῖς ἕνδεκα ἐπῆρεν τὴν φωνὴν αὐτοῦ καὶ ἀπεφθέγξατο αὐτοῖς· ἄνδρες Ἰουδαῖοι καὶ οἱ κατοικοῦντες Ἱερουσαλὴμ πάντες, τοῦτο ὑμῖν γνωστὸν ἔστω, καὶ ἐνωτίσασθε τὰ ῥήματά μου. 15 οὐ γὰρ ὡς ὑμεῖς ὑπολαμβάνετε οὗτοι μεθύουσιν — ἔστιν γὰρ ὥρα τρίτη τῆς ἡμέρας — 16 ἀλλὰ τοῦτό ἐστιν τὸ εἰρημένον διὰ τοῦ προφήτου Ἰωήλ· 17 καὶ ἔσται ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις, λέγει ὁ θεός, ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ

εξισταντο δε παντ.) nimmt noch einmal v. 7 auf, nur hier mit dem Zusatz, dass sie in Verlegenheit waren, sich zu erklären, was dies sein solle. Das Med. von *διαπορειν* (Luk. 9, 7. Act. 5, 24. 10, 17) nur hier. Zu *αλλος προς αλλον* vgl. 19, 32. 21, 34, zu *τι θελει τουτο ειναι* vgl. 17, 18. 20. — **v. 13.** *ετεροι*) auffallend häufig bei Luk., fällt auf dem *παντες* v. 12 gegenüber, und kann im Urbericht nur den Gegensatz zu den frommen Diasporajuden v. 5 gebildet haben. Zu *διαχλευαζοντες* (nur hier) vgl. das Simpl. 17, 32. Die Worte der Spottrede (*γλευκους*, wie Hiob 32, 19; *μεμεστ.*, wie 3 Makk. 5, 1. 10) können nur aus einem Bericht herrühren, in dem die Erscheinung der ekstatischen Glossolalie den Eindruck der Trunkenheit machte. Vgl. 1 Kor. 14, 13.

v. 14—36. Die Pfingstpredigt des Petrus. — *σταθεις*) wie Luk. 19, 8: hingetreten mit den Elfen, in deren Namen er spricht (vgl. v. 32). Zu *επηρεν τ. φων.* vgl. Luk. 11, 27. Das *απεφθεγξατο* (v. 4) deutet an, dass seine Rede ebenso inspirirt war, wie die Glossenreden. Das *αυτοις* geht ad syn. auf die Menge v. 6. Neben den *ανδρες ιουδ.* (1, 11. 16.) werden, weil die Juden v. 5 nach v. 8 als Ausländer gedacht sind, ausdrücklich alle Bewohner Jerusalems (1, 19. 2, 9) angeredet, die freilich selbst nach v. 6 nicht anwesend sind. Zum artikulirten Nom. statt Voc. vgl. Luk. 8, 54. 12, 32. 18, 11. Das auf den Inhalt der Rede vorausweisende *τουτο* (Luk. 10, 11. 12, 39), das die Phrase *υμιν γνωστον εστω* aus 1, 19 einleitet, greift in unbequemer Weise dem *ενωτισασθε τα ρηματα μου* (Gen. 4, 23. Hiob 33, 1) vor. — **v. 15.** *ου γαρ*) begründet die Aufforderung zum Hören damit, dass ihr Urtheil ein durchaus irriges ist, und zeigt, dass die Rede die Erscheinung, wie v. 4. 13, und nicht wie v. 6—12, betrachtet. Zu *ως υπολαμβ.* vgl. 4 Makk. 5, 17 (doch auch Luk. 7, 43), zu *μεθυουσιν* 1 Sam. 1, 13. Matth. 24, 49. Das *ουτοι* geht auf die Zungenredner v. 13, wenn nicht das *συν τοις ενδ.* v. 14 andeutet, dass es der Bearbeiter auf die Zwölf bezieht (vgl. zu v. 7). — *ωρα τριτη*) ohne Art., weil zu so früher Stunde, die zugleich Gebetsstunde ist, ein *μεθυειν* nicht wohl denkbar ist. — **v. 16.** *τουτο*) weist auf die vorliegende Erscheinung hin. Zu *το ειρημ.* vgl. Luk. 2, 24, wie zu *δια* 18, 31, und bem., wie Luk. 3, 4. 4, 27 der Name voransteht. Gemeint ist Joel 3, 1—4. — **v. 17.** *εν τ. εσχατ. ημ.*) absichtsvoll aus Jesaj. 2, 2 eingesetzt, um anzudeuten, dass mit der Erfüllung dieser

πνεύματός μου ἐπὶ πᾶσαν σάρκα, καὶ προφητεύσουσιν οἱ υἱοὶ
ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν, καὶ οἱ νεανίσκοι ὑμῶν ὁράσεις
ὄψονται, καὶ οἱ πρεσβύτεροι ὑμῶν ἐνυπνίοις ἐνυπνιασθήσονται·
18 *καίγε ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου ἐν ταῖς*
ἡμέραις ἐκείναις ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου, καὶ προφη-
τεύσουσιν. 19 *καὶ δώσω τέρατα ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω καὶ σημεῖα*
ἐπὶ τῆς γῆς κάτω, αἷμα καὶ πῦρ καὶ ἀτμίδα καπνοῦ. 20 *ὁ ἥλιος*
μεταστραφήσεται εἰς σκότος καὶ ἡ σελήνη εἰς αἷμα, πρὶν ἢ
ἐλθεῖν ἡμέραν κυρίου τὴν μεγάλην καὶ ἐπιφανῆ. 21 *καὶ ἔσται*
πᾶς ὃς ἐὰν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. 22 *ἄν-*
δρες Ἰσραηλεῖται, ἀκούσατε τοὺς λόγους τούτους· Ἰησοῦν τὸν
Ναζωραῖον, ἄνδρα ἀποδεδειγμένον ἀπὸ τοῦ θεοῦ εἰς ὑμᾶς δυ-
νάμεσι καὶ τέρασι καὶ σημείοις, οἷς ἐποίησεν δι' αὐτοῦ ὁ θεὸς
ἐν μέσῳ ὑμῶν, καθὼς αὐτοὶ οἴδατε, 23 *τοῦτον τῇ ὡρισμένῃ*
βουλῇ καὶ προγνώσει τοῦ θεοῦ ἔκδοτον διὰ χειρὸς ἀνόμων

Weissagung die Endzeit angebrochen. Sonst im Wesentlichen nach den LXX. Bem. das hinzugefügte *λεγει ο θεος* und die Umstellung der beiden letzten Glieder, in **v. 19** die Einschaltung des *ανω* (Gal. 4, 26. Kol. 3, 1) und *κατω* (Mark. 14, 66) und des *σημεια* (Luk. 21, 11) im Parallelismus zu *τερατα*. Aus der Mitaufnahme von Joel 3, 3 f. folgt, dass Petrus im unmittelbaren Zusammenhange mit der Geistesausgiessung den Eintritt des Endgerichts erwartet. Bem. das artikellose *ημερ. κυρ.* **v. 20** troz der artikulirten Adj., das ganz als Nom. prop. behandelt ist. Zu *πριν η* vgl. I, 3, c, zu *και επιφ.* II, 2, f, zu *ος εαν* **v. 21** I, 3, c. — **v. 22** ff. beginnt der Nachweis, dass der *κυριος*, von dessen Anrufung die Errettung abhängt, Jesus sei. Das *ανδρ. ισρ.* fasst die Einheimischen und die Fremden v. 14 unter die theokratische Bezeichnung zusammen. Bem. die Wiederaufnahme des *ενωτισ.* v. 14 in dem vorausweisenden *ακουσ. τ. λογ. τ.* (vgl. Luk. 9, 44). Zu *ιησ. τ. ναζ.* vgl. Luk. 18, 37. — *ανδρα*) wie Luk. 24, 19: einen Mann, der von Seiten Gottes (*απο*, wie Luk. 17, 25) erwiesen (*αποδεδ.*, wie 2 Thess. 2, 4) für Euch (*εις*, wie Luk. 9, 13. 12, 19. 21) scil. als sein Gesandter. Zu *δυν. κ. τερ. κ. σημ.* vgl. Hebr. 2, 4. 2 Kor. 12, 12. — *οις*) attrahirt für *α*, wie 1, 1. Zu *εν μεσω υμ.* vgl. 1, 15, zu *καθως* 2, 4. Bem. das betonte *αυτοι*: wie ihr selbst wisset. — **v. 23.** *τουτον*) nachdrückliche Wiederaufnahme des vorangeschickten Objekts. Der Dat. instr. steht von dem, was die Auslieferung (*εκδοτον*, vgl. Bel et drac. 22) ermöglichte. Zu dem festgesetzten Rathschluss Gottes (*ωρισμ.*, wie Luk. 22, 22, *βουλη*, wie 7, 30) kam sein Vorherwissen (*προγνωσις*, wie 1 Petr. 1, 2) um die Art, wie ihn Judas in die Hände seiner Feinde überliefern werde (vgl. 1, 16). Sie haben seinen Tod herbeigeführt (*ανειλατε*, wie Luk. 22, 2. 23, 32), obwohl es Gesetzlose waren (*ανομοι*, wie 1 Kor. 9, 21), durch deren Vermittlung (*δια χειρος*, wie 2 Chron. 34, 14. 35, 6) er ans Kreuz angenagelt (*προσπηξαντες*,

προσπήξαντες ἀνείλατε, 24 ὃν ὁ θεὸς ἀνέστησεν λύσας τὰς ὠδῖνας τοῦ θανάτου, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι αὐτὸν ὑπ' αὐτοῦ. 25 Δαυεὶδ γὰρ λέγει εἰς αὐτόν· προορώμην τὸν κύριον ἐνώπιόν μου διαπαντός, ὅτι ἐκ δεξιῶν μου ἐστίν, ἵνα μὴ σαλευθῶ. 26 διὰ τοῦτο ηὐφράνθη μου ἡ καρδία καὶ ἠγαλλιάσατο ἡ γλῶσσά μου, ἔτι δὲ καὶ ἡ σάρξ μου κατασκηνώσει ἐπ' ἐλπίδι, 27 ὅτι οὐκ ἐνκαταλείψεις τὴν ψυχήν μου εἰς ᾅδην οὐδὲ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν. 28 ἐγνώρισάς μοι ὁδοὺς ζωῆς, πληρώσεις με εὐφροσύνης μετὰ τοῦ προσώπου σου. 29 ἄνδρες ἀδελφοί, ἐξὸν εἰπεῖν μετὰ παρρησίας πρὸς ὑμᾶς περὶ τοῦ πατριάρχου Δαυείδ, ὅτι καὶ ἐτελεύτησεν καὶ ἐτάφη, καὶ τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἔστιν ἐν ἡμῖν ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης. 30 προφήτης οὖν ὑπάρχων καὶ εἰδὼς ὅτι ὅρκῳ ὤμοσεν αὐτῷ ὁ θεὸς ἐκ καρποῦ τῆς ὀσφύος αὐτοῦ καθίσαι ἐπὶ τὸν θρόνον αὐτοῦ, 31 προϊδὼν ἐλάλησεν περὶ τῆς ἀναστάσεως τοῦ Χριστοῦ, ὅτι οὔτε ἐνκατελείφθη εἰς ᾅδην οὐδὲ ἡ σάρξ αὐτοῦ

---

nur hier). — **v. 24.** *ον*) Bem. die Fortführung der Rede durch das Relat. Zu *ανεστησεν* (er hat ihn aus dem Grabe aufstehen lassen) vgl. Joh. 6, 39 f. 44, zu *λυσας τ. ωδ.* Hiob 39, 2, zu *τ. ωδ. τ. θαν.* Ps. 18, 5. 116, 3. Nach der (falschen) Uebersetzung der LXX sind die nur als qualvolle mit den Geburtswehen verglichenen Schmerzen, welche der Tod bereitet, als den Getödteten bindend gedacht, bis sie durch die Auferstehung gelöst wurden. — *καθοτι*) wie Luk. 1, 7. 19, 9: demgemäss dass es nicht möglich war (*δυνατον*, wie Luk. 18, 27), nemlich nach dem im Folgenden aus der Weissagung erwiesenen göttlichen Rathschluss, dass er vom Tode festgehalten wurde (*κρατεισθαι*, wie Luk. 24, 16). — **v. 25.** *εις αυτον*) mit Bezug auf ihn, sofern in Ps. 16, 8—11 (wörtlich nach den LXX) der Messias redend gedacht ist. Zu *τ. κυρ.* vgl. II, 1, d, zu *επ. ελπ.* **v. 26** I, 3, e. — **v. 29.** *ανδ. αδελφοι*) wie 1, 16, aber hier von der Volksgenossenschaft. Zu *εξον* scil. *εστιν* vgl. 2 Kor. 12, 4, zu *μετα παρρησιας* Lev. 26, 13. 1 Makk. 4, 18. Hebr. 4, 16, zu *πατριαρχ.* 4 Makk. 7, 19. Hebr. 7, 4, zu *και — και* Luk. 5, 36. Das *εταφη* (Luk. 16, 22) beweist das *ετελευτησεν* (Luk. 7, 2). Davids Grab (*μνημα*, wie Luk. 23, 53, 24, 1) wurde in Jerusalem gezeigt, Nehem. 3, 16. Zu *αχρι* vgl. 1, 2, zu *ταυτης* 1, 5: bis auf den gegenwärtigen Tag. — **v. 30.** *ουν*) Da er also Ps. 16 nicht von sich selbst gesprochen haben kann, so hat er in seiner Eigenschaft als Prophet (*υπαρχων*, besonders häufig bei Luk., vgl. Evang. 23, 50) von dem ihm verheissenen Nachkommen geredet. — *ειδως*) wie Luk. 8, 53. Bem. die Anspielung auf Ps. 132, 11, wo auch ein *τινα* fehlt, nur mit Verstärkung des *ωμοσεν* durch *ορκω* (vgl. Luk. 1, 73 und zu dem Dat. 22, 15) und *καθισαι* (trans., wie 1 Kor. 6, 4. Eph. 1, 20) statt *θησομαι*. — **v. 31.** *προιδων*) wie Gal. 3, 8: vorausschauend redete er von der Auferstehung des Messias, was nach v. 27 nun als vollendete Thatsache

εἶδεν διαφθοράν. 32 *τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ἀνέστησεν ὁ θεός, οὗ πάντες ἡμεῖς ἐσμὲν μάρτυρες.* 33 *τῇ δεξιᾷ οὖν τοῦ θεοῦ ὑψωθεὶς τήν τε ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε.* 34 *οὐ γὰρ Δαυεὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς, λέγει δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου· κάθου ἐκ δεξιῶν μου,* 35 *ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου.* 36 *ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός, τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε.*

37 *Ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν, εἶπόν τε πρὸς*

(Bem. die Aor.) hingestellt wird. Zu *ουτε* — *ουδε* vgl. I, 3, c. — **v. 32.** *τουτον*) weist auf Alles zurück, was v. 23 f. von Jesu gesagt war, um nun noch hinzuzufügen, dass seine schon v. 24 erwähnte Auferweckung von allen Aposteln bezeugt werde (vgl. 1, 22). Das *ου* ist neutrisch zu nehmen. Da dieser Jesus somit erfahren hat, was David Ps. 16 von dem Messias gesagt hat (v. 25–31), so erhellt, dass v. 25 mit Recht gesagt ist, David habe mit Bezug auf ihn geredet. — **v. 33.** *ουν*) folgert aus seiner Auferstehung, die nicht als Wiederkehr ins irdische Leben sondern als (leibliche) Versetzung in die himmlische Herrlichkeit gedacht ist (vgl. Luk. 24, 26), dass er durch die Rechte Gottes (vgl. Exod. 15, 6. 12. Ps. 20, 7) zum Himmel erhöht ist (*υψωθεις*, wie Joh. 12, 32). Das innerlich verbindende *τε* zeigt, dass der Empfang der verheissenen Gabe der messianischen Zeit (*επαγγ.* meton. wie 1, 4; *τ. πν. τ. αγ.* gen. app.) behufs ihrer Austheilung mit der Erhöhung des Messias oder Sohnes Gottes nach Ps. 2, 7 (daher *παρα τ. πατρ.*) nothwendig verbunden gedacht ist. Das *εξεχεεν* weist auf v. 17 zurück und das *τουτο* auf das, was sie in der Begeisterung der Zungenredner sowohl sehen als hören (*και* — *και* wie v. 29), aber irrthümlich für Trunkenheit halten (v. 15 f.). — **v. 34 f.** begründet die in v. 33 liegende Voraussetzung, dass der zum Himmel Erhöhte, der die Gabe der messianischen Zeit mitgetheilt habe, der Messias sei, dadurch, dass David selbst (*αυτος* wie v. 22), der seinerseits nicht in den Himmel (Plur., wie Luk. 10, 20. 12, 33) aufgestiegen (*ανεβη.* wie Deut. 30, 12; hier Wiederaufnahme des *υψωθεις*), dem Messias das Sitzen zur Rechten Gottes in Aussicht gestellt habe. Zur Hinweisung auf Ps. 110, 1 vgl. Luk. 20, 42. — **v. 36.** *ασφαλως*) vgl. Sap. 18, 6 und zu *πας οικος ισρ.* (das als Nom. propr. behandelt) Ezech. 45, 6. Aus seiner Erhöhung zur gottgleichen Würdestellung, die durch die Geistesausgiessung verbürgt ist, sollen sie erkennen, dass Gott ihn zum (göttlichen) Herrn und Messias gemacht hat. Das *τ. τ. ιησ.* weist auf v. 32, das *ον υμεις εσταυρ.* (Luk. 24, 20) auf v. 23 zurück.

v. 37–47. Die Gemeindegründung. — *ακουσαντες δε*) wie

τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους· τί ποιήσωμεν, ἄνδρες ἀδελφοί; 38 *Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς· μετανοήσατε καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* 39 *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.* 40 *ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο, καὶ παρεκάλει αὐτοὺς λέγων· σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης.* 41 *οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ*

Luk. 20, 16. Das von herzerschütternden Affekten (hier: Reueschmerz), häufige *κατενυγησαν* steht mit d. Acc. d. näheren Bestimmung *τ. καρδ.*, wie Ps. 109, 16 c. dat. Das *ειπον τε* (vgl. v. 33) bezeichnet, was damit nothwendig verbunden war. Zu *λοιπους* vgl. Luk. 24, 9 f., zu *τι ποιησωμεν* (Conj. delib.) 3, 10. 12. 14. Das *ανδρ. αδ.* erwidert auf v. 29. — **v. 38.** Bem. das Fehlen des Verb. (II, 2, a). — *μετανοησατε*) wie Luk. 10, 13 und 9 mal im Evang. Der Imper. Aor. steht von dem Akte der Umwandlung ihrer Feindschaft zum Glauben an ihn. Die Taufe als symbolische Versiegelung der *μετανοια* soll vollzogen werden auf Grund (*επι*, vgl. I, 3, d) des Namens, der Jesum als Messias bezeichnet, d. h. unter Anerkennung seiner Messianität, *εις αφεσιν αμαρτ.* (Luk. 3, 3. 24, 47) und hat den Empfang der verheissenen (v. 33) Gabe der messianischen Zeit (v. 17) zur Folge. Zu *εκαστ. υμ.* vgl. Luk. 13, 15, zu *δωρεαν* Hebr. 6, 4 und bem. das Voranstehen von *αγιου*, wie 1, 8. — **v. 39.** *υμιν — εστιν*) abweichend von 1, 7, vgl. Luk. 8, 30. 9, 38. 12, 24. Ausdrücklich bezog sich die Joelweissagung (v. 17) auch auf die Kinder. Das echt lukan. *τοις εις μακραν* (vgl. Luk. 9, 61) bezeichnet die in die Ferne Gezogenen, also die Diasporajuden, was aber sachlich nicht passt, da die Zuhörer nach v. 5 hauptsächlich aus solchen bestanden. In der ursprünglichen Rede war wohl an Heiden gedacht (vgl. Jesaj. 57, 19. Sachrj. 6, 15. Eph. 2, 13. 17), wie auch aus der Anspielung an Joel 3, 5 (*ους κυρ. προσκεκλ.*) erhellt. Zu *οσους αν* vgl. Luk. 9, 5, zu *κυριος ο θεος ημ.* 1, 16. 68. — **v. 40.** *ετερ. λογ. πλειοσιν*) vgl. Luk. 3, 18. 22, 65. Dem mit der Aufforderung v. 39 f. eng verbundenen (*τε*, wie v. 33. 37) Zeugnissablegen (*διεμαρτ.*, wie Luk. 16, 28) von dem Segen solcher Busstaufe folgte andauerndes Ermahnen (bem. das Imperf. *παρεκαλει* u. vgl. Luk. 3, 18), dessen Inhalt mit *λεγων* zusammengefasst wird, wie 1, 6. — *σωθητε*) im Sinne von v. 21. Luk. 13, 23, in prägnanter Verbindung mit *απο* (wie 1, 9): indem ihr Euch scheidet von der gegenwärtigen (*ταυτης*, wie v. 29) verkehrten Generation (*γεν. σκολ.* nach Deut. 32, 5). — **v. 41.** *οι μεν ουν*) wie 1, 6; bezeichnet die v. 37 Genannten, welche im Gegensatz zu dem ganzen Volke (v. 43) in Folge solcher Ermahnungen, indem sie sein Wort annahmen (*αποδεξ.*, wie 1 Makk. 9, 71), getauft wurden. — *προσετεθησαν*) vgl. Jud. 2. 10. 1 Makk. 2, 69; hier: zur Ge-

ἐκείνῃ ψυχαὶ ὡσεὶ τρισχίλιαι· 42 *ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.* 43 *ἐγίνετο δὲ πάσῃ ψυχῇ φόβος· πολλὰ δὲ τέρατα καὶ σημεῖα διὰ τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο.* 44 *πάντες δὲ οἱ πιστεύσαντες ἐπὶ τὸ αὐτὸ εἶχον ἅπαντα κοινά,* 45 *καὶ τὰ κτήματα καὶ τὰς ὑπάρξεις ἐπίπρασκον καὶ διεμέριζον αὐτὰ πᾶσιν, καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν.* 46 *καθ' ἡμέραν τε προσ-*

---

meinschaft der Gläubigen (1. 14 f.). Zu *ψυχαι* vgl. Gen. 46, 27. Exod. 1, 5. 1 Petri 3, 20, zu *εν τ. ημ. εκ.*, im Lauf jenes Tages, vgl. 1, 15, zu *ωσει* 1, 15. — **v. 42.** *ησαν δε προσκ.*) wie 1, 14. Das näherbestimmende *δε* fügt die Schilderung des ferneren Verhaltens der Getauften an. Zu *τ. διδαχ. τ. αποστ.* vgl. Luk. 4, 32, zu *κοινωνια* von der brüderlicheu Gemeinschaft, welche sich in der Mildthätigkeit äusserte, Hebr. 13, 16, zu *τ. κλασει τ. αρτου* Luk. 24, 35, zu d. Plur. *τ. προσευχαις* von den immer wiederkehrenden Gemeindegebeten (anders der Sing. 1, 14) 1 Tim. 2, 1. 1 Petr. 4, 7. — **v. 43.** *εγινετο — φοβος*), wie Luk. 1, 65. Act. 5, 5. 11, wo es aber mit *επι* c. Acc. steht, schildert den Eindruck der in v. 40 liegenden Drohung, sowie des ganzen Pfingstereignisses auf das gesammte Volk (*πασα ψυχη*, wie Röm. 13, 1) im Gegensatz zu den *ψυχαι* v. 41. Das *δε* setzt dem entgegen, wodurch trozdem die Gemeinde immer noch zunahm (v. 47). Die *τερ. κ. σημ.* (vgl. v. 19. 22) sind als Bewährung der *διδαχη* v. 42 gedacht. Zu dem unechten Zusatz *εν ιερ. φοβος τε ην μεγας επι παντας και* II, 2, b. d. e. — **v. 44.** *παντες δε οι πιστ.*) zeigt, wie von der anderen Seite auch das Verhalten der Gläubiggewordenen (v. 41, aber mit Einschluss der 120: 1, 15) dazu beitrug. Das *επι το αυτο* (v. 1. 1, 15) steht prägnant von ihrem Versammeltsein am selben Ort. Es wird zur Bewährung der *κοινωνια* v. 42 mitgetheilt, wie sie bei ihren Zusammenkünften (zu den gemeinsamen Mahlen) Alles (*απαντα*, bei Luk. besonders häufig, vgl. Evang. 5, 26. 9, 15, den Begriff verstärkend) gemein hatten. Gegensatz von 1 Kor. 11, 20 f.. Zu *κοινα* in diesem Sinne vgl. Tit. 1, 4. Jud. v. 3, zu dem unechten *ησαν — και* II, 2, a. — **v. 45.** *τα κτηματα*) wie Mark. 10, 22, hier, um jede Art von Besitz zu umfassen, mit *υπαρξεις* (Hebr. 10, 34) verbunden. Zu *επιπρασκον* vgl. Matth. 13, 46. Das *διεμεριζον* ist etwas anders gebraucht als v. 3, das *αυτα* geht auf den Erlös des Verkauften, wie Matth. 26, 9. Das *καθοτι* steht, abweichend von v. 24, im Sinne von Exod. 1, 17. Judith. 2, 13. Das *αν* beim Indik. bezeichnet nur die verschiedenen Fälle, wo jedesmal einer es bedurfte (*χρειαν ειχεν*, wie Luk. 9, 11). Weitere Ausführung der *κοινωνια*. Zur Sache vgl. zu 4, 37. 5, 4. — **v. 46.** *καθ ημεραν*) wie Luk. 11, 3. 19, 47. Das eng verbindende *τε* zeigt, dass der anhaltende Besuch des Tempels (*προσκαρτ.*, abweichend von v. 42, mit *εν*, wie Sus. 6, und zur Sache Luk. 24, 53) die Schilderung der *κοινωνια* abschliesst, also auf dem *ομοθυμαδον* (1, 14) der Nachdruck liegt. — *κλωντες τε*) verbindet eng mit der Schilderung der *κοιν.* die nähere Beschrei-

καρτεροῦντες ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἱερῷ· κλῶντές τε κατ' οἶκον ἄρτον, μετελάμβανον τροφῆς ἐν ἀγαλλιάσει καὶ ἀφελότητι καρδίας, 47 *αἰνοῦντες τὸν θεὸν καὶ ἔχοντες χάριν πρὸς ὅλον τὸν λαόν. ὁ δὲ κύριος προσετίθει τοὺς σωζομένους καθ' ἡμέραν ἐπὶ τὸ αὐτό.*

III, 1 *Πέτρος δὲ καὶ Ἰωάννης ἀνέβαινον εἰς τὸ ἱερὸν ἐπὶ τὴν ὥραν τῆς προσευχῆς τὴν ἐνάτην.* 2 *καί τις ἀνὴρ χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ ὑπάρχων ἐβαστάζετο, ὃν ἐτίθουν καθ' ἡμέραν πρὸς τὴν θύραν τοῦ ἱεροῦ τὴν λεγομένην ὡραίαν τοῦ αἰτεῖν ἐλεημοσύνην παρὰ τῶν εἰσπορευομένων εἰς τὸ ἱερόν·*

---

bung der *κλασις τ. αρτου* v. 42. Das *κατ οικον* (Röm. 16, 5. 1 Kor. 16, 19) bildet lediglich den Gegensatz zu *εν τ. ιερω* und geht auf das Versammlungshaus der Gemeinde (1, 13. 2, 2), wo man bei den gemeinsamen Mahlzeiten v. 44, die nun erst näher geschildert werden, das Herrenmahl feierte. Zu *μετελ. τροφης* vgl. 27, 33 f., zu *εν αγαλλ.* Luk. 1, 14. 44. Das *απ. λεγ. αφελοτης καρδ.* bezeichnet die Herzenseinfalt, die nichts Anderes sucht, als diese geheiligte Freude. — **v. 47.** *αινουντες τ. θεον*) wie Luk. 2, 13. 20. 19, 37. Der Inhalt der *προσευχαι* v. 42 war der Preis Gottes für die ihnen geschenkten Segnungen. Das Wohlgefallen (*χαρις*, wie Luk. 2, 52), das sie im Verkehr mit dem gesammten Volke (*ολον*, wie v. 2) hatten, steht im Gegensatz zu dem Wohlgefallen bei Gott, das die selbstverständliche Folge ihres Verhaltens war. Antizipation von 4, 33. — *ο κυριος*) von Christo nach v. 36, vgl. schon Luk. 7, 13. 10, 1 u. oft. Zu *τ. σωζομενους* vgl. 1 Kor. 1, 18. 2 Kor. 2, 15, zu *καθ ημεραν* v. 46. Das unentbehrliche *επι το αυτο* weist wieder auf die Zusammenkünfte v. 44 hin, weil sich in ihnen der spezifische Charakter der Brudergemeinschaft ausprägte, der sie hinzugefügt wurden (*προσετιθει*, wie v. 41).

3, 1—11. Die Lahmenheilung, hier offenbar als erstes Wunder erzählt (vgl. v. 10. 16), steht im Widerspruch mit v. 43 und schliesst 2, 43 —47 als erläuternden Zusatz zu v. 42 aus. — *δε*) leitet zu einem neuen Gegenstande der Erzählung über. Zu *ανεβ. εις τ. ιερον* vgl. Luk. 18, 10. Die Imperf. bis v. 3 schildern die Situation, in welche die eigentliche Erzählung mit v. 4 einsetzt. Zu *επι* c. Acc. vgl. Luk. 10, 35: gegen die neunte Stunde (3 Uhr), die zugleich Gebetsstunde war. — **v. 2.** Das voranstehende *τις* (vgl. Luk. 11, 27) ist für sich zu nehmen und spannt die Aufmerksamkeit auf das Hauptobjekt der Erzählung, einen Mann, der lahm von Mutterleibe war. Zu *χωλος* vgl. Luk. 14, 13. 21, zu *εκ. κοιλ. μητρ.* Matth. 19, 12. Luk. 1, 15, zu *υπαρχ.* 2, 30. Auch hier ist das Imperf. schildernd; denn dass er dort getragen wurde (*εβασταζετο*, wie Luk. 7, 14), war sowenig wie der Tempelgang der Apostel (vgl. 2, 46) ein vereinzelter Vorfall, da man (d. h. die Träger) ihn täglich (2, 46 f.) niedersetzte (Mark. 6, 56) an das Thor, das von aussen in die Tempelvorhöfe führte. Zu *λεγομ.* vgl. Luk. 22, 1. Das „schöne" Thor war wohl das Thor des Nikanor. Bem. den bei Luk.

3 ὃς ἰδὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην μέλλοντας εἰσιέναι εἰς το ιερὸν
ἠρώτα ἐλεημοσύνην λαβεῖν. 4 ἀτενίσας δὲ Πέτρος εἰς αὐτὸν
σὺν τῷ Ἰωάννῃ εἶπεν· βλέψον εἰς ἡμᾶς. 5 ὁ δὲ ἐπεῖχεν αὐτοῖς
προσδοκῶν τι παρ' αὐτῶν λαβεῖν. 6 εἶπεν δὲ Πέτρος· ἀργύριον
καὶ χρυσίον οὐχ ὑπάρχει μοι· ὃ δὲ ἔχω, τοῦτό σοι δίδωμι· ἐν
τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου περιπάτει. 7 καὶ
πιάσας αὐτὸν τῆς δεξιᾶς χειρὸς ἤγειρεν αὐτόν· παραχρῆμα δὲ
ἐστερεώθησαν αἱ βάσεις αὐτοῦ καὶ τὰ σφυδρά, 8 καὶ ἐξαλλό-
μενος ἔστη, καὶ περιεπάτει, καὶ εἰσῆλθεν σὺν αὐτοῖς εἰς τὸ

---

so häufigen Gen. des Inf., der den Absichtssatz vertritt, wie Evang. 2, 27. 5, 7. Zu *αιτειν* vgl. Luk. 1, 63. 11, 11 f., das nach Analogie von 11, 16. 12, 48 mit *παρα* verbunden, zu *ελεημοσ.* Luk. 11, 41. 12, 33, zu *εισπορ. εις* Luk. 22. 10. — **v. 3.** *ος*) wie 2, 24 die Darstellung fortleitend. Auch das *ηρωτα* (abweichend von 1, 6 im Sinne von: bitten, vgl. Luk. 4, 38) war nur das Gewöhnliche, da er Petrus und Joh. sah, wie sie im Begriff waren (*μελλοντ.*, wie Evang. 10, 1 und besonders häufig bei Luk.), in den Tempel hineinzugehen (*εισιεναι*, wie Hebr. 9, 6), also gerade zu denen gehörten, die er nach v. 2 anzubetteln pflegte. Bem. das abundante *λαβειν*, das v. 5 vorbereitet. — **v. 4.** *ατενισας εις*) wie 1, 10, hier im Vorblick auf das *βλεψον εις ημας* (Luk. 9. 62), das seine Aufmerksamkeit auf die Apostel lenken soll als auf die, welche ihm noch anders helfen können als die anderen Tempelbesucher. Zu dem vorantretenden Part. vgl. 1, 15. 2, 14. — **v. 5.** *ο δε*) wie 1, 6. 2, 41. Er aber war doch nur aufmerksam auf sie (*επειχεν* scil. *τ. νουν*, wie Luk. 14, 7) in der Erwartung (*προσδοκων*, wie Evang. 3, 15. 8, 40), irgend ein Almosen von ihnen zu empfangen (*λαβειν παρα*, wie 2, 33). — **v. 6.** *ειπεν δε*) im Gegensatz zu dieser Erwartung. Zu *αργ. και χρυσιον* vgl. 1 Petr. 1, 18, zu *υπαρχει μοι* 2 Petr. 1, 8. — *εν ονοματι*) wie Luk. 10, 17: auf Grund d. h. in Kraft des Namens Jesu Christi (2, 38), der hier, wie das *τ. ναζ.* (2, 22) zeigt, schon ganz Nom. prop. geworden, soll er wandeln (*περιπατ.*, wie Luk. 5, 23. 7, 22), sofern derselbe Jesum als den erhöhten Herrn (2, 36) bezeichnet, der ihn mit göttlicher Macht dazu befähigen kann. — **v. 7.** *πιασας*) nur hier vom Ergreifen bei der Hand. Zum Genit. vgl. Mark. 9, 27, wo auch das *ηγειρεν αυτον*: er richtete ihn (den Liegenden) auf. Zu dem im Evang. so häufig statt *ευθυς* stehenden *παραχρημα* vgl. 4, 39. — *εστερεωθησαν*) nur noch v. 16 im eigentlichen Sinne von der Festigung der durch die Lähmung kraftlos gewordenen Gehwerkzeuge (*βασεις*, wie Sap. 13, 18) und Knöchel (*σφυδρα*, nur hier). — **v. 8.** *εξαλλομενος*) wie Jesaj. 55, 12: vor Freude aufspringend, stand er da, der bisher nur liegen konnte (*εστη*, wie Luk. 6, 8), und wandelte, wie ihn Petrus geheissen (v. 6). Das *εισηλθεν* (1, 13. 21) *εις* variirt mit dem *εισπορ.* und *εισιεναι* v. 2. 3. Die Kraft zu dem *περιπατειν* ward immer aufs Neue erprobt an dem *αλλεσθαι*, das wohl auf Jesaj. 35, 6 anspielt. Zu *αιν. τ. θ.* hier u. v. 9 vgl. 2, 47. Zu diesem Behuf war er eben mit den Aposteln in

ἱερὸν περιπατῶν καὶ ἁλλόμενος καὶ αἰνῶν τὸν θεόν. 9 *καὶ εἶδεν πᾶς ὁ λαὸς αὐτὸν περιπατοῦντα καὶ αἰνοῦντα τὸν θεόν·* 10 *ἐπεγίνωσκον δὲ αὐτόν, ὅτι οὗτος ἦν ὁ πρὸς τὴν ἐλεημοσύνην καθήμενος ἐπὶ τῇ ὡραίᾳ πύλῃ τοῦ ἱεροῦ, καὶ ἐπλήσθησαν θάμβους καὶ ἐκστάσεως ἐπὶ τῷ συμβεβηκότι αὐτῷ.* 11 *κρατοῦντος δὲ αὐτοῦ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰωάννην συνέδραμεν πᾶς ὁ λαὸς πρὸς αὐτοὺς ἐπὶ τῇ στοᾷ τῇ καλουμένῃ Σολομῶντος ἔκθαμβοι.*

12 *Ἰδὼν δὲ ὁ Πέτρος ἀπεκρίνατο πρὸς τὸν λαόν· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, τί θαυμάζετε ἐπὶ τούτῳ, ἢ ἡμῖν τί ἀτενίζετε ὡς*

---

den Tempel gegangen. — **v. 9.** *πας ο λαος*) anders als 2, 47, aber stehend im Evang. (7, 29. 18, 43), da nur die anwesende Volksmenge gemeint ist. In Bezug auf das *αινουντα* erhält das *ειδεν* den allgemeineren Sinn der Wahrnehmung (vgl. Joh. 6, 22). — **v. 10.** *επεγινωσκον*) sehr häufig bei Luk., vgl. Evang. 24, 16. 31. Bem. den auf *λαος* bezüglichen Plur. Das *δε* führt, wie 2, 42, die nähere Erläuterung ein, weshalb das Sehen v. 9 einen solchen Eindruck machte. Zu der Attraktion, wonach das Subjekt des Objektssatzes Objekt im Hauptsatz wird, vgl. Luk. 4, 34. Doch wird hier das Subjekt nochmals aufgenommen, um mit Nachdruck zu betonen, dass dieser (*ουτος*, vgl. I, 1, f) es war, der behufs des Almosens, das er zu erbetteln pflegte (v. 2), an (*επι* c. dat., wie Joh. 5, 2) dem Tempelthore sass, und den man also als Gelähmten hinreichend kannte. Bem. das mit *θυρα* v. 2 wechselnde *πυλη* (Luk. 7, 12). — *επλησθησαν*) wie Luk. 4, 28. 6, 11, hier mit *θαμβους* (4, 36. 5, 9), das durch *και εκστασεως* (5, 26) gesteigert wird. Zu *επι* c. dat. Luk. 1, 14. 29, zu *τ. συμβεβ.* 24, 14. Diese Schilderung von dem Eindruck des Wunders zeigt klar, dass dasselbe als erstes seiner Art gedacht ist. — **v. 11.** *κρατουντος*) wie 2, 24, er liess sie (Bem. den auf v. 1. 3. 4 rückweisenden Art. bei beiden Namen) nicht los, indem er aus dankbarer Anhänglichkeit nicht von ihrer Seite wich, wodurch er die Aufmerksamkeit des Volkes (v. 9) auf sie lenkte, das nun zu ihnen zusammenlief (*συνεδραμεν*, wie Mark. 6, 33) an (*επι*, wie v. 10) der Halle Salomos (Joh. 10, 23). Das *καλουμενη* (Evang. 7, 11. 9, 10. 23, 33) ist häufiger bei Luk., wie das *λεγ.* v. 2. Der Plur. *εκθαμβοι* (nur hier) geht auf das collective *λαος* (vgl. Evang. 2, 13). Sie staunten jetzt die Apostel an als Urheber des Wunders. —

v. 12—26. Die zweite Petrusrede. — *ιδων δε*) vgl. v. 4, geht auf den Zusammenlauf und das Staunen des Volkes; daher das *αποκρ.* im weiteren Sinne, wie Luk. 13, 14. 14, 3. Zum Aor. med., in den Act. nur hier, vgl. Luk. 3, 16. 23, 9, zu der Verbindung mit *προς*, welche Luk. bei den verb. dic. liebt (1, 7. 2, 29. 37 f.), vgl. Luk. 4, 4, zu *ανδρ. ισρ.* 2, 22, zu *τι* 1, 11, zu *θαυμαζειν επι* Luk. 2, 33. 9, 43. Das *τουτω* geht deiktisch auf den Geheilten, wie das *αυτον* am Schlusse zeigt und das nachdrücklich

ἰδίᾳ δυνάμει ἢ εὐσεβείᾳ πεποιηκόσιν τοῦ περιπατεῖν αὐτόν;
13 *ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, ὁ θεὸς τῶν πατέρων*
ἡμῶν, ἐδόξασεν τὸν παῖδα αὐτοῦ Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς μὲν παρε-
δώκατε καὶ ἠρνήσασθε κατὰ πρόσωπον Πειλάτου, κρίναντος
ἐκείνου ἀπολύειν· 14 *ὑμεῖς δὲ τὸν ἅγιον καὶ δίκαιον ἠρνήσασθε,*
καὶ ἠτήσασθε ἄνδρα φονέα χαρισθῆναι ὑμῖν, 15 *τὸν δὲ ἀρχη-*
γὸν τῆς ζωῆς ἀπεκτείνατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, οὗ
ἡμεῖς μάρτυρές ἐσμεν. 16 *καὶ ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος*

---

gegenübertretende *ημιν*. Denn auch die Apostel blicken sie verwundert an (*ατενιζ*. c. dat., wie Luk. 4, 20. 22, 56), als ob sie (*ως*, wie Luk. 16, 1. 23, 14) durch eigene (1, 7) Kraft (1, 8) oder Frömmigkeit (*ευσεβ*., wie Jesaj. 11, 2. Prov. 1, 7, bei Luk. nur hier), deren Belohnung der göttliche Machtbeistand sein könnte (Joh. 9, 31), wirksam gewesen wären, damit er wandle (Gen. d. Inf., wie v. 2). — **v. 13.** *ο θεος αβρ. κτλ.*) wie Exod. 3, 6, doch ohne Wiederholung von *ο θεος* (II, 1, a). Was der Gott ihrer Väter (vgl. Luk. 1, 55. 72) an seinem Knechte (*παιδα* im Sinne von Jesaj. 42, 1, vgl. Luk. 1, 54. 69) gethan, indem er ihn (durch das in seinem Namen geschehene Heilwunder) verherrlichte (*εδοξασεν*, wie Joh. 8, 54. 11, 4), steht im schärfsten Kontrast zu dem, was sie ihrerseits an ihm gethan (*υμεις*). Das *μεν* zeigt, dass der Verf. die Erläuterung des *εδοξασεν* durch v. 15 f. als Gegensatz im Blick hat, und nur durch die weitere Ausführung ihres Thuns davon abgebracht wird, den Satz in dieser Form zu vollenden. Denn die Ueberlieferung in die Hände der Heiden war doch zunächst das Werk der Volkshäupter gewesen (Evang. 24, 7. 20), während sie sich speziell dadurch versündigt hatten, dass sie ihn Angesichts (*κατα προσωπ.*, wie Luk. 2, 31) des Pilatus, d. h. in der Verhandlung vor ihm, verleugneten (*ηρνησ.*, wie Luk. 22, 57), als jener sein Urtheil auf Loslassung sprach. Vgl. zur Sache Evang. 23, 22 f. — **v. 14.** *υμεις δε*) tritt nun in starken Gegensatz zu dem, was Pilatus that, und stört dadurch die ursprüngliche Satzanlage. Das *ηρνησ.* v. 13 wird nun dahin erläutert, dass sie den Heiligen (was er als *παις θεου* war) und Gottwohlgefälligen (*δικαιον*, wie Jesaj. 53, 11) nicht als solchen anerkannten (durch Erbittung seiner Freilassung), sondern sich erbaten (*ητησασθε*, wie Evang. 23, 25), dass ein Mörder (*φονευς*, wie 1 Ptr. 4, 15. Apoc. 21, 8, doch mit dem luk. *ανδρ.* davor) ihnen geschenkt werde (*χαρισθηναι*, wie Luk. 7, 21. 42 f.), als ob seine Freilassung eine Gunsterweisung für sie wäre. — **v. 15.** *τον — αρχηγον*) vgl. Mich. 1, 13. 1 Makk. 9, 61. Der Heerführer, welcher (indem er selbst zuerst zum Leben im Sinne von 2, 28 gelangte) Alle zum Leben führt, steht dem Mörder gegenüber, wie ihr *απεκτεινατε* (im Sinne des *ανειλατε* 2, 23) der Losbittung jenes. Daran wird nun relativisch angeknüpft (wie 2, 24. 3, 3) das gegensätzliche *ηγειρεν εκ νεκρ.* (Röm. 4, 24. 8, 11), bei dem das *ο θεος* betont voransteht. Zu *ου ημεις κτλ.* vgl. 2, 32. — **v. 16** reiht dem Nachweis, wie sie durch ihr bisheriges Verhalten gegen den Gottesknecht (v. 13

αὐτοῦ τοῦτον, ὃν θεωρεῖτε καὶ οἴδατε, ἐστερέωσεν τὸ ὄνομα
αὐτοῦ, καὶ ἡ πίστις ἡ δι᾽ αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτῷ τὴν ὁλοκληρίαν
ταύτην ἀπέναντι πάντων ὑμῶν. 17 *καὶ νῦν, ἀδελφοί, οἶδα*
ὅτι κατὰ ἄγνοιαν ἐπράξατε, ὥσπερ καὶ οἱ ἄρχοντες ὑμῶν· 18
ὁ δὲ θεὸς ἃ προκατήγγειλεν διὰ στόματος πάντων τῶν προφη-
τῶν, παθεῖν τὸν Χριστὸν αὐτοῦ, ἐπλήρωσεν οὕτως. 19 *μετα-*
νοήσατε οὖν καὶ ἐπιστρέψατε πρὸς τὸ ἐξαλειφθῆναι ὑμῶν τὰς

—15) verhindert sind, den wahren Grund des Heilwunders zu erkennen (v. 12), durch das Gott denselben verherrlicht hatte. Zu *επι* (II, 2, b) vgl. 2, 38: auf Grund des Vertrauens, das sie auf seinen Namen setzten (*πιστις* c. gen., wie Mark. 11, 22. Röm. 3, 22. Gal. 2, 16), wenn Petrus den Lahmen kraft desselben wandeln hiess (v. 6), hat sein Name d. h. die durch denselben bezeichnete Machtherrlichkeit des (durch die Auferweckung v. 15) erhöhten Messias das *στερεουν* v. 7 bewirkt, sofern auch der Erhöhte nur wirken kann, wie Jesus in seinen Erdentagen, wenn er Glauben findet (vgl. Evang. 5, 20. 7, 9). Das *ον θεωρειτε* (Luk. 21, 6. 23, 48) *κ. οιδατε* bezeichnet die Wahrnehmung der Heilung an dem ihnen wohlbekannten Manne (v. 9 f.). — *και*) und so ist es nicht ihre Kraft und Frömmigkeit (v. 12), sondern in gewissem Sinne ihr Gottvertrauen (*πιστις* schlechthin, wie Luk. 7, 50. 8. 48) gewesen, welches das Wunder bewirkt hat, aber auch dieses ist durch ihn gewirkt (*η δι αυτου*), sofern der Messias ihnen die Gewissheit gegeben, dass die in ihm erschienene Gottesgnade Hilfe bringen kann. Zu *ολοκληριαν* vgl. Jesaj. 1, 6, zu *απεν. πντ. υμ.* Ps. 36, 2. Matth. 27, 61. Auch diese ausführliche Erklärung setzt voraus, dass dies das erste derartige Wunder war (vgl. zu v. 9 f.). — **v. 17.** *και νυν*) vgl. Luk. 19, 42: bei dieser Sachlage, wo euer Verhalten durch die Thatsachen als sündhaftes erklärt ist. Das gewinnende *αδελφοι* (2, 29) leitet die Erklärung ein, dass sie unwissentlich (*κατ. αγν.*, vgl. Lev. 22, 14) gehandelt (*επραξατε*, objektslos wie Luk. 23, 41), also eine Verfehlungssünde begangen, die noch vergeben werden kann. Zu *ωσπερ* vgl. 2, 2, zu *οι αρχοντ.* Luk. 23, 13. 35. — **v. 18.** *ο δε θεος*) Gott aber kann auch nicht etwa um der dadurch herbeigeführten Folgen willen Euch seine Vergebung entziehen, da eure Sünde nur dazu gedient hat, seinen längst vorher verkündigten (*προκατηγγ.*, nur noch 7, 52, vgl. 1, 16: *προειπεν*) Heilsrath auszuführen (*επληρωσ.*, wie Luk. 4, 21. 24, 44). Bem. das hyperbolische *δια στομ.* (1, 16) *παντ. τ. προφ.* Das *α* gehört zu *παθειν* (vgl. Luk. 17, 25. 24, 26), das *ουτως* (Luk. 1, 25. 2, 48) weist auf die Art zurück, wie sie ihm das Leiden bereitet (v. 13—15). — **v. 19.** *μετανοησ.*) wie 2, 38. Die Ermahnung wird gefolgert aus der v. 17 f. gezeigten Vergebbarkeit ihrer Sünde, und näher bestimmt als Umkehr (Luk. 22, 32) von der bisherigen Feindschaft gegen Jesum zum Gehorsam gegen ihn. — *προς*) wie v. 10: behufs, nur mit dem bei Luk. so beliebten artik. Acc. c. Inf. Der Zusammenhang mit v. 18 legt es sehr nahe, dass das *παθειν* Christi diese Auslöschung

ἁμαρτίας, ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου 20 καὶ ἀποστείλῃ τὸν προκεχειρισμένον ὑμῖν Χριστόν, Ἰησοῦν, 21 ὃν δεῖ οὐρανὸν μὲν δέξασθαι ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων ὧν ἐλάλησεν ὁ θεὸς διὰ στόματος τῶν ἁγίων ἀπ' αἰῶνος αὐτοῦ προφητῶν. 22 Μωϋσῆς μὲν εἶπεν ὅτι προφήτην ὑμῖν ἀναστήσει κύριος ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ· αὐτοῦ ἀκούσεσθε κατὰ πάντα ὅσα ἂν λαλήσῃ πρὸς ὑμᾶς. 23 ἔσται δὲ πᾶσα ψυχὴ ἥτις ἐὰν μὴ ἀκούσῃ τοῦ προφήτου ἐκείνου ἐξολεθρευθήσεται ἐκ τοῦ λαοῦ. 24 καὶ πάντες δὲ οἱ προφῆται ἀπὸ Σαμουὴλ καὶ τῶν καθεξῆς ὅσοι ἐλά-

---

(*εξαλειφθ.*, wie Jesaj. 43, 25. Ps. 51, 11. Sir. 46, 20) der Sünden aus dem Schuldbuche Gottes ermöglicht. — *οπως*) vgl. Luk. 2, 35. Das durch die Sündentilgung beabsichtigte Kommen von Erquickungszeiten (*καιροι*, wie 1, 7, *αναψυξ.*, wie Exod. 8, 11), wie die messianische eine ist, wird durch das *αν* von ihrer Bekehrung abhängig gedacht. Das *απο προσωπ. κυρ.* (2 Thess. 1, 9) zeigt, dass dieselben als beschlossene bereits vor Gottes Augen dastehen und nur behufs ihrer Verwirklichung herabkommen, zu welcher nach **v. 20** der ihnen vorherbestimmte Messias (*προκεχειρ.*, wie Exod. 4, 13. 2 Makk. 3, 7) gesandt werden soll (*αποστ.*, wie Luk. 4, 18. 43), nemlich Jesus, der also erst bei dieser zweiten Sendung der Messias in vollem Sinne wird. — **v. 21.** *ον*) Es bedarf einer solchen, weil, nachdem der von ihnen getödtete Jesus durch die Auferweckung zum himmlischen Leben erhöht ist, ihn nach Gottes Rath (*δει* mit Inf. Aor., wie Luk. 24, 7. 44) der Himmel aufnehmen muss (*δεξασθαι*, wie Luk. 16, 4. 9). Das *μεν* involvirt den Gegensatz gegen die Erde, auf welcher er ja sein messianisches Werk ausrichten soll. — *αχρι*) wie 1, 2. Die *χρονοι αποκατ.* sind nicht die *καιρ. αναψ.* v. 19, sondern mit Anspielung auf den Originalsinn von Mal. 4, 5 (vgl. Mark. 9, 12, anders Act. 1, 6) Zeiten, in denen Alles (*παντ.* neutr.), was die Sünde des Volkes verkehrt hat, durch die Bekehrung (v. 19) wiederhergestellt sein wird. Daher geht *ων* (attrah. für *ους*) auf *χρονων*. Zu dem Acc. bei *ελαλ.* vgl. 2. 11, zu *δια στομ. κτλ.* Luk. 1, 70. Das *απ αιων.* steht, wie Gen. 6, 4, in relativem Sinn: von Altersher, von uran. — **v. 22 ff.** Moses zwar hat in seiner grossen Weissagung den in v. 19 indirekt verlangten Gehorsam gegen den Verheissenen direkt gefordert und dessen Verweigerung mit der Ausrottung aus dem Volke bedroht, aber auch alle Propheten (haben der Sache nach dasselbe gesagt) mit ausdrücklicher Beziehung auf die gegenwärtige Heilszeit. Mit *οτι* rec., wie 1, 5, wird Deut. 18, 15 eingeführt (im Wesentlichen nach LXX, nur mit geringer Umstellung und Weglassung des Gen. nach *θεος*, vgl. II, 1, d). Das *κατα παντα* ist aus 18, 16, das *οσα αν λαλησῃ* aus 18, 19, dessen Drohung **v. 23** nach Num. 15, 30 näher bestimmt wird. Zu *πασα ψυχ.* vgl. 2, 43, zu *ητις εαν* I, 3, c, zu *και — δε* **v. 24** Röm. 11, 23. Joh. 8, 16. Das abundante *κ. των καθεξης* (Luk. 1, 3. 8, 1) wird hinzugefügt, weil Samuel, der auch

λησαν καὶ κατήγγειλαν τὰς ἡμέρας ταύτας. 25 ὑμεῖς ἐστὲ οἱ υἱοὶ τῶν προφητῶν καὶ τῆς διαθήκης ἧς ὁ θεὸς διέθετο πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν, λέγων πρὸς Ἀβραάμ· καὶ ἐν τῷ σπέρματί σου ἐνευλογηθήσονται πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς. 26 ὑμῖν πρῶτον ἀναστήσας ὁ θεὸς τὸν παῖδα αὐτοῦ ἀπέστειλεν αὐτὸν εὐλογοῦντα ὑμᾶς ἐν τῷ ἀποστρέφειν ἕκαστον ἀπὸ τῶν πονηριῶν ὑμῶν.

IV, 1 Λαλούντων δὲ αὐτῶν πρὸς τὸν λαόν, ἐπέστησαν αὐτοῖς οἱ ἱερεῖς καὶ ὁ στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ Σαδδουκαῖοι, 2 διαπονούμενοι διὰ τὸ διδάσκειν αὐτοὺς τὸν λαὸν καὶ καταγ-

---

Hebr. 11, 32 die Reihe der Propheten eröffnet, noch nicht (in der Schrift) geredet und die gegenwärtigen Tage (*ημερ. ταυτ.*, wie 1, 5. 2, 29), in denen von jenem Gehorsam das Heil abhängt, verkündigt hatte (*καταγγ.*, wie Röm. 1, 8. 1 Kor. 2, 1). Zu *οσοι* vgl. Luk. 4, 40. 9, 5. — **v. 25.** *οι υιοι*) vgl. Matth. 8, 12. Die Angehörigen der Propheten, und die, welche Gott im Auge hatte bei dem Bunde, welchen er mit euren Vätern schloss (*τ. διαθ. κτλ.*, wie Exod. 24, 8, zur Wortstellung III, 1, a, zu *υμων* I, 1. f), als er zu Abraham sprach, was aus Gen. 22, 18 (am Schluss mit 12, 3 vermischt, vgl. I, 2, a) angeführt wird. Schon darum kann das *εν τ. σπερμ. σ.* nur collectiv (vgl. Luk. 1, 55) und *πατριαι τ. γης*, das an die Stelle des *φυλαι* Gen. 12, 3 tritt, nur (vgl. Ps. 22, 27. 1 Chron. 16, 28) von den Heidenvölkern genommen sein, was nicht ausschliesst, dass der Verf., der die Rede aufnahm, es nach Gal. 3, 16 von Christo und den Stämmen Isr.'s (Evang. 2, 4) deutete. Nur jenem Sinn entspricht auch das *υμιν πρωτον* **v. 26** (Luk. 12, 1. 17, 25). Das *αναστησ.* knüpft an v. 22, das *τ. παιδ. αυτ.* an v. 13 an in dem Sinn, den es dort hat, das *ευλογ.* an v. 25 (vgl. 1 Petr. 3, 9), und das *εν* bezeichnet, worin die Segnung besteht: indem er (euch) allzumal (*εκαστον*) abwendet (*αποστρ.* trans., wie Luk. 23, 14) von euren Bosheiten (Luk. 11, 39. Mark. 7, 22). Diesen Zweck der ersten Sendung Jesu (im Unterschied von v. 20), den er bei Lebzeiten wegen ihres Verhaltens v. 13—15 nicht erreicht hat, sollen sie jetzt durch Befolgung der Ermahnung v. 19 erfüllen helfen, weil sonst statt des verheissenen Segens (v. 25) der Fluch, den Moses (v. 23) und alle Propheten (v. 24) gedroht, über sie kommt.

4, 1—14. Die Vertheidigungsrede des Petrus. — *λαλουντων*) fällt auf, da Petrus allein bisher geredet hat und Joh. 3, 1. 3 f. 11 nur mitgenannt, aber ganz unbetheiligt geblieben ist. Zu *επεστησαν* vgl. Luk. 20, 1, zu *αυτοις* dabei 2, 9. 24, 4. Die *ιερεις* (I, 1, b) unter Anführung des *στρατηγος του ιερου* (vgl. Luk. 22, 4. 52 im Plur.) sind als die die Ordnung im Tempel aufrecht erhaltenden gedacht, und die Sadducäer als die *αρχιερεις* (vgl. 5, 17), die hier nur so bezeichnet werden, weil sie **v. 2** als die Leugner der Auferstehung (Mark. 12, 18) in Betracht kommen, welche verdriesslich waren (*διαπον.*, wie Koh. 10, 9. Aquil. Gen. 6, 6), weil sie (*δια*

γέλλειν ἐν τῷ Ἰησοῦ τὴν ἀνάστασιν τὴν ἐκ νεκρῶν, 3 καὶ ἐπέβαλον αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ ἔθεντο εἰς τήρησιν εἰς τὴν αὔριον· ἦν γὰρ ἑσπέρα ἤδη. 4 πολλοὶ δὲ τῶν ἀκουσάντων τὸν λόγον ἐπίστευσαν, καὶ ἐγενήθη ἀριθμὸς τῶν ἀνδρῶν ὡς χιλιάδες πέντε. 5 ἐγένετο δὲ ἐπὶ τὴν αὔριον συναχθῆναι αὐτῶν τοὺς ἄρχοντας καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς ἐν Ἱερουσαλήμ, 6 καὶ Ἄννας ὁ ἀρχιερεὺς καὶ Καϊάφας καὶ Ἰωάννης καὶ Ἀλέξανδρος καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ, 7 καὶ στήσαν-

---

mit artik. Acc. c. Inf., wie Luk. 19, 11) das Volk in entgegengesetztem Sinne lehrten (Luk. 20, 1). Dass die Verkündigung (*καταγγ.*, wie 3, 24) der Todtenauferstehung in der Person Jesu die Verhaftung der beiden Apostel **v. 3** veranlasste, ist geschichtlich undenkbar und nothwendig Ausmalung des Bearbeiters. Das *επεβαλ. τ. χειρας* steht Luk. 20, 19. 21, 12 mit *επι*, das *εθεντο* (Gen. 41, 10. 42, 17) wird mit *εις τηρησιν* (vgl. 5, 18) verbunden, weil sie nur auf den morgenden Tag hin (*τ. αυριον*, wie Luk. 10, 35) in Gewahrsam genommen werden, an dem die Sache untersucht werden soll. Für heute war es zu spät. Zu *εσπερα ηδη* vgl. Luk. 24, 29. — **v. 4.** *πολλοι δε*) c. Gen., wie Luk. 1, 16, bildet zwar einen Gegensatz zu dem feindseligen Auftreten der Priesterschaft, ist aber sehr unbequem durch v. 1—3 von dem Schluss der Rede (*λογος*, wie 2, 41) getrennt, von deren Hörern Viele gläubig wurden (Aor. v. *πιστ*, wie 2, 44). Das *εγενηθη*, ursprünglich dorisch, häufig in der *κοινη*, steht ausser in Citaten (1, 20) bei Luk. nur hier. Gedacht ist, wie 2, 41, die Gemeinschaft der Gläubigen, die eine Zahl von 5000 Männern wurde. Weiber scheinen nach 5, 14 erst später in grösserer Zahl sich angeschlossen zu haben. Zu *ως* (II, 2, a) vgl. Luk. 8, 42. — **v. 5.** *εγενετο δε*) mit folgendem Acc. c. Inf., wie Luk. 3, 21. 16, 22. Das *επι την αυριον* knüpft über v. 4 hinweg an v. 3 an und hebt hervor, wie auf den Tag hin, für welchen die Apostel aufgehoben waren, die Volksobersten (*αρχ.*, wie 3, 17) d. h. die Hohenpriester sich versammelten (*συναχθ.*, wie Luk. 22, 66). Das *επι* steht also nicht rein zeitlich, wie 3, 1; das *αυτων* geht auf das collectivische *λαος* v. 1. 2, wobei aber v. 4, in dem ein anderes Subj. eintritt, ganz unberücksichtigt bleibt. Die *πρεσβ.* (Luk. 22, 52) sind die Beisitzer, die *γραμμ.* (Luk. 22, 2. 66) die Rechtsgelehrten des Hohenraths. Das *εν ιερουσ.* (I, 3, d) unterscheidet sie von den Schriftgelehrten Galiläas, die in dem Evang. eine so grosse Rolle spielen. Die Nennung der drei Kategorien von Mitgliedern deutet eine Plenarversammlung an. — **v. 6.** *και*) wie 2, 14: und insbesondere. Das harte Anakoluth, mit dem die v. 5 zuerst genannten *αρχοντες* im Nom. (erg. *συνηχθησαν*) näher aufgezählt werden, weckt den Verdacht, dass hier die Darstellung einer älteren Erzählung ungeschickt mit v. 5 verbunden ist, wie v. 4 mit v. 1—3. Annas erscheint, wie Luk. 3, 2, als der eigentlich leitende Hohepriester, Kajaphas nur noch neben zwei anderen sonst unbekannten Mitgliedern des hohepriesterlichen Geschlechts. Zu *οσοι* vgl. 3, 24. — **v. 7.** *στησαντες*) vgl.

τες αὐτοὺς ἐν τῷ μέσῳ ἐπυνθάνοντο· ἐν ποίᾳ δυνάμει ἢ ἐν ποίῳ ὀνόματι ἐποιήσατε τοῦτο ὑμεῖς; 8 τότε Πέτρος πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄρχοντες τοῦ λαοῦ καὶ πρεσβύτεροι, 9 εἰ ἡμεῖς σήμερον ἀνακρινόμεθα ἐπὶ εὐεργεσίᾳ ἀνθρώπου ἀσθενοῦς, ἐν τίνι οὗτος σέσωσται, 10 γνωστὸν ἔστω πᾶσιν ὑμῖν καὶ παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ, ὅτι ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζωραίου, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε, ὃν ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, ἐν τούτῳ οὗτος παρέστηκεν ἐνώπιον ὑμῶν ὑγιής. 11 οὗτός ἐστιν ὁ λίθος ὁ ἐξουθενηθεὶς ὑφ' ὑμῶν

1, 23, in prägnanter Constr. mit *εν τ. μεσω* (Luk. 5, 19. 6, 8) verbunden. Zu *επυνθαν.* vgl. Luk. 15, 26. 18, 36. Die Frage nach dem *ποιος* (Luk. 20, 2. 8) geht darauf, ob sie in göttlicher oder teuflischer Macht (3, 12) das Wunder gethan, und welche Bedeutung sie Jesu mit dem Namen, kraft dessen sie den Lahmen wandeln hiessen (3, 6. 16), beilegen. Das deiktische *τουτο* setzt voraus, dass die Szene auf dem Tempelplatz, wo die Heilung geschah, und nicht in einer Synedriumssitzung (v. 5) spielt, und die Interpellation ignorirt völlig das v. 2 angegebene Motiv der Verhaftung. — **v. 8.** *τοτε*) wie 1, 12. Zu *πλησθεις πν. αγ.* vgl. Evang. 1, 41. 67. Da in der Anrede die *γραμμ.* nicht mitgenannt, wie v. 5, ist hier *πρεσβυτεροι* wohl als Ehrentitel der Volkshäupter gemeint, die zugleich durch ihr Alter ehrwürdig waren. — **v. 9.** *ει*) setzt den thatsächlich vorliegenden Fall, der aber dadurch von vorn herein als ein auffälliger markirt wird; daher auch das betonte *ημεις* im Gegensatz zu dem verächtlichen *υμεις* am Schlusse von v. 7 und die an sich einen Widerspruch involvirende Bezeichnung des gegenwärtigen (*σημερον*, wie Luk. 5, 26. 13, 32 f.) Untersuchungsobjekts *ανακριν.*, wie Luk. 23, 14) als einer Wohlthat (*ευεργ.*, wie Ps. 77, 11. Sap. 16, 11), die einem kranken Menschen erwiesen (Gen. obj.). Zu *ανθρ.* (Luk. 7, 34. 14, 2. 16, 19. 19, 12. 24, 7) *ασθενους* vgl. Luk. 10, 9, zu *σεσωσται* (I, 2, g) von der Errettung aus Krankheitsnoth Luk. 8, 36. 48. Das neutrische *εν τινι* fasst die beiden Fragepunkte des v. 7 zusammen. Das deiktische *ουτος* zeigt, das der Geheilte als gegenwärtig gedacht, obwohl von seiner Citation nichts gesagt ist (vgl. das *τουτο* v. 7). — **v. 10.** *γνωστον εστω*) wie 2, 14. Auch hier ist ausser den v. 8 Angeredeten die ganze Volksmenge (3, 9. 11) gegenwärtig gedacht (vgl. zu v. 7), in der Petr. behufs seiner feierlichen Erklärung das ganze Israel (2, 36, vgl. Luk. 2, 10) repräsentirt sieht. Zu *εν τ. ονομ. — ναζωρ.* vgl. 3, 6. Dem *ον υμ. εσταυρ.* (2, 36) tritt mit einem nachdrücklichen Asyndeton, wie 3, 15, das *ον — νεκρων* gegenüber. Zu *εν τουτω* erg. *ονοματι*, zu *παρεστηκεν ενωπ.* vgl. Luk. 1, 19, zu dem nachdrücklichen *υγιης* am Schlusse Mark. 5, 34. Matth. 15, 31. — **v. 11.** *ουτος*) auf das entferntere Subj. bezogen, das aber dem Redner als Hauptsubj. vorschwebt. Das *εξουθενηθεις* (Luk. 18, 9. 23, 11) ist stärker als der Ausdruck in Ps. 118, 22 (Bem. auch das *οικοδομων*, 2 Reg. 12, 11. 22, 6 statt *-μουντες* Luk. 20, 17), worauf der Redner an-

τῶν οἰκοδόμων, ὁ γενόμενος εἰς κεφαλὴν γωνίας. 12 καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ οὐδενὶ ἡ σωτηρία· οὐδὲ γὰρ ὄνομά ἐστιν ἕτερον ὑπὸ τὸν οὐρανὸν τὸ δεδομένον ἐν ἀνθρώποις ἐν ᾧ δεῖ σωθῆναι ὑμᾶς. 13 θεωροῦντες δὲ τὴν τοῦ Πέτρου παρρησίαν καὶ Ἰωάννου, καὶ καταλαβόμενοι ὅτι ἄνθρωποι ἀγράμματοί εἰσιν καὶ ἰδιῶται, ἐθαύμαζον, ἐπεγίνωσκόν τε αὐτοὺς ὅτι σὺν τῷ Ἰησοῦ ἦσαν, 14 τόν τε ἄνθρωπον βλέποντες σὺν αὐτοῖς ἑστῶτα τὸν τεθεραπευμένον, οὐδὲν εἶχον ἀντειπεῖν.

---

spielt, um Jesum als den in der Schrift verheissenen Messias zu bezeichnen. — **v. 12.** ουκ εστιν εν — ουδ.). Bem. die doppelte Negation, wie Luk. 4, 2. 8. 43. 23, 53. Die Errettung vom göttlichen Gericht (η σωτηρια, obwohl an das σεσωσται v. 9 anspielend, doch im Sinne von 2, 21, vgl. Luk. 19, 9) ist in keinem Anderen begründet als in Jesu, weil sein Name nach v. 10 ihn als Heilsmittler bezeichnet. — ουδε γαρ) wie Luk. 6, 3. 23, 15. 40: denn auch nicht. Die Begründung setzt voraus, dass ein Name, auf Grund dessen, d. h. durch dessen Anrufung (2, 21), man errettet werden kann, den Menschen gegeben sein muss. Das durch die gesperrte Stellung betonte ετερον (2, 4. 13) weist darauf hin, dass nur die Bezeichnung Jesu als Eckstein der Theokratie v. 10 ein solcher sein kann. Der Ausdruck ist insofern ungenau, als durch das dem Praed. hinzugefügte υπο τ. ουρ. (2, 5) und das εν ανθρ. (Luk. 1, 25. 2, 14) nach δεδομενον der Ausspruch den Charakter eines allgemeinen Satzes empfängt, der unter den Menschen, soweit sie unter dem Himmel wohnen, gelten soll, und derselbe dann doch durch das υμας (I, 1, f) absichtsvoll auf die Hörer applicirt wird, die auf Grund desselben errettet werden müssen. — **v. 13.** θεωρουντες) wie 3, 16, hier von der geistigen Wahrnehmung ihrer παρρησια (2, 29). Auch hier schleppt das και ιωανν. ganz unmotivirt nach, da Joh. sich gar nicht geäussert hat. Das καταλαβ. (Eph. 3, 18) steht vom Inbetrachtnehmen der damit scheinbar kontrastirenden Thatsache, dass sie ungelehrte Leute (αγραμμ., nur hier, mit ανθρ. wie v. 9) und Laien (ιδιωται, vgl. 2 Kor. 11, 6) seien, daher ihre Verwunderung, weil nach ihrer Ansicht nur zünftige Gelehrsamkeit Freimüthigkeit zum öffentlichen Reden geben könnte. Das durch τε (2 33. 37. 46) damit eng verbundene επεγιν. αυτους (3, 10) beruht auf der Reflexion, dass nur die Jüngerschaft Jesu (συν τ. ιησ. ησ. im Sinne von Luk. 8, 38. 22, 56) ihnen diesen Freimuth geben konnte. Dass sie dies jetzt erst erkennen, ist freilich nur möglich, wenn die Interpellation v. 7 unmittelbar auf dem Tempelplatz stattfand. — **v. 14.** τε) fügt ebenso, als damit gegeben, hinzu, dass sie Angesichts des Geheilten (τεθεραπ., wie Luk. 8, 2) ihnen nicht widersprechen konnten (εχειν c. Inf., wie Luk. 7, 42. 12, 4. 14, 14, αντειπειν, wie 21, 15), da jene eben als ehemalige Jünger Jesu am besten wissen mussten, in welcher Beziehung die unbestreitbare Heilung zu dem Namen Jesu stand. Auch das βλεπ. (1, 9. 2, 33)

15 *Κελεύσαντες δὲ αὐτοὺς ἔξω τοῦ συνεδρίου ἀπελθεῖν,*
συνέβαλλον πρὸς ἀλλήλους 16 *λέγοντες· τί ποιήσωμεν τοῖς*
ἀνθρώποις τούτοις; ὅτι μὲν γὰρ γνωστὸν σημεῖον γέγονεν δι'
αὐτῶν, πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν Ἰερουσαλὴμ φανερόν, καὶ οὐ
δυνάμεθα ἀρνεῖσθαι· 17 *ἀλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖον διανεμηθῇ εἰς*
τὸν λαόν, ἀπειλῇ ἀπειλησώμεθα αὐτοῖς μηκέτι λαλεῖν ἐπὶ τῷ
ὀνόματι τούτῳ μηδενὶ ἀνθρώπων. 18 *καὶ καλέσαντες αὐτοὺς*
παρήγγειλαν καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν ἐπὶ τῷ
ὀνόματι Ἰησοῦ. 19 *ὁ δὲ Πέτρος καὶ Ἰωάννης ἀποκριθέντες*
εἶπον πρὸς αὐτούς· εἰ δίκαιόν ἐστιν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὑμῶν
ἀκούειν μᾶλλον ἢ τοῦ θεοῦ, κρίνατε· 20 *οὐ δυνάμεθα γὰρ*

συν αυτοις εστωτα (Luk. 1, 11. 5, 1 f. 18, 13) setzt voraus, dass die Scene auf dem Tempelplatz spielt (v. 9).

v. 15—31. Das Predigtverbot. — *κελευσαντες*) nur Luk. 8, 40, häufig in den Act. und stets vom Befehl an Untergebene. Das *εξω του* (Luk. 4, 29) *συνεδριου* (22, 66) versetzt den Leser wieder in die Versammlung des Hohenrathes v. 5. — *συνεβαλλον*) scil. *λογους*, nur hier im Sinne von: sie conferirten mit einander (*προς αλληλους*, Luk. 2, 15 und noch 7 mal im Evang.). — **v. 16.** *τι ποιησ.*) wie 2, 37, aber mit d. Dat., wie Luk. 6, 11. Ihre Unentschlossenheit wird dadurch begründet, dass es allen Bewohnern Jerus. (1, 19) offenbar sei (*φανερον* im Gegensatz zu *κρυπτον*, wie Luk. 8, 17), wie ein notorisches (1, 19) Zeichen durch sie geschehen (2, 43) und also unmöglich es zu leugnen (*αρν.*, wie Luk. 8, 45), was immerhin am nächsten lag. — **v. 17.** *αλλ*) correspondirt dem *μεν* v. 16, weil nicht die Begründung fortgesetzt, sondern gleich genannt wird, was unter diesen Umständen allein zu thun bleibt. Zu *ινα μη* vgl. Luk. 8, 12. 31. 9, 45, zu *επι πλειον* Sap. 8, 12. 2 Tim. 2, 16. Was sich nicht verbreiten soll (*διανεμηθη*, nur hier) ins Volk, ist nicht das Wunder, das ja schon stadtbekannt war (v. 16), sondern was sie mit Drohungen (*απειλησ.* c. dat., wie Gen. 27, 42, verstärkt nach Analogie von Luk. 22, 15, vgl. II, 1, a) zu reden verbieten. Zu *μηκετι* vgl. Mark. 9, 25, zur doppelten Negation v. 12. Das Reden auf Grund dieses Namens (vgl. Luk. 24, 47) umfasst Alles, was sie von dem im Namen Jesu gegebenen Heil aussagen; das deiktische *τουτω* weist auf v. 10. 12 zurück. Zum Dativ nach *λαλειν*, im Unterschiede von *προς* c. Acc. (3, 22), vgl. Evang. 1, 22. 45. — **v. 18.** *καλεσαντες*) sie rufen lassend, wie Evang. 19, 13. Zu *παρηγγ.* vgl. 1, 4, zu *καθολου* Am. 3, 3 f. Sie sollen sich überhaupt nicht hören lassen (*φθεγγ.*, wie 2 Petr. 2, 16. 18), auch nicht lehren (v. 2) auf Grund des Namens Jesu (v. 17). Vgl. II, 1, b. — **v. 19.** *αποκριθ. ειπον*) gegen 40 mal im Evang. Mit Nachdruck steht das *ει δικαιον* (Evang. 12, 57) *κτλ.* vor *κρινατε* (Luk. 7, 43), wie 12, 57. Zu *ενωπιον τ. θεου* (in seinem Urtheil) vgl. Luk. 1, 6. 15. 16, 15, zu *ακουειν* c. gen. vom Hören auf sie 3, 22, zu *μαλλον* im Sinne von potius Röm. 14, 13. 1 Kor. 7, 21. — **v. 20** begründet, warum sie in dem ihnen

ἡμεῖς ἃ εἴδαμεν καὶ ἠκούσαμεν μὴ λαλεῖν. 21 οἱ δὲ προσαπειλησάμενοι ἀπέλυσαν αὐτούς, μηδὲν εὑρίσκοντες τὸ πῶς κολάσωνται αὐτοὺς διὰ τὸν λαόν, ὅτι πάντες ἐδόξαζον τὸν θεὸν ἐπὶ τῷ γεγονότι· 22 ἐτῶν γὰρ ἦν πλειόνων τεσσεράκοντα ὁ ἄνθρωπος ἐφ᾽ ὃν γεγόνει τὸ σημεῖον τοῦτο τῆς ἰάσεως. 23 ἀπολυθέντες δὲ ἦλθον πρὸς τοὺς ἰδίους καὶ ἀπήγγειλαν ὅσα πρὸς αὐτοὺς οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι εἶπαν. 24 οἱ δὲ ἀκούσαντες ὁμοθυμαδὸν ἦραν φωνὴν πρὸς τὸν θεὸν καὶ εἶπαν· δέσποτα, σὺ ὁ ποιήσας τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 25 ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ

---

verbotenen Reden ein göttliches Gebot sehen, dadurch, dass es ihnen (wegen ihres Zeugenberufs) unmöglich sei (*ου δυναμ.*, wie Luk. 6, 42. 16, 2. 13), nicht zu reden von dem, wovon sie Augen- und Ohrenzeugen gewesen sind. — **v. 21.** *οι δε*) wie 1, 6. 2, 41. Das *προσαπειλησ.* (Sir. 13, 3. ed. Compl.) bezeichnet, dass sie dem Verbot v. 18 noch die nach v. 17 beschlossene Drohung hinzufügten. Zu *απελυσαν* vgl. 3, 13, zu *μηδεν ευρισκ.* Luk. 23, 4. 14. 22, zu dem Art. vor einem ganzen Satz Luk. 1, 62: in Betreff der Art, wie sie sie strafen sollten (*κολασ.*, wie 3 Makk. 7, 3. 2 Petr. 2, 9). Zu *δια τ. λαον* vgl. Luk. 5, 19. 8, 19, zu *δοξαζοντες τ. θεον επι* Luk. 2, 20 und noch 7 mal im Evang., zu *τω γεγονοτι* 8, 56. Diese neue Motivirung davon, dass sie es bei dem Predigtverbot bewenden liessen, schliesst die bereits v. 16 gegebene aus und ist nur begreiflich gemacht durch den aus 5, 29 antizipirten Protest der Apostel dagegen. Der Vers knüpft einfach an v. 14 an und schliesst v. 15—20 als Ausmalung aus, die keineswegs das Strafwürdige in dem Verhalten der Apostel erklärt, das nur in der Kritik der Hierarchen (3, 15. 17. 4, 10 f.) gelegen haben kann. — **v. 22.** *ετων γαρ ην*) wie Luk. 2, 37. 3, 23. 8, 42. Zu *πλειονων* ohne *η* vgl. Matth. 26, 53, zu *γινεσθαι επι* Luk. 3, 2. Bem. das Fehlen des Augm. beim Plusquamp., wie gewöhnlich im N. T. Das *σημειον* (v. 16) ist durch den gen. epexeg. *ιασεως* (Luk. 13. 32) näher bestimmt. Je älter der Mann war, desto mehr musste die Heilung Anlass zum Preise Gottes geben. Diese Bemerkung hat nur einen Sinn, wenn die ganze Verhandlung auf dem Tempelplatz stattfand und sie so die Darstellung derselben abschloss. — **v. 23.** *απολυθεντες*) knüpft an das *απελυσαν* v. 21 an Das *προς τους ιδιους* (vgl. *τα ιδια* Luk. 18, 28) geht auf den Kreis der Apostel, zu denen sie gehörten (1, 13). Zu *απηγγ.* vgl. Luk. 9, 36. 18, 37. 24, 9, zu *οσα* Luk. 4, 33. 8, 39, zu *αρχ. κ. πρεσβ.* v. 5. Rückweis auf v. 18. — **v. 24.** *οι δε*) wie v. 21, geht auf die *ιδιοι* v. 23. Zu dem objektlosen *ακουσαντες* vgl. 2, 37, zu *ομοθυμαδον* 1, 14. 2, 46, zu *ηραν φωνην* Luk. 17, 13, während 2, 14 das Comp. stand. Das gemeinsame Gebet ist wohl, wie 1, 24, von Petr. gesprochen gedacht. Zu *δεσποτα* vgl. Luk. 2, 29. Das *ο ποιησας κτλ.* (Nehem. 9, 6) steht ohne *ει*, wodurch die Hinweisung auf die in der Schöpfung bewiesene Allmacht eine viel zu selbstständige Bedeutung gewönne. — **v. 25 f.** *του πατρος*

*στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών· ἱνατί ἐφρύαξαν ἔθνη καὶ
λαοὶ ἐμελέτησαν κενά; 26 παρέστησαν οἱ βασιλεῖς τῆς γῆς καὶ
οἱ ἄρχοντες συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτὸ κατὰ τοῦ κυρίου καὶ κατὰ
τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ. 27 συνήχθησαν γὰρ ἐπ' ἀληθείας ἐν τῇ
πόλει ταύτῃ ἐπὶ τὸν ἅγιον παῖδά σου Ἰησοῦν, ὃν ἔχρισας, Ἡρώ-
δης τε καὶ Πόντιος Πειλᾶτος σὺν ἔθνεσιν καὶ λαοῖς Ἰσραήλ,
28 ποιῆσαι ὅσα ἡ χείρ σου καὶ ἡ βουλὴ προώρισεν γενέσθαι.
29 καὶ τὰ νῦν, κύριε, ἔπιδε ἐπὶ τὰς ἀπειλὰς αὐτῶν, καὶ δὸς
τοῖς δούλοις σου μετὰ παρρησίας πάσης λαλεῖν τὸν λόγον σου
30 ἐν τῷ τὴν χεῖρα ἐκτείνειν σε εἰς ἴασιν καὶ σημεῖα καὶ τέ-*

ημων) vgl. *του πατριαρχ.* 2, 29, steht mit Nachdruck voran, um die Beziehung des durch seinen Mund (*δια στομ.*, wie 1, 16) gesprochenen Gotteswortes auf die Betenden sicherzustellen. Zu dem unechten *πνευμ. αγ.* vgl. II, 1, a, zu *δαυ. παιδ. σου* Luk. 1, 69. Es folgt Ps. 2, 1 f. wörtlich nach den LXX. — **v. 27** begründet, warum die Gebetsanrede auf diesen Ausspruch verwies, dadurch, dass derselbe sich in Wahrheit (*επ αληθ.*, wie Luk. 4, 25. 20, 21. 22, 59; doch vgl. Jesaj. 37, 18) eben jetzt erfüllt hat. Das an die Psalmstelle anknüpfende *συνηχθησαν* steht mit *επι* im feindlichen Sinne, wie Matth. 10, 21. 2 Kor. 10, 2. Zu *τ. αγιον παιδα σ. ιησ.* vgl. 3, 13. 14. Das auf die Taufe Jesu anspielende *ον εχρισας* (Ps. 45, 8. Jesaj. 61, 1) deutet an, dass er der in der Psalmstelle genannte *χριστος* ist. Herodes (Luk. 23, 11) repräsentirt die *βασιλεις*, Pilatus die *αρχοντες* (v. 26), die römischen Soldaten (2, 23) die *εθνη*, und die zwölf Stämme sind wegen der Beziehung auf die *λαοι* v. 25 als *λαοι ισρ.* bezeichnet. — **v. 28.** *του ποιησαι*). Gen. des Inf., wie 3, 2, bezeichnet als Absicht ihrer Zusammenrottung, Jesum zu tödten, womit sie aber nur Alles ausführten, was (*οσα*, wie v. 23) Gottes Hand und Rath vorherbestimmte (*προωρισεν*, wie Röm. 8, 29 f., 1 Kor. 2, 7). Das Zeugma fordert, bei *η χειρ* (Luk. 1, 66) nicht an die ausführende, sondern an die verfügende Macht zu denken, die durch seinen Rathschluss (*βουλη*, wie 2, 23) gelenkt wird. Zu dem unechten zweiten *σου* vgl. II, 1, d. — **v. 29.** *τα νυν*) vgl. 2 Makk. 15, 8, noch 4 mal in den Act. Zu *κυρ.* vgl. 1, 24. Das *επιδε* (Luk. 1, 25 absolut) steht hier von der göttlichen Fürsorge, welche die Drohungen der Hierarchen (v. 17) zu nichte machen soll. Das *αυτων* geht also auf die *αρχοντες* der Psalmstelle und schliesst damit die ohnehin gezwungene Deutung derselben in v. 27 b als Zusatz des Bearbeiters aus. Zu *δος* c. inf. vgl. 2, 4, zu *τ. δουλ. σ.* Luk. 2, 29, zu *πασης* nach *μετα παρρησ.* (2, 29) Phil. 1, 20. Als Knechte Gottes reden die Apostel, wie Jesus selbst (Luk. 5, 1. 8, 1. 21), das Wort Gottes. — **v. 30.** *εν τω*) auf Grund dessen, dass du die Hand (v. 28. Zu dem unechten *σου* vgl. II, 1, d) ausstreckst (*εκτεινειν*, wie Evang. 5, 13. 6, 10) zur Heilung (v. 22). Das *και σημ. κ. τερ. γεν.* (2, 43) schliesst sich sehr unbequem an *εν τω — εκτεινειν σε* an, und ist wohl sicher Zusatz des

ρατα γίνεσθαι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ἁγίου παιδός σου Ἰησοῦ.
31 *καὶ δεηθέντων αὐτῶν ἐσαλεύθη ὁ τόπος ἐν ᾧ ἦσαν συνηγμένοι, καὶ ἐπλήσθησαν ἅπαντες τοῦ ἁγίου πνεύματος, καὶ ἐλάλουν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ μετὰ παρρησίας.*

32 *Τοῦ δὲ πλήθους τῶν πιστευσάντων ἦν καρδία καὶ ψυχὴ μία, καὶ οὐδὲ εἷς τι τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ ἔλεγεν ἴδιον εἶναι, ἀλλ' ἦν αὐτοῖς πάντα κοινά.* 33 *καὶ δυνάμει μεγάλῃ ἀπεδίδουν τὸ μαρτύριον οἱ ἀπόστολοι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ τῆς*

Bearbeiters, da das *δια τ. ονομ.* (vgl. 3, 6. 4, 10) *τ. αγ. παιδ. σ. ιησ.* (v. 27) offenbar auf die Lahmenheilung hinweist, von der in der Quelle bisher allein die Rede war. — **v. 31.** *δεηθεντων*) wie Evang. 21, 36. 22, 32, besonders häufig bei Luk. Das wunderbare Erbeben (*εσαλευθη*, wie Luk. 6, 48) der Stätte, an der sie versammelt waren (wobei wohl an das *υπερωον* 1, 13. 2, 2 gedacht ist), gilt als Omen der Gebetserhörung. Das *απαντες* (2, 44) steht nachdrücklich im Gegensatz zu Petr., der schon v. 8 mit heiligem Geiste (bem. das Voranstehen des Adj., wie 1, 8. 2, 38) erfüllt war. In dem *ελαλ. κτλ.* erfüllt sich die Bitte v. 29.

4, 32—5, 16. Ananias und Sapphira. Die Verse 32—37 bilden im Sinne des Verf. die Einleitung der Erzählung, wie 5, 12—16 den Schluss. — *τ. δε πληθους*) vgl. 2, 6, hier im Gegensatz zu den Aposteln die Gemeinschaft der Gläubiggewordenen (2, 44), an der von anderer Seite her der Segen Gottes sichtbar wird. Die Einheit des Herzens (als Sitz der Liebe) wird noch dadurch gesteigert, dass auch die *ψυχη* (sonst gerade Bezeichnung der Individualität, vgl. 2, 41) nur eine war. Vgl. 1 Chron. 12, 38, wo *μια ψυχ.* das לֵב אֶחָד wiedergiebt. — *ουδε εις*) wie Röm. 3, 10. Auch nicht einer sagte von irgend einem seiner Besitzthümer (*τ. υπαρχ. αυτ.*, wie Evang. 8, 3. 12, 15), dass es sein eigen sei (*ιδιον*, wie 1, 7). Das *ην αυτοις παντα κοινα* steht in viel umfassenderer Bedeutung, als 2, 44, von voller Gütergemeinschaft. — **v. 33.** *δυναμει*) bezeichnet die von ihrem Zeugniss (*μαρτυρ.*, wie 1 Kor. 1, 6. 2 Thess. 1, 10) ausgehende Machtwirkung (1 Kor. 2, 4 f.), das sie pflichtmässig, d. h. ihrem Auftrage gemäss abgaben (*απεδιδ.*, wie Luk. 12, 59. 20, 25). Daher werden sie ausdrücklich als die Apostel des (erhöhten) Herrn Jesus (1, 21) bezeichnet, der sie, wie das durch seine gesperrte Stellung betonte *τ. αναστ.* sagt, mit dem Zeugniss von seiner Auferstehung betraut hatte (1, 22. 2, 32. 3, 15). Zur Lesart vgl. II, 1, a. III, 1, b. Das eng verbindende *τε* hebt hervor, wie die Folge dieser *δυναμ. μεγ.* ein grosses Wohlgefallen (2, 47) des Volkes war, das auf sie alle gerichtet (*ην επι* c. Acc., wie Luk. 2, 40). Dies kann nur die ursprüngliche Darstellung von der Erhörung des Gebets v. 30 sein, wodurch v. 31 f. als Ausmalung des Bearbeiters ausgeschlossen werden, der erst nachträglich diesen Vers, der seine eigene Darstellung störend durchbricht, eingeschaltet hat und nun, das *παντας* von den *πιστευσαντες* v. 32 nehmend, die weitere

ἀναστάσεως, χάρις τε μεγάλη ἦν ἐπὶ πάντας αὐτούς. 34 οὐδὲ γὰρ ἐνδεής τις ἦν ἐν αὐτοῖς· ὅσοι γὰρ κτήτορες χωρίων ἢ οἰκιῶν ὑπῆρχον, πωλοῦντες ἔφερον τὰς τιμὰς τῶν πιπρασκομένων 35 καὶ ἐτίθουν παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων· διεδίδετο δὲ ἑκάστῳ καθότι ἄν τις χρείαν εἶχεν. 36 Ἰωσὴφ δὲ ὁ ἐπικληθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον υἱὸς παρακλήσεως, Λευείτης, Κύπριος τῷ γένει, 37 ὑπάρχοντος αὐτῷ ἀγροῦ, πωλήσας ἤνεγκεν τὸ χρῆμα καὶ ἔθηκεν πρὸς τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων. V, 1 ἀνὴρ δέ τις Ἀνανίας ὀνόματι σὺν Σαπφείρᾳ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ ἐπώλησεν κτῆμα, 2 καὶ ἐνοσφίσατο ἀπὸ τῆς τιμῆς, συνειδυίης καὶ τῆς γυναικός, καὶ ἐνέγκας μέρος τι παρὰ τοὺς πόδας τῶν ἀποστόλων ἔθηκεν. 3 εἶπεν δὲ ὁ Πέτρος· Ἀνανία, διατί ἐπλήρωσεν ὁ σατανᾶς τὴν

Ausmalung von v. 32 als Grund dieses Wohlgefallens **v. 34** mit Worten aus Deut. 15, 4 anknüpft. Zu *ουδε γαρ* vgl. v. 12, zu *κτητορες* (nur hier) die *κτηματα* 2, 45, zu dem *χωριων*, das die folgende Geschichte (5, 3. 8) vorbereitet, 1, 18 f., zu *οικιων* Luk. 18, 29, zu dem luk. *οσοι — υπηρχ.* 4, 6. Auch das *πωλουντες* (Evang. 12, 33. 18, 22) bereitet das Folgende (4, 37. 5, 1) vor, wie die Erwähnung der *τιμαι* (Exod. 34, 20.) 5, 2. Das Part. Imperf. *πιπρασκ.* (2, 45) entspricht dem Imperf. *εφερον* (Luk. 5, 18. 24, 1). — **v. 35.** *ετιθουν*) wie 3, 2. Das *παρα τ. ποδ.* (fünfmal im Evang.) bezeichnet nur, dass es ihnen zur freien Disposition überlassen wird, ohne dass sie gerade sitzend gedacht sind (vgl. 7, 56). Zu *διεδιδετο* vgl. Luk. 11, 22. 18, 22, zu *καθοτι κτλ.* 2, 45. — **v. 36.** *ο επικληθ.*) vgl. Matth. 10, 2: mit dem Zunamen versehen Seitens (2, 22) der Apostel. Statt des *τουτεστιν* 1, 19 steht hier *ο εστιν μεθερμην.* (Matth. 1, 23. Mark. 5, 41). Im Evang. steht *παρακλησις* nur von Tröstung (2, 25. 6, 24), hier wohl von prophetischer Ansprache überhaupt (1 Kor. 14, 3. Phil. 2, 1). Zu *τ. γενει* vgl. Mark. 7, 26. — **v. 37.** *υπαρχ. αυτ.*) wie 3, 6. Zu *αγρου* vgl. Luk. 14, 18. Statt *τιμη* v. 34 steht hier *χρημα* von dem durch Verkauf gewonnenen Gelde, statt *παρα* v. 35, wie Mark. 5, 22. 7, 25. Apok. 1, 17: *προς* (I, 3, d). So gewiss dies ein Beispiel zu v. 34 f. sein soll, so gewiss schliesst es eben als der Erwähnung werthgehaltener Einzelzug die verallgemeinernde Darstellung dort, wie 2, 45, aus, und zeigt, dass beide Stellen dem Bearbeiter angehören. — **5, 1.** *ανηρ δε τις*) vgl. 3, 2, wo aber *τις* voransteht. Das *δε* markirt den Gegensatz zu Barnabas. Das *ονοματι* steht im Evang. (1, 5. 5, 27) ausschliesslich vor dem Namen, hier der Name voran, parallel dem vor *τ. γυν.* Zu *σαπφειρα* vgl. I, 1, d, zu *επωλ.* 4, 37, zu *κτημα* im Sing. Prov. 31, 16. Hiob 20, 29. — **v. 2.** *ενοσφ. απο*), wie Jos. 7, 1. Bem. die irreguläre Deklination in *συνειδ.* (1 Kor. 4, 4) statt *-υιας*, und wie hier das *παρα* aus 4, 35 wiederkehrt. Zu *μερος τι* vgl. Luk. 11, 36. 15, 12. 24, 42. — **v. 3.** *διατι*) wie Luk. 5, 30. 19, 23. Die Frage setzt voraus, dass er dies hindern

καρδίαν σου, ψεύσασθαί σε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ νοσφίσασθαι ἀπὸ τῆς τιμῆς τοῦ χωρίου; 4 οὐχὶ μένον σοὶ ἔμενεν καὶ πραθὲν ἐν τῇ σῇ ἐξουσίᾳ ὑπῆρχεν; τί ὅτι ἔθου ἐν τῇ καρδίᾳ σου τὸ πρᾶγμα τοῦτο; οὐκ ἐψεύσω ἀνθρώποις ἀλλὰ τῷ θεῷ. 5 ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους, πεσὼν ἐξέψυξεν. καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας· 6 ἀναστάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες

---

sollte und konnte. Der Satan (Luk. 10, 18. 13, 16. 22, 31) ist nicht, wie 22, 3, in ihn einfahrend gedacht, sondern sein Herz mit bösen Absichten (wie Joh. 13, 2) erfüllend (*επληρ.* vgl. Luk. 2, 40). Hier mit dem Trachten nach dem Ruhm einer Aufopferung, die er doch nicht leistete, um ihn zu der schweren Sünde der Lüge (*ψευσασθαι* c. Acc. wie Deut. 33, 29. Jesaj. 57, 11) zu bewegen, sofern er den Theil v. 2 für das Ganze ausgab. Das Belügen der Apostel wird, um die Grösse der Sünde hervorzuheben, als ein Belügen des heiligen Geistes bezeichnet, der sie erfüllte, wenn sie, wie er hoffte, die That seiner Aufopferung der Gemeinde als eine rühmenswerthe verkündigten. Dann stellte sich dieser Betrug zugleich als Entwendung von dem, angeblich der Gemeinde zur Verfügung gestellten, Preise des Ackers (*χωριον*, wie 4, 34) dar, als welcher nun das *κτημα* v. 1 näher bestimmt wird. — **v. 4.** *ουχι*) in der Frage, wie Luk. 6, 39; und noch 10 mal im Evang. Bem. das Wortspiel: Verblieb es dir nicht (*εμενεν*, wie 1 Makk. 15, 7) als Eigenthum, wenn es blieb, wie es war (Gegensatz zu *πραθεν*, vgl. 4, 34)? Das *χωριον* war auch als verkauftes (d. h. sein Kaufpreis, vgl. das *αυτα* 2, 45) in seiner Verfügungsgewalt (1, 7). Zu dem luk. *υπηρχεν* vgl. 4, 37. Die Frage ist, wie die ganze Voraussetzung der Erzählung, die darum aus einer Quelle herrühren muss, der schlagendste Beweis, dass die Auffassung des Bearbeiters 2, 45. 4, 34 f. eine unrichtige, da die Allgemeinheit dieses Verhaltens mindestens einen moralischen Zwang ausgeübt hätte. Vgl. zu 4, 37. — *τι οτι*) vgl. Luk. 2, 49 (Gen. 18, 13. 44, 4): was ist es, warum du beschlossen hast (*εθου εν τ. καρδ. σ.*, wie Mal. 2, 2. Dan. 1, 8; doch vgl. auch Luk. 21, 14) dieses Thun (*πραγμα*, wie Gen. 19, 22. 44, 15. Exod. 1, 18)? Er hat Gott gelogen (Dat., wie Jos. 24, 27. Ps. 18, 45), sofern die Apostel dessen Wohlgefallen über die Aufopferung des Anan. aussprechen sollten. — **v. 5.** *ακουων*) vgl. 2, 37; doch bezeichnet das Part. praes. es als die unmittelbare Folge dieser Worte (*τουτους* rückweisend, wie Luk. 9, 28), dass er, niederfallend (Mark. 9, 20), entseelt ward (*εξεψυξεν*, nur noch v. 10. 12, 23). Dass dies Gottesgericht irgendwie durch Petrus vermittelt war, erhellt nicht. Das *εγενετο φοβος* (2, 43) steht hier mit *επι*, wie Luk. 1, 65. Das *παντας τ. ακ.* zeigt, wie **v. 6,** dass das Geld in der Gemeindeversammlung übergeben ward (v. 2), in welcher die jüngeren Glieder (*οι νεωτεροι*, wie Luk. 22, 26. 1 Petr. 5, 5) die äusseren Dienste verrichten. Zu *αναστάντες* vgl. 1, 15, zu *εθαψαν* 2, 29, zu *εξενεγκ.* Luk. 15, 22. Das *συνεστειλαν* (sie bedeckten ihn) nur hier, vgl. Eur. Troad.

ἔθαψαν. 7 ἐγένετο δὲ ὡς ὡρῶν τριῶν διάστημα καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ μὴ εἰδυῖα τὸ γεγονὸς εἰσῆλθεν. 8 ἀπεκρίθη δὲ πρὸς αὐτὴν Πέτρος· εἰπέ μοι, εἰ τοσούτου τὸ χωρίον ἀπέδοσθε; ἡ δὲ εἶπεν· ναί, τοσούτου. 9 ὁ δὲ Πέτρος πρὸς αὐτήν· τί ὅτι συνεφωνήθη ὑμῖν πειράσαι τὸ πνεῦμα κυρίου; ἰδοὺ οἱ πόδες τῶν θαψάντων τὸν ἄνδρα σου ἐπὶ τῇ θύρᾳ, καὶ ἐξοίσουσίν σε. 10 ἔπεσεν δὲ παραχρῆμα πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ἐξέψυξεν· εἰσελθόντες δὲ οἱ νεανίσκοι εὗρον αὐτὴν νεκράν, καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν πρὸς τὸν ἄνδρα αὐτῆς. 11 καὶ ἐγένετο φόβος μέγας ἐφ' ὅλην τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας ταῦτα. 12 διὰ δὲ τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων ἐγίνετο σημεῖα

---

378. — **v. 7.** *εγενετο — και*) wie Luk. 5, 1. 12. Die Zeitbestimmung (*διαστημα*, wie Pol. 9, 1, 1: ein Zwischenraum von etwa 3 Stunden, *ως*, wie 4, 4) ist strukturlos eingeschoben, wie Luk. 9, 28. Zu *μη ειδυια* (ohne doch, wie man erwarten sollte, zu wissen) vgl. Luk. 9, 33, zu *το γεγον.* 4, 21, zu dem aus dem Context sich näher bestimmenden *εισηλθεν* hier, wie v. 10, Luk. 8, 51. 11, 37. — **v. 8.** *απεκριθη*) wie 3, 12 ohne vorherige Frage. Der Erzähler betrachtet das Kommen des Weibes als eine Frage nach ihrem Manne oder nach dem Eindruck ihrer Aufopferung. Zu *ειπε μοι ει* vgl. Luk. 22, 66, zu *απεδοσθε* vom Verkaufen des Ackers (v. 3) Gen. 25, 33. Bar. 6, 28. Das deiktische *τοσουτου* (Luk. 15, 29) steht als Gen. pret. (Matth. 10, 29. Mark. 14, 5) nachdrücklich voran. Das den Aposteln überlieferte Geld liegt noch da. Das *ναι* (Matth. 5, 37. 9, 28) steht Evang. 11, 51. 12, 5 nur als Bekräftigung. — **v. 9.** *προς αυτην*) ohne Verb. dic. wie 2, 38. Zu *τι οτι* vgl. v. 4. Das *συμφωνειν* (Jesaj. 7, 2. 2 Reg. 12, 9. Matth. 20, 2) ist hier passivisch gewandt mit dem Dat. statt *υπο* c. gen. (vgl. Luk. 23, 15. 24, 35). Sie sind übereingekommen, auf die Probe zu stellen (*πειρασαι*, wie Exod. 17, 2. Num. 14, 22. Ps. 78, 41) den (in den Aposteln wirksamen) Geist Jehova's (*πν. κυρ.*, wie Luk. 4, 18 nach Jesaj. 61, 1), ob sie sich durch die scheinbare Aufopferung werden täuschen lassen. Das *ιδου* schliesst hebräisch-artig das Verb. ein, wie Luk. 1, 36. 38. Zu dem plastischen *οι ποδες των θαψ.* (v. 6) vgl. Luk. 1, 79, zu *επι τ. θυρ.* 3, 10. Petr. weiss, dass die Jünglinge demnächst zurückkehren müssen, und dass die gleich Schuldigen auch das gleiche Strafgericht ereilen wird (*εξοισουσ.*, wie v. 6). — **v. 10.** *επεσεν — προς*) wie Mark. 5, 22 (Luk. 8, 41. 17, 16: *παρα*). Zu *παραχρ.* vgl. 3, 7. Bem., wie das *νεωτεροι* v. 6 mit *νεανισκοι* (2, 17. Evang. 7, 14) wechselt. Zu *ευρον αυτην νεκρ.* vgl. Luk. 2, 12. 7, 10. 8, 35 und häufig, zu *προς* c. Acc. (neben) vgl. 3, 2. — **v. 11.** Wiederholung von v. 5, doch so, dass hier statt der Anwesenden die gesammte (2, 2. 4) Gemeinde (*εκκλησια*, hier zum ersten Male, ganz unvermittelt, auftretend) und Alle (ausserhalb der Gem.), die davon hörten, genannt sind. — **v. 12.** *δια δε τ. χειρ.*) vgl. 2, 23. Hier erst berichtet die ältere Erzählung von der

καὶ τέρατα πολλὰ ἐν τῷ λαῷ· καὶ ἦσαν ὁμοθυμαδὸν πάντες ἐν τῇ στοᾷ Σολομῶντος· 13 τῶν δὲ λοιπῶν οὐδεὶς ἐτόλμα κολλᾶσθαι αὐτοῖς, ἀλλ' ἐμεγάλυνεν αὐτοὺς ὁ λαός 14 — μᾶλλον δὲ προσετίθεντο πιστεύοντες τῷ κυρίῳ, πλήθη ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν —, 15 ὥστε καὶ εἰς τὰς πλατείας ἐκφέρειν τοὺς ἀσθενεῖς καὶ τιθέναι ἐπὶ κλιναρίων καὶ κραβάττων, ἵνα ἐρχομένου Πέτρου κἂν ἡ σκιὰ ἐπισκιάσῃ τινὶ αὐτῶν. 16 συνήρχετο δὲ καὶ τὸ πλῆθος τῶν πέριξ πόλεων Ἱερουσαλήμ, φέροντες ἀσθενεῖς καὶ ὀχλουμένους ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων, οἵτινες ἐθεραπεύοντο ἅπαντες.

Wunderthätigkeit (σημ. κ. τερ. wie 4, 30) der Apostel, die der Bearbeiter schon 2, 43 antizipirte. Die παντες (I, 1, e) sind im Zusammenhang mit v. 11 die Glieder der εκκλησια mit Einschluss der Apostel, die sich einmüthig (1, 14. 2. 46) in der Halle Salomos (3, 11) aufhielten, und denen **v. 13** als λοιποι (Luk. 8, 10) die παντες aus v. 11, also die Nichtchristen gegenüberstehen, von denen keiner wagte (ετολμα, wie Luk. 20, 40), in engere Verbindung mit ihnen zu treten (κολλασθαι, wie Luk. 15, 15), wie die um sie versammelte Gemeinde, da das Volk sie nur (aus ehrerbietiger Entfernung) pries (εμεγαλ., wie Luk. 1, 46). — **v. 14** ist eine Parenthese, welche nur der Vorstellung vorbeugt, als ob diese scheue Zurückhaltung Bekehrungen durch die Apostel verhinderte. Zu μαλλον vgl. Luk. 5, 15: Um so mehr aber wurden (der Gemeinde) hinzugefügt (2, 41), solche, die dem Herrn gläubig waren (vgl. 16, 15. 18, 18) d. h. deren ganzes Heilsvertrauen dem erhöhten Christus galt. Der hyperbolische Plural πληθη (nur hier), weil jetzt nicht nur eine Menge von Männern (wie 4, 4), sondern auch von Weibern bekehrt wurde. — **v. 15.** ωστε) wie 1, 19, knüpft ausschliesslich an v. 13 an, wonach man die Apostel nicht anzugehen und herbeizuholen wagte, sodass man sogar die Kranken (4, 9) auf die Strassen (πλατ., wie Luk. 10, 10. 13, 26. 14, 21) hinaustrug (v. 6. 9f.) und sie dort niedersetzte (3, 2) auf Bettchen (κλιναρ., nur hier) und Bahren (κραβ., wie Mark. 2. 4. 9, 11 f.). Der Gen. abs. (sehr häufig bei Luk.) zeigt, dass es Petrus war, von dessen Schatten die Rede ist, der also in der Quelle ebenso durch seine Wunderthätigkeit, wie durch seine Reden hervorragte. Das καν (Mark. 5, 28) involvirt den Gedanken: damit er sie irgendwie berührte, auch wenn nur sein Schatten einen von ihnen (vgl. Luk. 6, 2. 11, 1 u. sehr häufig) beschattete (επισκιασ. c. dat., wie Luk. 1, 35). Vgl. die analoge Vorstellung Luk. 6, 19. — **v. 16.** συνηρχ. — το πληθ.) wie 2, 6, nur das schildernde Imperf., weil es immer wieder geschah. Das δε και ist bei Luk. sehr häufig (vgl. Evang. 2, 40. 5, 12). Das τ. περιξ (nur hier) πολεων bildet einen Begriff: die Nachbarstädte Jerus.'s. Das φεροντες (Luk. 5, 15) geht auf das collective πληθος, wie 6, 17. 8, 37 (vgl. auch Act. 3, 11). Zu οχλουμ. (Tob. 6, 7) υπο πνευμ. ακαθ. vgl. Luk. 6, 18. Das οιτινες (Luk.

17 Ἀναστὰς δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ πάντες οἱ σὺν αὐτῷ, ἡ
οὖσα αἵρεσις τῶν Σαδδουκαίων, ἐπλήσθησαν ζήλου 18 καὶ ἐπέ-
βαλον τὰς χεῖρας ἐπὶ τοὺς ἀποστόλους καὶ ἔθεντο αὐτοὺς ἐν
τηρήσει δημοσίᾳ. 19 ἄγγελος δὲ κυρίου διὰ νυκτὸς ἤνοιξεν τὰς
θύρας τῆς φυλακῆς, ἐξαγαγὼν δὲ αὐτοὺς εἶπεν· 20 πορεύεσθε
καὶ σταθέντες λαλεῖτε ἐν τῷ ἱερῷ τῷ λαῷ πάντα τὰ ῥήματα
τῆς ζωῆς ταύτης. 21 ἀκούσαντες δὲ εἰσῆλθον ὑπὸ τὸν ὄρθρον

23, 19. 55) motivirt das Hinzubringen der Kranken, welche ja (durch die Apostel v. 12) geheilt wurden (4, 14) sämmtlich. Bem. das betonte *απαντες* (4, 31) am Schluss. Hier ist von der Znrückhaltung v. 13 keine Rede mehr; daher wohl Zusatz des Bearbeiters.

v. 17—42. Das Martyrium der Apostel. — *αναστας*) abweichend von 1, 15. 5, 6, vom Eintreten in die Aktion, besonders feindliche, wie Hiob 16, 8. Matth. 12, 41. Mark. 3, 26. Luk. 10, 25. Der Hohepriester und seine Genossen (*οι συν αυτω*, wie Luk. 5, 9. 9, 32) bilden die Sadducäerpartei, die aber von dem Bearbeiter (4, 1 f.) nur noch als eine *αιρεσις* (2 Petr. 2, 1) betrachtet wird, welche sich durch gewisse Lehrmeinungen charakterisirt. Zu *η ουσα* statt *οι οντες*, das vom Praed. attrahirt wird, vgl. Kühner § 369, 3, zu *επλησθησαν* 3, 10, hier mit *ζηλου* (Röm. 13, 13. 1 Kor. 3, 3) d. h. mit Eifersucht auf die Volksgunst, welche die Apostel auf sich zogen, und welche der Grund ihres erneuten Einschreitens wird. — **v. 18,** ganz wie 4, 3 (nur *επι* statt des Dat. und *εν* statt *εις*) und sicher von derselben Hand, zumal die Gefangensetzung aus diesem Motiv geschichtlich ebenso undenkbar, wie dort. Der Zusatz *δημοσια* nur hier adjektivisch, sonst noch dreimal als Adv. — **v. 19.** *αγγ. κυρ.*) wie Luk. 1, 11. 2, 9: ein Engel Jehova's. Das *δια νυκτος* (Luk. 5, 5) erklärt sich daraus, dass es sich um eine Reihe von Aktionen handelt, das Oeffnen (Luk. 12, 36. 13, 25, zu *ηνοιξεν* vgl. I, 2, e) der verschiedenen Thüren (vgl. 16, 27) des Gefängnisses (*φυλακης*, wie Luk. 3, 20. 23, 19), das Herausführen (*εξαγαγ.*, wie Luk. 24, 50, zu *δε* vgl. I, 3, a) und das ermunternde Zureden. Diese (nachher garnicht in Betracht kommende) wunderbare Befreiung ist wohl Antizipation aus Cap. 12. — **v. 20.** *πορευεσθε*) echt lukan., vgl. Evang. 10, 37. Das *σταθεντες* (2, 14) geht auf das Hintreten vor das Volk. Der Gen. bei *τα ρηματα* (2, 14 und sehr häufig bei Luk.) kann nur Gen. obj. sein (de vita), und das deiktische *ταυτης* (4, 17) auf das Leben hinweisen, das gegenwärtig durch Jesum als *αρχηγος τ. ζωης* 3, 15 und als alleinigen Grund der *σωτηρια* 4, 12 dargeboten wird. — **v. 21.** *ακουσαντες*) ohne Objekt, wie 2, 37. 4, 24, hebt ihre Folgsamkeit gegen den Befehl des Engels hervor, weshalb auch das thatsächlich kaum vorstellbare *υπο* (3 Makk. 5, 2. Tob. 7, 11) *τ. ορθρον* (gegen die Morgendämmerung hin, vgl. Luk. 24, 1) nur hervorhebt, dass sie nicht früh genug ihre Lehrthätigkeit (vgl. 1, 1. 4, 2) beginnen konnten. Das pleonastische

εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκον. παραγενόμενος δὲ ὁ ἀρχιερεὺς καὶ οἱ σὺν α'τῷ συνεκά λεσαν τ' συνέδριον καὶ πᾶσαν τὴν γερουσίαν τῶν υἱῶν Ἰσραήλ, καὶ ἀπέστειλαν εἰς τὸ δεσμωτήριον ἀχθῆναι αὐτούς. 22 οἱ δὲ παραγενόμενοι ὑπηρέται οὐχ εὗρον αὐτοὺς ἐν τῇ φυλακῇ· ἀναστρέψαντες δὲ ἀπήγγειλαν 23 λέγοντες ὅτι τὸ δεσμωτήριον εὕρομεν κεκλεισμένον ἐν πάσῃ ἀσφαλείᾳ καὶ τοὺς φύλακας ἑστῶτας ἐπὶ τῶν θυρῶν, ἀνοίξαντες δὲ ἔσω οὐδένα εὕρομεν. 24 ὡς δὲ ἤκουσαν τοὺς λόγους τούτους ὅ τε στρατηγὸς τοῦ ἱεροῦ καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, διηπόρουν περὶ αὐτῶν, τί ἂν γένοιτο τοῦτο. 25 παραγενόμενος δέ τις ἀπήγγειλεν αὐτοῖς ὅτι ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οὓς ἔθεσθε ἐν τῇ φυλακῇ

παραγεν. (Evang. 7, 4. 20 und sehr häufig bei Luk.) nimmt hier v. 17 auf, da ja die Verhaftung nur mittelbar durch sie geschah, um zu sagen, wozu sie sich anschickten. Das συνεκαλ., wie Luk. 15, 6. 9, sonst nur im Medium. Das mit συνεδριον (wie Mark. 14, 55, anders Act. 4, 15) durch και (und zwar) durchaus tautologisch verbundene πασαν τ. γερουσιαν τ. υιων ισρ. (Exod. 3, 16. 4, 29. 12, 21) erklärt sich nur, wenn hier in der Quelle wirklich mit ATlichem Ausdruck eine Berufung des Hohenraths erzählt war, die der Bearbeiter durch den vorausgeschickten gangbaren Ausdruck erläuterte (vgl. den ähnlichen Fall 4, 5. 6 und wie ganz anders ein derartiges και explic. 1, 25 auftritt). Das Folgende gehört natürlich ihm an, da es mit v. 17—20 zusammenhängt. Zu δεσμωτηριον vgl. Gen. 40, 3. Matth. 11, 2. Zu dem Acc. c. Inf., der die Absicht bezeichnet, vgl. v. 3, zu αχθηναι Luk. 18, 40. — **v. 22.** οι — υπηρ.) die (im Gefängniss, in das sie v. 21 geschickt waren) angekommenen Diener (vgl. Matth. 5, 25). Zu αναστρεψ. vgl. Gen. 49, 22. Jud. 8, 13. Jerem. 41, 14. Das απηγγ. (4, 23) steht hier, wie v. 25, von dienstlicher Meldung. — **v. 23** malt die Folge der wunderbaren Befreiung v. 19. Zu dem οτι recit. 3, 22, zu ευρομεν κεκλεισμ. (Luk. 11, 7) vgl. v. 10, zu εν πασ. ασφ. 2 Makk. 3, 22. Das επι c. gen. steht von den Wächtern (φυλακ., wie Gen. 4, 9. Ezech. 27, 11), die dicht an den Thüren stehend (4, 14) das Oeffnen derselben hindern. Zu εσω vgl. Mark. 14, 54. 15, 16. — **v. 24.** ως δε) lukan., vgl. 1, 10. Zu ακ. τ. λογ. τ. vgl. v. 5. Der στρατηγος τ. ιερου (4, 1), der bei der Flucht der im Tempel (v. 12. 18) Verhafteten die grösste Verantwortung hatte, und die Hohenpriester, welche die Verhaftung veranlasst (v. 17), werden durch τε και eng verbunden als die, welche nun rathlos waren (διηπορ., abweichend von 2, 12 im Act., wie Luk. 9, 7), was dieses wohl werden möchte (vgl. 2, 12, nur dass hier der bei Luk. so häufige Opt. steht). — **v. 25** knüpft unmittelbar an v. 21, sogar ähnlich wie v. 22 (παραγεν. — απηγγ. mit οτι rec.) an, und ist wohl die Fortsetzung des älteren Berichts, da die ganze Erzählung von der Gefangennehmung und wunderbaren Befreiung (v. 17—20. 22—24) dadurch für den Fortgang der Erzählung bedeutungslos

εἰσὶν ἐν τῷ ἱερῷ ἑστῶτες καὶ διδάσκοντες τὸν λαόν. 26 τότε
ἀπελθὼν ὁ στρατηγὸς σὺν τοῖς ὑπηρέταις ἦγεν αὐτούς, οὐ μετὰ
βίας — ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν —, μὴ λιθασθῶσιν· 27 ἀγα-
γόντες δὲ αὐτοὺς ἔστησαν ἐν τῷ συνεδρίῳ. καὶ ἐπηρώτησεν
αὐτοὺς ὁ ἀρχιερεὺς 28 λέγων· παραγγελίᾳ παρηγγείλαμεν ὑμῖν
μὴ διδάσκειν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τούτῳ, καὶ ἰδοὺ πεπληρώκατε
τὴν Ἱερουσαλὴμ τῆς διδαχῆς ὑμῶν, καὶ βούλεσθε ἐπαγαγεῖν ἐφ᾽
ἡμᾶς τὸ αἷμα τοῦ ἀνθρώπου τούτου. 29 ἀποκριθεὶς δὲ Πέτρος
καὶ οἱ ἀπόστολοι εἶπαν· πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώ-

---

wird troz der Rückweisung darauf (*εθεσθε*, wie v. 18); denn dass die Apostel im Tempel stehen (v. 23) und das Volk lehren, braucht nicht die Folge von v. 20 f. zu sein, sondern ergiebt sich aus der vorigen Erzählung (4, 33. 5, 12). Hierin aber lag eine Nichtachtung der Bedrohung 4, 21, welche voraussetzt, dass schon in der älteren Erzählung ihre Verkündigung von Christo, die freilich nur von dem Bearbeiter als ein Lehren gefasst ist (4, 2. 18), irgendwie als strafbar bezeichnet war. — **v. 26.** *τοτε*) wie 1, 12. 4, 8. Zu dem malenden *απελθων* vgl. Luk. 5, 14. 9, 60. 19, 32. Hier erscheinen nun der *στρατηγος τ. ιερου* mit den Tempeldienern, welche der Bearbeiter schon v. 22. 24 antizipirte, als die Vollstrecker der Verhaftung, die das Imperf. *ηγεν* (I, 2, c) in der Art ihres Vollzuges schildert (vgl. die Antizipation des *ηγεν* in dem *αχθηναι* v. 21). Zu *ου μετα βιας* vgl. Exod. 14, 25, dessen Motivirung (*εφοβουντο γαρ τ. λαον*, vgl. Luk. 22, 2) an das *δια τ. λαον* 4, 21 erinnert, aber hier ganz parenthetisch, da das *μη* (Luk. 21, 8) *λιθασθωσι* (2 Kor. 11, 25, Hebr. 11, 37) ohne Berücksichtigung desselben an das Verb. anknüpft. Von dieser Befürchtung war weder 4, 3, noch 5, 18 die Rede, weshalb hier offenbar zum ersten Male in der älteren Erzählung eine solche Verhaftung eintritt. — **v. 27.** *εστησαν*) vgl. 4, 7; doch auch 1; 23. Zu *επηρωτ. αυτ. λεγ.* vgl. Luk. 3, 10. 14. 6, 9. — **v. 28.** *παρηγγ.*) wie 4, 18, verstärkt durch *παραγγελια* nach Analogie von 4, 17. Das *μη διδ. επι τ. ονομ. τ.* ist um so mehr Wiederaufnahme von 4, 17 f., als dem deiktischen *τουτω* in diesem Zusammenhange jede Beziehung fehlt. Das *και ιδου* (1, 10) leitet den Kontrast ihres thatsächlichen Verhaltens dagegen ein, wonach sie die ganze Stadt erfüllt haben mit ihrer Lehre (2, 42). Zu *πεπληρ.* c. gen. vgl. 2, 2. 28. Neben dieser vom Standpunkt des Bearbeiters völlig erschöpfenden Angabe der Anklage gegen sie fällt sehr auf die zuerst auf den Inhalt ihres Predigens eingehende, wonach sie damit wollen das Blut Jesu, dessen Namen sie nicht aussprechen mögen (daher das verächtliche *τ. ανθρωπ. τουτ.*, vgl. 4, 16), über sie bringen (vgl. Jud. 9, 24) d. h. das Volk aufreizen, dass sie den Tod Jesu an ihnen rächen. Erst dies ist sicher der geschichtliche Grund ihres ersten, wie ihres jetzigen Einschreitens und daher die aus der älteren Darstellung entnommene Anklage (vgl. zu 4, 21). — **v. 29.** *αποκριθ. ειπαν*)

ποις. 30 *ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν ἤγειρεν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς διεχειρίσασθε κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου·* 31 *τοῦτον ὁ θεὸς ἀρχηγὸν καὶ σωτῆρα ὕψωσεν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ τοῦ δοῦναι μετάνοιαν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* 32 *καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν αὐτῷ μάρτυρες τῶν ῥημάτων τούτων, καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὃ ἔδωκεν ὁ θεὸς τοῖς πειθαρχοῦσιν αὐτῷ.* 33 *οἱ δὲ ἀκούσαντες διεπρίοντο καὶ ἐβούλοντο ἀνελεῖν αὐτούς.* 34 *ἀναστὰς δέ τις ἐν τῷ συνεδρίῳ Φαρισαῖος ὀνόματι Γαμαλιήλ, νομοδιδάσκαλος τίμιος παντὶ τῷ λαῷ, ἐκέλευσεν ἔξω βραχὺ τοὺς ἀνθρώπους*

---

wie 4, 19. In der Anklage lag die Frage, wie sie sich deshalb verantworten könnten. Zu *πειθαρχ.* vgl. Tit. 3, 1, zu *μαλλον* (potius) 4, 19, wo dieser Spruch offenbar antizipirt ist. — **v. 30.** *ο θεος τ. πατ. ημ.* wie 3, 13. Aufs Neue wird die Auferweckungsthat Gottes (3, 15) in den schärfsten Kontrast gestellt zu ihrem Verhalten gegen Jesum (wie 2, 23 f. 4, 10), weshalb sein Tod hier als eigenhändiges Umbringen (*διαχειρ.*, wie Hiob 30, 24) bezeichnet wird, obwohl das Aufhängen (*κρεμασ.*, wie Luk. 23, 39) am (*επι* c. gen. wie Luk. 8, 16) Schandpfahl (vgl. Deut. 21, 22 f. 1 Petr. 2, 24) durch Anderer Hände geschah (2, 23). — **v. 31.** *αρχηγος*) wie 3, 15, hier näher bestimmt durch das *κ. σωτηρα* (Luk. 2, 11), sofern er sein Volk zur Errettung im göttlichen Gericht führt, was er nur als der durch die Rechte Gottes Erhöhte (2, 33) vermag. Das *του δουναι* (Luk. 1, 77. 12, 42) weist auf die göttliche Absicht hin, durch diese thatsächliche Erklärung zu seinen Gunsten Israel (2, 36. 4, 10) zur Erkenntniss des durch seine Ermordung begangenen Verbrechens und damit zur Sinnesänderung und der mit ihr verheissenen Sündenvergebung (vgl. Evang. 24, 47) zu führen. — **v. 32.** *αυτω*) vgl. II, 1, e, geht auf *τω ισρ.*; denn um den v. 31 angegebenen Zweck zu erreichen, war es nothwendig, dass ihm das oben von Petrus Gesagte (*τα ρηματα*, wie v. 20) bezeugt werde, und der göttlichen Berufung dazu müssen sie gehorchen, zumal der heilige Geist, der durch Vermittlung des erhöhten Christus (2, 33) ausgegossen und darum ebenfalls ein Zeuge seiner Erhöhung ist, als die höchste Gabe der messianischen Zeit gerade den *πειθαρχοντες* (v. 29) gegeben ist und so immer aufs Neue zu solchem *πειθαρχειν* treibt. — **v. 33.** *οι δε*) wie 4, 24 mit dem objektlosen *ακουσ.* Das *διεπριοντο* (eig. zersägen, vgl. 1 Chron. 20, 3) steht von der schmerzlichen Entrüstung, die ihnen ins Herz schnitt (vgl. Luk. 2, 35). Zu *εβουλοντο* (I, 2, b) vgl. v. 28, zu *ανελειν* 2, 23. — **v. 34.** *αναστας*) wie 1, 15, da die Versammlung sitzend gedacht ist. Bem. das voranstehende *τις*, wie 3, 2: einer im Synedrium, ein Pharisäer (also von der Gegenpartei der Priesterschaft v. 17). Das *ονοματι* steht wie im Evang. voran (vgl. zu 5, 1). Zu *νομοδιδ.* vgl. Luk. 5, 17, zu *τιμιος* (in Ehren gehalten) Hebr. 13, 4, zu *παντι τ. λαω* 4, 10. Das *εκελευσεν κτλ.* erinnert an 4, 15; doch vgl. zu dem *εξω ποιειν* (unser „hinausthun") Symm. Ps. 141, 8, zu

ποιῆσαι, 35 εἶπέν τε πρὸς αὐτούς· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, προσ-
έχετε ἑαυτοῖς, ἐπὶ τοῖς ἀνθρώποις τούτοις τί μέλλετε πράσσειν.
36 πρὸ γὰρ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀνέστη Θευδᾶς, λέγων εἶναί
τινα ἑαυτόν, ᾧ προσεκλίθη ἀνδρῶν ἀριθμὸς ὡς τετρακοσίων,
ὃς ἀνῃρέθη, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ διελύθησαν καὶ
ἐγένοντο εἰς οὐδέν. 37 μετὰ τοῦτον ἀνέστη Ἰούδας ὁ Γαλι-
λαῖος ἐν ταῖς ἡμέραις τῆς ἀπογραφῆς καὶ ἀπέστησεν λαὸν ὀπίσω
αὐτοῦ· κἀκεῖνος ἀπώλετο, καὶ πάντες ὅσοι ἐπείθοντο αὐτῷ
διεσκορπίσθησαν. 38 καὶ τὰ νῦν λέγω ὑμῖν, ἀπόστητε ἀπὸ
τῶν ἀνθρώπων τούτων καὶ ἄφετε αὐτούς· ὅτι ἐὰν ᾖ ἐξ ἀν-
θρώπων ἡ βουλὴ αὕτη ἢ τὸ ἔργον τοῦτο, καταλυθήσεται·
39 εἰ δὲ ἐκ θεοῦ ἐστίν, οὐ δυνήσεσθε καταλῦσαι αὐτούς, μή-

βραχυ von der Zeit Jesaj. 57, 17. Hebr. 2, 7. 9. — **v. 35.** *ειπεν τε*) verbindet sich eng mit dem Vorigen, weil, eben um dies zu sagen, er die Angeklagten entfernte. Zu *ανδρ. ισρ.* vgl. 2, 22, zu *προσεχετε εαυτ.* Luk. 12, 1. 17, 3. 21, 34. Das *επι τ. ανθρ. τ.* (v. 28) steht mit Nachdruck vor dem *τι μελλ. πρασσειν* (Luk. 22, 23), wozu es gehört: was ihr an diesem Menschen thun wollt. — **v. 36.** *τουτων*) mit Nachdruck voranstehend, wie 1, 15. Luk. 23, 7, weil aus der Vergangenheit gelernt werden soll. Hier liegt allerdings ein Irrthum vor, da der Aufstand des Theudas erst später fällt, als diese Verhandlung. Zu *ανεστη* vgl. 5, 17, das *τινα* steht im emphat. Sinn: sich selbst für einen von Bedeutung ausgebend (nach Jos. Ant. 20, 5, 1 für einen Propheten). Bem. die Fortleitung der Darstellung durch Relat., wie 2, 24. 3, 3, und zu dem Gegensatz der beiden Relativa 4, 10. Troz der grossen Zahl (*ως*, wie 4, 4), die ihm anhing (*προσεκλιθη*, wie 2 Makk. 14, 24), ward er getödtet (v. 33) und alle, soviel ihrer (3, 24) ihm gehorchten (Röm. 2, 8. Hebr. 13, 17. Jak. 3, 3), wurden versprengt und vernichtet (beide Ausdrücke nur hier). — **v. 37.** *μετα τουτον*) natürlich erst recht irrig. Das Beispiel des Theudas ist wohl vom Bearbeiter eingeschaltet, weil es einen mehr religiösen Charakter hatte und der Aufstand des Judas in den Tagen (Luk. 1, 5. 4, 25) der Schatzung (2, 2), weil rein politischer Art, hier kein genügendes Analogon zu bieten schien. Das *απεστησεν* (Deut. 7, 4) verbindet sich prägnant mit *οπισω αυτου* (Luk. 9, 23. 14, 27): er machte eine Volksmenge (3, 9) abtrünnig, sodass sie ihm nachfolgten. Zu *λαον* II, 1. a, zu *απωλετο* vgl. Luk. 13, 3. 5, zu *διεσκορπισθ.* 1, 51. Das *ανεστη — κ. παντες — αυτω* ist v. 36 antizipirt. Zur Sache vgl. Jos. Ant. 18, 1, 1. — **v. 38.** *και τα νυν*) wie 4, 29. Zu *λεγω υμιν* Luk. 7, 9. 28 und oft im Evang., zu *αποστητε απο* 4, 13. 23, 27, zu *αφετε* im Sinne von: gewähren lassen 18, 16, zu *εξ ανθρ.* 20, 4. 6, zu *βουλη* Act. 2, 23. 4, 28, zu *καταλυθ.* 4 Makk. 1, 6. 4, 24: es wird (in nichts) aufgelöst werden, wie die Unternehmungen des Theudas und Judas. — **v. 39.** *ει δε*) Die Form des Bedingungssatzes wechselt, da dieser Fall ja der (an-

ποτε καὶ θεομάχοι εὑρεθῆτε. 40 ἐπείθησαν δὲ αὐτῷ, καὶ προσκαλεσάμενοι τοὺς ἀποστόλους δείραντες παρήγγειλαν μὴ λαλεῖν ἐπὶ τῷ ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ, καὶ ἀπέλυσαν. 41 οἱ μὲν οὖν ἐπορεύοντο χαίροντες ἀπὸ προσώπου τοῦ συνεδρίου, ὅτι κατηξιώθησαν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος ἀτιμασθῆναι· 42 πᾶσάν τε ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ καὶ κατ' οἶκον οὐκ ἐπαύοντο διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.

VI, 1 Ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ταύταις, πληθυνόντων τῶν μαθητῶν, ἐγένετο γογγυσμὸς τῶν Ἑλληνιστῶν πρὸς τοὺς Ἑβραίους,

---

geblich) vorliegende ist, während der v. 38 erwogene nur der von den Hierarchen nach v. 33 vorausgesetzte ist. Das *αυτους* bezieht das *καταλυσαι* v. 38 auf die Personen (vgl. 4 Makk. 4, 16), weil sie ja nur in ihnen ihr Werk zu zerstören versuchen können. Das *μηποτε* (Luk. 21, 34 und öfter im Evang.) knüpft über den Begründungssatz (*οτι — αυτους*) an die Ermahnung an: damit ihr nicht (wenn ihr gegen sie ankämpft) zugleich als *θεομαχοι* (Symm. Hiob 26, 5. Prov. 21, 6) erfunden werdet (*ευρεθ.*, wie Luk. 17, 18). — **v. 40.** *επεισθησαν*) wie v. 36 f. Zu *προσκαλεσ.* vgl. Luk. 7, 18. 15, 26. Das *δειραντες* ist die gewöhnliche Disziplinarstrafe (Mark. 13, 9), die der Bearbeiter auf die Uebertretung des wörtlich aus 4, 18 wiederholten Verbots bezieht. Zu *απελυσαν* vgl. 3, 13. 4, 21. — **v. 41.** *οι μεν ουν*) wie 1, 1. 6. 2, 41, ohne folgendes *δε*, weil zu dem Weggehen aus dem Synedrium (*απο προσωπου*, wie 3, 19), das dem *απελυσαν* entspricht, unmittelbar das *χαιροντες* (Matth. 5, 12) tritt, welches zeigt, wie wenig sie aus Furcht vor weiterer Strafe das Verbot zu respektiren beabsichtigten. Zu *κατηξιωθ.* vgl. Luk. 20, 35, zu *ατιμασθηναι* 20, 11. Das *υπερ* besagt, dass ihre (so freudig übernommene) Schmach dem Namen zur Ehre gereichte, der, auch ohne jeden Zusatz (vgl. 3 Joh. 7), nach dem Zusammenhange mit v. 40 nur der Name Jesu sein kann. — **v. 42.** *πασαν — ημεραν*) Acc. der Zeitdauer, weil, was jeden Tag geschieht, zugleich immer fortdauert, daher auch das schildernde Imperf. Das *τε* deutet an, dass das *ουκ επαυοντο* (c. Part., wie Luk. 5, 4) die gegebene Folge der Stimmung war, in der sie fortgingen. Zu *κατ οικον* im Gegensatz zu *εν ιερω* vgl. 2, 46. Der Bearbeiter verbindet sein *διδασκοντες* (v. 21. 25. 28) wenig geschickt, wie Luk. 20, 1, mit dem *ευαγγελιζ.* (c. Acc. wie Luk. 4, 43. 8, 1) d. h. mit der Verkündigung der frohen Botschaft von dem Messias Jesus (3, 20).

6, 1—15. Der Armenpfleger Stephanus. — *εν τ. ημερ. τ.*) wie 1, 15. Das *δε* leitet, wie 3, 1, zu einer neuen Erzählungsgruppe über. Die Zeitangabe geht ganz allgemein auf jene Urzeit der Gemeinde, und wird daher näher bestimmt durch den Gen. abs. Das sehr bescheidene *πληθυνοντων* (Exod. 1, 20) rührt von einer Hand her, die von den Massenbekehrungen (2, 41. 4, 4. 5, 14) noch nichts wusste. Bem., wie hier der Name *μαθηται* (Evang. 6, 17. 19, 37) statt *αδελφοι* (1, 15), *πιστευσαντες* (2, 44. 4, 32), *εκκλησια*

ὅτι παρεθεωροῦντο ἐν τῇ διακονίᾳ τῇ καθημερινῇ αἱ χῆραι αὐτῶν. 2 προσκαλεσάμενοι δὲ οἱ δώδεκα τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν εἶπαν· οὐκ ἀρεστόν ἐστιν ἡμᾶς καταλείψαντας τὸν λόγον τοῦ θεοῦ διακονεῖν τραπέζαις. 3 ἐπισκέψασθε δέ, ἀδελφοί, ἄνδρας ἐξ ὑμῶν μαρτυρουμένους ἑπτά, πλήρεις πνεύματος καὶ σοφίας, οὓς καταστήσομεν ἐπὶ τῆς χρείας ταύτης· 4 ἡμεῖς δὲ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ διακονίᾳ τοῦ λόγου προσκαρτερήσομεν.

(5, 11) zum ersten Male auftritt. Zu εγενετο vgl. 2, 2. 5, 5. 7, zu γογγυσμος Exod. 16, 7 ff.; doch das Verb. Luk. 5, 30. Die Hellenisten sind die in Jerusalem wohnenden ausländischen, griechisch redenden Juden, aus denen nach 2, 5 ein grosser Theil der Gemeinde bestand, im Unterschiede von den Palästinensischen hebräisch d. h. aramäisch (1, 19) redenden. Die tägliche (καθημερ., wie Judith 12, 15) Bedienung (διακονια, wie Luk. 10, 40, anders Act 1, 17. 25) der Wittwen (Luk. 2, 37. 4, 25 u. oft) setzt eine geregelte Armenunterstützung voraus im Gegensatz zu der 2, 45. 4, 35 geschilderten Gütergemeinschaft. Das Uebersehen (παραθεωρ., nur hier) der hellenistischen Wittwen ergab sich leicht daraus, dass die Apostel, denen die Liebesgaben der Gläubigen zur Verfügung gestellt wurden (4, 37. 5, 2), am ehesten von der Bedürftigkeit hebr. Wittwen erfuhren, die ihre Landsleute waren. — **v. 2.** προσκαλεσ.) wie 5, 40. Nur hier werden die Apostel οι δωδεκα genannt, wie Luk. 8, 1. 9, 12 (doch vgl. οι ενδεκα 1,26. 2, 14) im Gegensatz zum πληθος μαθητ. (4, 32), der aber immerhin noch nicht zu gross war (vgl. v. 1), um sich gemeinsam zu versammeln. Zu αρεστον vgl. Gen. 16, 6. Neh. 9, 37. Das καταλειψ. (Luk. 5, 28. 15, 4) τον λογον του θεου (4, 29. 31) setzt voraus, dass eine eingehendere als die bisherige (wahrscheinlich durch die νεωτεροι 5, 6 vermittelte) Beschäftigung mit der Armenpflege, welche allein Vorkommnisse, wie v. 1, ausschliessen konnte, die Verkündigung des Evang. wesentlich beeinträchtigen würde. Das διακονειν (Luk. 4, 39) τραπεζαις (Luk. 16, 21. 22, 21. 30) ist wohl der technische Ausdruck für die Bedienung der Wittwen (v. 1) mit dem zur täglichen Nahrung Erforderlichen. — **v. 3.** επισκεψασθε) nur hier im Sinne von: sich umsehen nach (doch vgl. Luk. 7, 16). Das δε bildet den Gegensatz dazu, dass sie die nothwendige διακονια nicht selbst übernehmen können. Zur Anrede αδελφοι vgl. 1, 16 (2, 29. 37. 3, 17), zu ανδρας 1, 21. 2, 5. 3, 2. Das μαρτυρ. steht schon an sich in lobendem Sinn, wie Luk. 4, 22. Hebr. 11, 2, und wird näher bestimmt durch πληρεις πνευμ. (Luk. 4, 1), wobei aber nur hier αγιου fehlt, das sich 2, 4 aus dem Zusammenhang ergänzt. Die σοφια (Luk. 2, 40. 52. 21, 15) ist als Wirkung des Geistes gedacht und bezeichnet die für die Dienstleistung erforderliche Verständigkeit. Zu καταστησωμεν vgl. Luk. 12, 14 und zu dem επι c. gen. dabei 12, 42. Die χρεια (2, 45. 4, 35), um die es sich gegenwärtig handelt (ταυτης, wie 5, 20), ist das Bedürfniss der Wittwen. — **v. 4.** προσκαρτερ. τ. προσευχ.) wie 1, 14; doch ist wohl besonders an das Gebet in der Gemeinde

5 *καὶ ἤρεσεν ὁ λόγος ἐνώπιον παντὸς τοῦ πλήθους, καὶ ἐξελέ-
ξαντο Στέφανον, ἄνδρα πλήρη πίστεως καὶ πνεύματος ἁγίου,
καὶ Φίλιππον καὶ Πρόχορον καὶ Νικάνορα καὶ Τίμωνα καὶ Παρ-
μενᾶν καὶ Νικόλαον προσήλυτον Ἀντιοχέα,* 6 *οὓς ἔστησαν ἐνώ-
πιον τῶν ἀποστόλων, καὶ προσευξάμενοι ἐπέθηκαν αὐτοῖς τὰς
χεῖρας.* 7 *καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ηὔξανεν, καὶ ἐπληθύνετο ὁ
ἀριθμὸς τῶν μαθητῶν ἐν Ἱερουσαλὴμ σφόδρα, πολύς τε ὄχλος
τῶν ἱερέων ὑπήκουον τῇ πίστει.* 8 *Στέφανος δὲ πλήρης χά-
ριτος καὶ δυνάμεως ἐποίει τέρατα καὶ σημεῖα μεγάλα ἐν τῷ
λαῷ.* 9 *ἀνέστησαν δέ τινες τῶν ἐκ τῆς συναγωγῆς τῆς λεγο-*

---

und für die Gemeinde gedacht. Zu *διακ. του λογου* (Luk. 1,2) vgl. v. 2. — **v. 5.** *ηρεσεν-ενωπιον*) wie 1 Reg. 3, 10. 2 Sam. 3, 36. Zu *ο λογος* vgl. 4, 4, zu *παντ. τ. πληθ.* Luk. 1, 10. 8, 37. 19, 37, zu *εξελεξ.* Act. 1, 2. 24. Stephanus wird zuerst genannt, weil von ihm die folgende Erzählung handeln soll, und im Vorblick auf v. 8 durch *ανδρα πληρη* (v. 3) *κτλ.* ausgezeichnet. Seine Glaubensfülle ist Voraussetzung der Geistesfülle (Bem. das *αγιου* im Unterschiede von v. 3), die ihn noch zu Anderem als seiner speziellen *διακονια* befähigte. Dass sämmtliche Gewählte griechische Namen haben, macht es mindestens sehr wahrscheinlich, dass sie dem hellenistischen Theil der Gemeinde angehörten, der also wohl der weit überwiegende war, und jedenfalls, um Vorkommnisse, wie v. 1, auszuschliessen, besonders berücksichtigt wurde. Nikolaus war wohl der einzige Proselyt (2, 10). — **v. 6.** *εστησαν*) wie 1, 23. Zu *ενωπιον* vgl. 4, 10. Das *προσευξαμενοι* (1, 24) zeigt, dass die Handauflegung (Luk. 4, 40. 13, 13) der Apostel (Bem. den Wechsel des Subj.) nur der Ritus war, durch welchen der Uebergang der ihnen erflehten Amtsgabe auf sie symbolisirt wurde. — **v. 7.** *ο λογ. τ. θ.*) wie v. 2. Das nunmehr von den Aposteln in ausschliesslicher Thätigkeit (v. 4) verkündigte Wort nahm (an Wirksamkeit) zu (*ηυξανεν*, metaphor. wie 2 Petr. 3, 18). Bem. das *επληθυνετο* im Unterschiede von dem intrans. Act. v. 1. Zu *αριθμ.* vgl. 4, 4. 5, 36, zu *σφοδρα* Luk. 18, 23. Das *εν ιερουσ.* setzt bereits *μαθηται* (v. 1) ausserhalb Jerus.'s voraus. Das *τε* bezeichnet den Uebertritt einer grossen Menge (*πολυς οχλος*, wie Luk. 5, 29. 6, 17 u. oft im Evang., doch mit betont voranstehendem Adj.) als Folge des Wachsthums der Gemeinde. Zu *υπηκουον τ. πιστ.* vgl. Röm. 1, 5. 10, 16. Bem. den Plur. nach dem collectiven *οχλ.*, wie 3, 10. — **v. 8.** *δε*) knüpft an v. 5 an: um aber Näheres von Steph. zu berichten. Bem. die nochmalige Charakteristik, in welcher die Geistesfülle v. 5 in paul. Sinne als Gnadengabe bezeichnet wird (*χαρις* absolut), aus der die ihm verliehene Wunderkraft (*δυναμις*, wie Luk. 5, 17. 9, 1) stammte, kraft derer er grosse Wunder und Zeichen that (vgl. 2, 22) im Volke (5, 12). Diese Notiz ist, wie v. 7, für das Folgende völlig bedeutungslos. — **v. 9.** *ανεστησαν*) wie 5, 17. Zu *τινες των* vgl. 5, 15, zu *της συναγωγ.* Luk. 8, 41, zu *της λεγομ.* (I, 2, e) Luk. 22, 1. 47. Die Liber-

μένης Λιβερτίνων καὶ Κυρηναίων καὶ Ἀλεξανδρέων καὶ τῶν ἀπὸ Κιλικίας καὶ Ἀσίας συνζητοῦντες τῷ Στεφάνῳ, 10 *καὶ οὐκ ἴσχυον ἀντιστῆναι τῇ σοφίᾳ καὶ τῷ πνεύματι ᾧ ἐλάλει.* 11 *τότε ὑπέβαλον ἄνδρας λέγοντας ὅτι ἀκηκόαμεν αὐτοῦ λαλοῦντος ῥήματα βλάσφημα εἰς Μωϋσῆν καὶ τὸν θεόν,* 12 *συνεκίνησάν τε τὸν λαὸν καὶ τοὺς πρεσβυτέρους καὶ τοὺς γραμματεῖς, καὶ ἐπιστάντες συνήρπασαν αὐτὸν καὶ ἤγαγον εἰς τὸ συνέδριον,* 13 *ἔστησάν τε μάρτυρας ψευδεῖς λέγοντας· ὁ ἄνθρωπος οὗτος οὐ παύεται λαλῶν ῥήματα κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου*

---

tiner d. h. ehemalige Kriegsgefangene, welche später freigelassen und (wohl hauptsächlich aus Rom) nach Jerus. zurückgekehrt waren, bildeten einen eigenen Synagogenverband. Da es undenkbar ist, dass die in Jerus. sicherlich zahlreichen Cyrenäer und Alexandriner gerade mit ihnen einen besonderen Synagogenverband bildeten, und dass ihre Synagoge nach ihnen und diesen beiden Landsmannschaften zugleich benannt wurde, hängen diese Genit. noch von dem *των* nach *τινες* ab, das nur vor *απο* (Luk. 23, 51) *κιλ. κ. ασιας* (Vorderasien, wie 2, 9) wiederholt wird, weil dieser Ausdruck das Nom. gent. vertritt. Die Libertiner bilden mit den afrikanischen und asiatischen Juden eine den Christen feindselige Partei, aus der etliche mit Steph. disputirten (*συνζητ. προς*, wie Luk. 22, 23). — **v. 10.** *ουκ ισχ.*) wie Luk. 14, 6 und noch 7mal im Evang. Zu *αντιστην. τ. σοφ.* vgl. Luk. 21,15. Bem., wie hier *τ. σοφ.*, abweichend von v. 3, von der in seiner Rede sich zeigenden Weisheit steht, aber, wie dort, auf das *πνευμα* (ohne *αγ.*) zurückgeführt wird, kraft dessen er redete. — **v. 11.** *τοτε*) wie 1, 12. Das *υπεβαλον* (sie stifteten an) nur hier. Zu *ακουειν τινος* vgl. 2, 6. 11, zu *ρηματα* (2, 14. 5, 20. 32) *βλασφημα* (Apok. 13, 5. 2 Petr. 2, 11) mit *εις* vgl. 2, 25. — **v. 12.** *συνεκινησαν*) nur hier: und brachten dadurch (daher das *τε*) mit (den Kreisen, denen diese *τινες* angehörten) in Aufregung das Volk und die Beisitzer des Synedriums (4, 5), durch die sie auf die leitende Priesterschaft einwirken zu können hofften. Bem. den harten Subjektswechsel, wie v. 6, weil es offenbar die Aeltesten und Schriftgelehrten sein sollen, welche herzugetreten (4, 1), wie Steph. mit den Hellenisten disputirte (v. 9), ihn mit sich fortrafften (Luk. 8, 29). Zu *ηγ. εις τ. συνεδρ.* vgl. 5, 27. — **v. 13.** *εστησαν τε*) wie 4, 7. 5, 27. Die Aufstellung falscher Zeugen (vgl. Mark. 14, 56 f. Matth. 26, 60) gehörte nothwendig dazu, wenn sie ihm vor dem Hohenrath etwas anhaben wollten, daher das *τε*. Zu *ο ανθρ. ουτ.* 5, 28. 35. 38, zu *ου παυεται* 5, 42, zu *λαλων ρηματα* v. 11, zu *κατα τ. τοπου αγ.* 3 Makk. 2, 14. Das deiktische *τουτου* (II, 1, e) ist allerdings ganz unmöglich, wenn die Scene im Synedrium spielt. Offenbar hat der Bearbeiter nur dadurch, dass die Leute, durch welche sie das Volk aufwiegelten, als falsche Zeugen bezeichnet waren, sich dazu verleiten lassen, dieselbe vor das Synedrium zu verlegen, womit wohl auch die seltsame Doublette v. 11 und v. 13 f. zu-

καὶ τοῦ νόμου 14 *ἀκηκόαμεν γὰρ αὐτοῦ λέγοντος, ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος οὗτος καταλύσει τὸν τόπον τοῦτον καὶ ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς.* 15 *καὶ ἀτενίσαντες εἰς αὐτὸν πάντες οἱ καθεζόμενοι ἐν τῷ συνεδρίῳ εἶδον τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου.*

VII, 1 *Εἶπεν δὲ ὁ ἀρχιερεύς· εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει;* 2 *ὁ δὲ ἔφη· ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατε. ὁ θεὸς τῆς δόξης ὤφθη τῷ πατρὶ ἡμῶν Ἀβραὰμ ὄντι ἐν τῇ Μεσοποταμίᾳ πρὶν ἢ κατοικῆσαι αὐτὸν ἐν Χαρράν,* 3 *καὶ εἶπεν πρὸς αὐτόν· ἔξελθε ἐκ τῆς γῆς σου καὶ τῆς συγγενείας σου, καὶ δεῦρο εἰς τὴν γῆν ἣν ἄν σοι δείξω.* 4 *τότε ἐξελθὼν ἐκ γῆς Χαλδαίων κατῴκησεν ἐν Χαρράν. κἀκεῖθεν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν τὸν πατέρα αὐτοῦ*

sammenhängt. Es kann nur auf dem Tempelplatz Angesichts der heiligen Stätte das Wort gesprochen sein. — **v. 14.** *ακηκ. αυτ.*) wie v. 11, doch hier mit wörtlicher Anführung der wider ihn erhobenen Anklage (*οτι*, nicht rec. wie v. 11), die schon darum nicht von dem Bearbeiter formulirt sein kann, weil Luk. das Wort Jesu Mark. 14, 58 garnicht hat. Das *ουτος* nach *ιησ. ο ναζ.* (2, 22) ist verächtlich, wie das nach *ο ανθρ.*, das *τουτον* deiktisch wie v. 13. Offenbar hatte Steph. auf die Drohweissagung Jesu hingewiesen für den Fall, dass das Volk bei seinem Unglauben verharre, womit die Aenderung (*αλλαξει*, vgl. Jesaj. 24, 5. Esr. 6, 11) der von Moses überlieferten (vgl. 1 Kor. 11, 2) Sitten (*εθη*, wie Luk. 1, 9. 2, 42) gegeben war, daher das *κατα τ. νομ.* v. 13. — **v. 15.** *ατενισ. εις*) wie 1, 10. 3, 4. Das *οι καθεζ.* (Luk. 2, 46) *εν τ. συνεδρ.* ist natürlich Zusatz des Bearbeiters; aber schon in der Quelle kann hiedurch motivirt gewesen sein, weshalb die aufgewiegelte Volksmenge ihn schweigend anhörte.

7, 1—53. Die Rede des Stephanus. — *ει*) wie 1, 6. Zu *ουτως εχει* vgl. 17, 11. 24, 9. Natürlich Zusatz des Bearbeiters, der die Scene ins Synedrium verlegt. — **v. 2.** *εφη*) vgl. Luk. 22, 58. 70 und noch 4mal, viel häufiger in Act. Das *ανδρ. αδελφ.* (2, 29) wird im Blick auf die Synedristen (6, 15) mit dem ehrfürchtigen *πατερες* (Matth. 23, 9) verbunden. — *τ. δοξης*) Gen. qual., wie Ps. 29, 3. Ihm eignet die Herrlichkeit, in der er bei Theophanien (vgl. Exod. 24, 16) erscheint (*ωφθη*, wie Gen. 12, 7. 17, 1). Das *τ. πατρι ημων* (Luk. 1, 73) tritt mit Nachdruck voran. Schon in Mesopotamien (2, 9), ehe er noch (*πριν η*, wie 2, 20) durch seine Ansiedlung in Karrae (*κατοικειν*, vgl. Gen. 11, 31 f.) den ersten Schritt that, der ihn dem heiligen Lande näher brachte, erschien ihm Gott, so dass dessen Offenbarung nicht an die heilige Stätte (6, 13 f.) gebunden ist. — **v. 3.** Die Gen. 15, 7 (Nehem. 9, 7) vorausgesetzte Weisung Gottes wird in die Worte aus Gen. 12, 1 gekleidet (fast genau nach den LXX.). Zu dem fehlerhaften zweiten *εκ* vgl. II, 2, b. — **v. 4.** *τοτε*) wie 1, 12. Das *εξελθων* knüpft an *ἔξελθε* v. 3, das *εκ γης χαλδ.* (statt *τ. χωρας* Gen. 11, 31) an das *εκ γης σου*, das

μετῴκισεν αὐτὸν εἰς τὴν γῆν ταύτην εἰς ἣν ὑμεῖς νῦν κατοικεῖτε, 5 καὶ οὐκ ἔδωκεν αὐτῷ κληρονομίαν ἐν αὐτῇ οὐδὲ βῆμα ποδός, καὶ ἐπηγγείλατο δοῦναι αὐτῷ εἰς κατάσχεσιν αὐτὴν καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ μετ᾽ αὐτόν, οὐκ ὄντος αὐτῷ τέκνου. 6 ἐλάλησεν δὲ οὕτως ὁ θεός, ὅτι ἔσται τὸ σπέρμα αὐτοῦ πάροικον ἐν γῇ ἀλλοτρίᾳ, καὶ δουλώσουσιν αὐτὸ καὶ κακώσουσιν ἔτη τετρακόσια· 7 καὶ τὸ ἔθνος ᾧ ἐὰν δουλεύσωσιν κρινῶ ἐγώ, ὁ θεὸς εἶπεν, καὶ μετὰ ταῦτα ἐξελεύσονται καὶ λατρεύσουσίν μοι ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ. 8 καὶ ἔδωκεν αὐτῷ διαθήκην περιτομῆς· καὶ οὕτως ἐγέννησεν τὸν Ἰσαὰκ καὶ περιέτεμεν αὐτὸν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ, καὶ Ἰσαὰκ τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰακὼβ τοὺς δώδεκα πα-

---

κατωκ. εν χαρ. an v. 2 an. Zu *κακειθεν* vgl. Luk. 9, 4. 12, 59. Das *μετα το* (1, 3) *αποθανειν*, welches hervorheben soll, dass erst ihr Vater v. 2 das heilige Land betrat, setzt gegen die Altersangaben Gen. 11, 26. 32. 12, 4 voraus, dass der Gen. 11, 32 erzählte Tod auch vor Gen. 12, 4 erfolgte, und das *μετωκισεν αυτον* (sonst nur von Exilirung, vgl. 1 Chron. 5, 6. Thren. 1, 3), dass Gott durch Wiederholung der Weisung v. 3, die ja nach dem Context von Gen. 12, 1 in Karrae gegeben, ihn von dort hinwegführte. Bem. den harten Subjektswechsel, wie 6, 6. 12, der vielleicht durch die Einschaltung des ganz überflüssigen *τοτε — χαρραν* veranlasst wurde, welche das missverständliche *μεσοπ.* v. 2. näher bestimmen sollte. Bem. das deiktische *ταυτην* und das prägnante *εις ην*, das noch härter als 2, 15 ist. Das *νυν* steht hier rein zeitlich, wie Evang. 2, 29. 6, 21. 25 (anders Act. 3, 17). — **v. 5.** *κληρονομιαν*) wie Deut. 3, 20. Jos. 1, 15 von festem Eigenbesitz, ohne Beziebung auf ererbtes Gut, wie Luk. 12, 13. 20, 14. Zu *βημα ποδος* vgl. Deut. 2, 5. Es war also thatsächlich noch fremdes heidnisches Land, wo Gott ihm wiederholt erschien (Gen. 12, 7) und ihm verhiess (*επηγγ.*, wie Jak. 1, 12. 2, 5), es ihm zum Besitz zu geben und seinem Samen nach ihm (vgl. Gen. 17, 1. 8). Dass dies geschah, als er noch kein Kind hatte (Gen. abs., wie 4, 37), zeigt, auf wie ferne Zeit er damit hingewiesen war. — **v. 6f.** *ελαλησ. — ο θεος*) wie 3, 21, nur mit *ουτως* (3, 18), weil nun die Modalität, unter der Gott die Verheissung gab, nach Gen. 15, 13f. näher bestimmt werden soll (Bem. das *δε*). Das Citat folgt fast genau den LXX, nur *αλλοτρια* (Hebr. 11, 9, ganz anders Luk. 16, 12) statt *ουκ ιδια* und *αυτο* statt *αυτους*. Das *ο θεος ειπεν* wird hinzugefügt, weil mit **v. 7** die direkte Rede eintritt. Zu *ω εαν* vgl. I, 3, c. zu *δουλευσωσιν* I, 2, d. Aller Nachdruck aber liegt auf dem Zusatz *και λατρευσ. μοι: εν τ. τοπω τ.* (vielleicht freie Reminiscenz an Exod. 3, 12), wonach erst nach Jahrhunderten Kanaan die Stätte der Gottesverehrung werden sollte, die es erst zur Offenbarungsstätte zu qualifiziren schien. — **v. 8.** *διαθηκην περιτ.*) Gen. appos. Der nach Gen. 17, 10 in der Beschneidung bestehende, weil durch sie nach v. 11 gekennzeichnete, Bund wird hier als

τριάρχας. 9 *καὶ οἱ πατριάρχαι ζηλώσαντες τὸν Ἰωσὴφ ἀπέ-*
δοντο εἰς Αἴγυπτον· καὶ ἦν ὁ θεὸς μετ' αὐτοῦ, 10 *καὶ ἐξείλατο*
αὐτὸν ἐκ πασῶν τῶν θλίψεων αὐτοῦ, καὶ ἔδωκεν αὐτῷ χάριν
καὶ σοφίαν ἐναντίον Φαραὼ βασιλέως Αἰγύπτου, καὶ κατέστη-
σεν αὐτὸν ἡγούμενον ἐπ' Αἴγυπτον καὶ ὅλον τὸν οἶκον αὐτοῦ.
11 *ἦλθεν δὲ λιμὸς ἐφ' ὅλην τὴν Αἴγυπτον καὶ Χαναὰν καὶ*
θλίψις μεγάλη, καὶ οὐχ ηὕρισκον χορτάσματα οἱ πατέρες ἡμῶν.
12 *ἀκούσας δὲ Ἰακὼβ ὄντα σιτία εἰς Αἴγυπτον ἐξαπέστειλεν*
τοὺς πατέρας ἡμῶν πρῶτον· 13 *καὶ ἐν τῷ δευτέρῳ ἐγνωρίσθη*
Ἰωσὴφ τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ, καὶ φανερὸν ἐγένετο τῷ Φαραὼ
τὸ γένος Ἰωσήφ. 14 *ἀποστείλας δὲ Ἰωσὴφ μετεκαλέσατο Ἰακὼβ*
τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ πᾶσαν τὴν συγγένειαν ἐν ψυχαῖς ἑβδο-

---

eine Gottesgabe bezeichnet, die auf einem noch ungeweihten Boden gegeben ward. — *και ουτως*) auf Grund dieses Bundes beschnitt er den von ihm gezeugten Sohn am 8. Tage (Gen. 21, 4) und so Isaak den Jakob und dieser die 12 Patriarchen (2, 29). Doch bem. den harten Subjektswechsel bei *εγεννησεν* (vgl. Matth. 1, 2ff.), der wohl, wie v. 4, auf einen Zusatz des Bearbeiters deutet. — **v. 9.** *ζηλωσαντες*) nach Gen. 37, 11, wie *απεδοντο εις αιγ.* nach 45, 4, bildet den Uebergang zu den Beweisungen göttlichen Beistandes (*ην ο θ. μετ αυτου*, wie Luk. 1, 28. 66, doch hier nach Gen. 39, 21), die ihm auf dem Boden des Heidenlandes zu Theil wurden. — **v. 10.** *εξειλατο εκ*) wie Gen. 32, 12. Exod. 3, 8. Zu *τ. θλιψ.* vgl. Gen. 42, 21. Ps. 43, 25, zu dem *εδωκεν αυτ. χαριν εναντιον* (I. 3, c) Gen. 39, 21, wozu mit Bezug auf seine Traumdeutungen *κ. σοφιαν* im Sinne von 6, 10 hinzugefügt wird. Mit *κατεστησεν αυτ. επι* (Gen. 41, 43), das durch *ηγουμ.* (Luk. 22, 26) näher bestimmt und nach Gen. 41, 40 ergänzt wird (zu dem unechten *εφ* vgl. II, 2, b), tritt wieder ein harter Subjektswechsel ein, der wohl auf die Hand des Bearbeiters deutet (vgl. v. 4. 8), da die ganze folgende Erzählung von Dingen, die v. 17 einfach als bekannt vorausgesetzt werden, mit der apologetischen Tendenz der Rede nichts zu thun hat. — **v. 11.** *λιμος*) wie Luk. 4, 25, wo auch *επι* folgt. Zu *θλιψ. μεγ.* vgl. Matth. 24, 21, zu *ουχ ηυρισκ.* I, 2, f, zu *χορτασματα* Gen. 24, 25. 32. — **v. 12.** *ακουσας*) mit folgendem Part., wie Luk. 4, 23: er hörte von dem Vorhandensein von Weizenspeise (*σιτια*, vgl. Prov. 30, 22, als Correlat zu *χορτασμ.* v. 11). Erst aus dem vor *εξαπεστειλεν* (Luk. 20, 10f.) stehenden *εις αιγ.* ergiebt sich, wo es vorhanden war. Das *εν τω δευτερω* **v. 13.** (nur hier) giebt dem *πρωτον* den speziellen Sinn: zum ersten Male. Zu *εγνωρισθη τ. αδ. αυτ.* vgl. Gen. 45, 1, wo freilich das Comp. steht (I, 2, a), zu *φανερον εγ.* Luk. 8. 17, zu *το γενος* (Gen. 17, 14. 25, 17) *ιωσηφ* I, 1, f. — **v. 14.** *μετεκαλεσατο*) wie Hos. 11, 1. Zu *συγγεν.* Luk. 1, 61, zu *εν ψυχαις* Deut. 10, 22, während die Zahl aus den LXX (Gen. 46, 27. Exod. 1, 5) stammt.

μήκοντα πέντε. 15 *καὶ κατέβη Ἰακὼβ εἰς Αἴγυπτον, καὶ ἐτε-λεύτησεν αὐτὸς καὶ οἱ πατέρες ἡμῶν,* 16 *καὶ μετετέθησαν εἰς Συχὲμ καὶ ἐτέθησαν ἐν τῷ μνήματι ᾧ ὠνήσατο Ἀβραὰμ τιμῆς ἀργυρίου παρὰ τῶν υἱῶν Ἐμμὼρ ἐν Συχέμ.* 17 *καθὼς δὲ ἤγ-γιζεν ὁ χρόνος τῆς ἐπαγγελίας ἧς ὡμολόγησεν ὁ θεὸς τῷ Ἀβραάμ, ηὔξησεν ὁ λαὸς καὶ ἐπληθύνθη ἐν Αἰγύπτῳ,* 18 *ἄχρι οὗ ἀνέστη βασιλεὺς ἕτερος ἐπ' Αἴγυπτον, ὃς οὐκ ᾔδει τὸν Ἰωσήφ.* 19 *οὗτος κατασοφισάμενος τὸ γένος ἡμῶν ἐκάκωσεν τοὺς πατέρας τοῦ ποιεῖν τὰ βρέφη ἔκθετα αὐτῶν εἰς τὸ μὴ*

— **v. 15.** *και*) vgl. I. 3, a, zu *κατεβη εις αιγ.* vgl. Deut. 10, 22, zu *ετελευτησεν* (2, 29) Exod. 1, 6, zu *αυτος και οι πατερ. ημ.* (III, 1, a) Luk. 6, 3. Gemeint sind die Patriarchen v. 9. — **v. 16.** *μετετεθησαν*) nur hier von der Ueberführung der Leichname; doch vgl. Gen. 5, 24. Zu *τιθεναι εν* vgl. 5, 4. 18, zu *μνηματι* 2, 29, zu der Attraktion des *ω* 1, 1. Während Jacob nach Gen. 49, 29 auf dem, von Abraham dem Hethiter Ephron abgekauften (Gen. 23, 16) Acker bestattet werden sollte, und Joseph nach Jos. 24, 32 auf dem von Jacob den Söhnen Hemors abgekauften (Gen. 33, 19) begraben ward, werden hier Jacob und alle seine Söhne in Sichem beerdigt gedacht und der Kauf (*ωνησατο*, nur hier) der Begräbnissstelle daselbst dem Abraham zugeschrieben, zumal der Gen. pret. *τιμης* (5, 2 f.) *αργυριου* offenbar an Gen. 23, 16 erinnert. Dass dabei keine Beziehung auf v. 5 und den wenigstens scheinbaren Widerspruch damit stattfindet, zeigt, dass die Hand des Bearbeiters (vgl. zu v. 10) bis hierher geht. — **v. 17.** *καθως*) wie 2, 4: dem entsprechend wie, in dem Maasse als sich näherte (Luk. 22, 1) der *χρονος* (Luk. 1, 57) *τ. επαγγ.* (2, 39) d. h. die Zeit, wo das dem Abraham gegebene Versprechen (*ωμολογησεν*, wie Jerem. 44, 25, zu dem attrah. *ης* vgl. v. 16) sich erfüllen sollte in Anknüpfung an v. 5—7, zeigt deutlich, dass alles Bisherige, soweit es nicht überhaupt von der Hand des Bearbeiters herrührt, nur Einleitung gewesen, und dass es dem Redner wesentlich auf die mosaische Zeit ankommt. Zu *ηυξησεν και επληθυνθη* vgl. Exod. 1, 7. Bem. auch hier die Segnung des Volkes im fremden Lande, wie v. 9. — **v. 18.** *αχρι ου*) wie Luk. 21, 24, das Uebrige wörtlich aus Exod. 1, 8. — **v. 19.** *ουτος*) die Erzählung weiterleitend, wie 1, 18. 4, 11. Wie *κατασοφισ.* aus Exod. 1, 10, so knüpft dass *εκακ.* aus Exod. 1, 11 an v. 6 an, dessen Weissagung sich hier erfüllt. Bem., wie *το γενος ημων* hier, anders als v. 13, im Sinne von 4, 36 steht. Die incorrecte Anknüpfung des Gen. Inf. an das Hauptverbum (vgl. 3. 12): „dass sie sollten die Kinder (Luk. 2, 12. 16) aussetzen" spricht dafür, dass von hier an bis v. 23 Alles Zusatz des Bearbeiters ist, zumal es einer solchen Einführung des Moses für die Hörer durchaus nicht bedurfte. Zu dem *εκθετα* (nur hier) vgl. das *εκδοτον* 2, 23, zu *εις το* c. Inf. Luk. 5, 17, zu *ζωογονεισθαι* Exod. 1, 17. 22, wo freilich nur die männlichen Kinder, und zwar direkt, getödtet werden sollen. —

ζωογονεῖσθαι. 20 ἐν ᾧ καιρῷ ἐγεννήθη Μωϋσῆς, καὶ ην ἀστεῖος τῷ θεῷ, ὃς ἀνετράφη μῆνας τρεῖς ἐν τῷ οἴκῳ τοῦ πατρός· 21 ἐκτεθέντος δὲ αὐτοῦ ἀνείλατο αὐτὸν ἡ θυγάτηρ Φαραὼ καὶ ἀνεθρέψατο αὐτὸν ἑαυτῇ εἰς υἱόν. 22 καὶ ἐπαιδεύθη Μωϋσῆς πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων· ἦν δὲ δυνατὸς ἐν λόγοις καὶ ἔργοις αὐτοῦ. 23 ὡς δὲ ἐπληροῦτο αὐτῷ τεσσερακονταέτης χρόνος, ἀνέβη ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἐπισκέψασθαι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ τοὺς υἱοὺς Ἰσραήλ. 24 καὶ ἰδών τινα ἀδικούμενον ἠμύνατο, καὶ ἐποίησεν ἐκδίκησιν τῷ καταπονουμένῳ πατάξας τὸν Αἰγύπτιον. 25 ἐνόμιζεν δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν σωτηρίαν αὐτοῖς· οἱ δὲ οὐ συνῆκαν. 26 τῇ τε ἐπιούσῃ ἡμέρᾳ ὤφθη αὐτοῖς μα-

---

v. 20. *εν ω καιρω*) charakterisirend, wie 1, 7. 3, 19: in welcher Trübsalszeit Moses geboren ward (2, 8). Das *τω θεω* bei *αστειος* (Exod. 2, 2) drückt aus, dass er selbst Gott dafür galt. Zur Fortleitung der Erzählung durch das Relat. vgl. 2, 24. 3, 15, zu *ανετραφη* Luk. 4, 16, zur Sache Exod. 2, 2. — **v. 21.** *εκτεθεντος*) vgl. Sap. 18. 5 und zu dem incorrecten Gen. abs. statt des Acc. Matth. 8, 1. 5. Das Med. von *αναιρειν* (2, 23. 5, 33. 36) steht nur hier von der Kindesannahme, und ihm entspricht das Med. *ανεθρεψ.* (vgl. v. 20), dem noch ausdrücklich *εαυτη* hinzugefügt wird. Zu *εις υιον* vgl. Exod. 2, 10. — **v. 22.** *επαιδευθη*) wie Ps. 90, 12 (Prov. 5, 13. Esth. 2, 7), doch hier mit Dat. instr., traditionell nach Philo. Das *ην δυνατος κτλ.* bildet wohl eine absichtliche Parallele zu Luk. 24, 19. Wie mit jeder menschlichen Weisheit (v. 10), so war er auch (von Gott) ausgerüstet mit Redegewalt und Thatkraft, wobei freilich Exod. 4, 10 ff. übersehen ist. — **v. 23.** *ως*) lukan., wie 1, 10. Die traditionelle Näherbestimmung von Exod. 2, 11 (zum Ausdruck vgl. 13, 18), hier ganz bedeutungslos, rührt noch von der Hand des Bearbeiters her (vielleicht als Parallele zu v. 30). Zu *επληρουτο* vgl. Luk. 21. 24, zu *ανεβη επι τ. καρδ.* Jerem. 3, 16 (Luk. 24, 38), zu *επισκεψασθαι* Luk. 1, 78. 7, 16 (anders Act. 6, 3), zu *τ. αδελφ. αυτου τ. υιους ισρ.* Exod. 2, 11. — **v. 24.** *αδικουμενον*) wie Luk. 10, 18. Zu *ημυνατο* vgl. Jos, 10, 13. 2 Makk. 10, 17, zu *ποιειν εκδικ.* Luk. 18, 7 f., zu *καταπονουμ.* 2 Makk. 8, 2. 3 Makk. 2, 2. 2 Petr. 2, 7, zu *παταξας τ. αιγ.* Exod. 2, 12. Erst dieser Vers knüpft an das *εκακωσεν* v. 19 an, um nun in **v. 25**, was dem Redner bedeutsam ist, hervorzuheben, wie seine Landsleute ihn in dieser That nicht, wie er erwartete (*ενομιζεν*, wie Luk. 2, 44. 3, 23), als den von Gott gegebenen Erretter erkannten (*συνιεναι*, wie Luk. 2,50. 18, 34. 24, 45). Zu *δια χειρος* vgl. 2, 23, zu *σωτηριαν* Luk, 1, 69. 71, 77. — **v. 26.** *τη επιουσ. ημερ.*) wie 1 Chron. 20, 1 und noch 4mal in Act., mit *τε* angeknüpft, weil sich im Folgenden jenes *ου συνηκαν* zeigt; aber eben darum wahrscheinlich Erläuterung des Bearbeiters. Das *ωφθη αυτοις* (1 Reg. 3, 16) soll wohl absichtlich den Auftritt als eine zweite Erscheinung

χομένοις, καὶ συνήλλασσεν αὐτοὺς εἰς εἰρήνην εἰπών· ἄνδρες, ἀδελφοί ἐστε· ἱνατί ἀδικεῖτε ἀλλήλους; 27 ὁ δὲ ἀδικῶν τὸν πλησίον ἀπώσατο αὐτὸν εἰπών· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστὴν ἐφ' ἡμῶν; 28 μὴ ἀνελεῖν με σὺ θέλεις, ὃν τρόπον ἀνεῖλες ἐχθὲς τὸν Αἰγύπτιον; 29 ἔφυγεν δὲ Μωϋσῆς ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ, καὶ ἐγένετο πάροικος ἐν γῇ Μαδιάμ, οὗ ἐγέννησεν υἱοὺς δύο. 30 καὶ πληρωθέντων ἐτῶν τεσσεράκοντα ὤφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήμῳ τοῦ ὄρους Σινᾶ ἄγγελος ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου. 31 ὁ δὲ Μωϋσῆς ἰδὼν ἐθαύμαζεν τὸ ὅραμα· προσερχομένου δὲ αὐτοῦ κατανοῆσαι ἐγένετο φωνὴ κυρίου· 32 ἐγὼ ὁ

des gottgesandten Erretters darstellen, stört aber sehr unpassend die Korrespondenz der beiden ωφθη v. 2. 30. Bem. das auf die αδελφοι v. 25 bezügliche αυτοις μαχομενοις (Gen. 26, 20. Jak. 4,2), dessen nähere Details aus Exod. 2, 13 als bekannt vorausgesetzt werden. Das Imperf. συνηλλασσεν (nur hier) steht de conatu, wie Luk. 1, 59, weil es zu einer wirklichen Versöhnung, zum Frieden nicht kam. Zu ειπων hier, wie v. 27, vgl. Luk. 9, 22. Zu dem blossen ανδρ. in der Anrede vgl. 14, 15. 27, 10. Das αδελφ. εστε verschärft ihre Schuld, die das αδικ. αλληλ. absichtlich beiden Theilen zuschreibt, weil es sich um eine Versöhnung beider handelt (Zu ινατι vgl. Luk. 13, 7). Trozdem ist **v. 27** f. nach Exod. 2, 13 von dem αδικων τ. πλησ. die Rede, wobei an den Hauptschuldigen gedacht ist, der der Versöhnung widerstrebte, daher das starke απωσατο (Jerem. 4, 30). Die Zurückweisung erfolgt wörtlich nach Exod. 2, 14. — **v. 29.** εν τ. λογ. τ.) auf Grund dieses Wortes, wie 1, 7. 3, 6, weil er aus demselben sah, dass sein Volk ihn nicht als seinen Erretter (v. 25) gegen die Rache Pharaos schützen werde. Das παροικος ist Reminiscenz an Exod. 2, 22. Zur Sache vgl. Exod. 2, 15. Durch das ου (1, 13. 2, 2) εγεννησ. (v. 8) will der Bearbeiter vielleicht zeigen, dass Moses sein Volk aufgegeben hatte und sich in der Fremde heimisch gemacht. — **v. 30.** πληρωθεντων) wie v. 23, hat doch erst hier eine Bedeutung, wo es sich um die Zeit handelt, die nach Gottes Rath zwischen der ersten Ankündigung des Erretters (v. 24 f.) und seiner Aussendung verfliessen musste. Die Zahl 40 freilich ergab sich aus Exod. 7, 7 erst auf Grund der traditionellen Altersbestimmung v. 23. Auch die zweite für Israel grundlegende Gottesoffenbarung (ωφθη, wie v. 2) fand also fern vom heiligen Lande statt in der Wüste, in welcher der Sinaberg liegt (Exod. 19, 1 f.). Die Feuerflamme wird nicht als aus dem Busch hervorbrechend (Exod. 3, 2), sondern als die eines (brennenden) Dornbusches bezeichnet. — **v. 31.** ο δε Μωυσ.) ganz ausnahmsweiseērantretend, weil er fortan das Hauptsubjekt der Rede wird. Das Imperf. εθαυμαζεν (I, 2, c) schildert den Eindruck des Gesichts auf Moses. Zu το οραμα vgl. Exod. 3, 3, zu d. Acc. nach θαυμαζ. Luk. 24, 12, zu κατανοησαι Luk. 12, 24. 27, zu εγενετο φωνη 2, 6 (Evang. 3, 22. 9, 35). Durch den Engel spricht Jehova selbst. — **v. 32** antizipirt Exod. 3, 6 mit freier

θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ.
ἔντρομος δὲ γενόμενος Μωϋσῆς οὐκ ἐτόλμα κατανοῆσαι. 33
εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ κύριος· λῦσον τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν σου·
ὁ γὰρ τόπος ἐφ' ᾧ ἕστηκας γῆ ἁγία ἐστίν. 34 ἰδὼν εἶδον τὴν
κάκωσιν τοῦ λαοῦ μου τοῦ ἐν Αἰγύπτῳ, καὶ τοῦ στεναγμοῦ
αὐτοῦ ἤκουσα, καὶ κατέβην ἐξελέσθαι αὐτούς· καὶ νῦν δεῦρο
ἀποστείλω σε εἰς Αἴγυπτον. 35 τοῦτον τὸν Μωϋσῆν, ὃν ἠρνή-
σαντο εἰπόντες· τίς σε κατέστησεν ἄρχοντα καὶ δικαστήν;
τοῦτον ὁ θεὸς καὶ ἄρχοντα καὶ λυτρωτὴν ἀπέσταλκεν σὺν
χειρὶ ἀγγέλου τοῦ ὀφθέντος αὐτῷ ἐν τῇ βάτῳ. 36 οὗτος ἐξή-
γαγεν αὐτοὺς ποιήσας τέρατα καὶ σημεῖα ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ
ἐν ἐρυθρᾷ θαλάσσῃ καὶ ἐν τῇ ἐρήμῳ ἔτη τεσσεράκοντα. 37
οὗτός ἐστιν ὁ Μωϋσῆς ὁ εἴπας τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ· προφήτην
ὑμῖν ἀναστήσει ὁ θεὸς ἐκ τῶν ἀδελφῶν ὑμῶν ὡς ἐμέ. 38 οὗ-
τός ἐστιν ὁ γενόμενος ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν τῇ ἐρήμῳ μετὰ τοῦ ἀγ-

---

Wiedergabe der Furcht (*εντρομος*, wie Dan. 10, 11. 1 Makk. 13, 2) des Moses. Zu *ουκ ετολμα* vgl. Luk. 20, 40. — **v. 33** nach Exod. 3, 5, nur *εφ ω* (vgl. 3, 10 f.) statt *εν ω*. Bem., wie der Boden des fremden Landes für gottgeweiht (*τοπος αγ*., wie 6, 13) erklärt wird durch die Gotteserscheinung. — **v. 34** verkürzt aus Exod. 3, 7 f.. Zu *τ. στεναγμου* vgl. Exod. 2, 24. 6, 5, zu *αυτου* I, 1, g. Das *και νυν δευρο αποστ. σε* (Exod. 3, 10) wird mit *εις αιγ*. verbunden, weil es sich um das Land handelt, wo Israel bedrückt wird. — **v. 35.** *τουτον τ. μ.*) wie 2, 32. 36. Bem. die Anspielung auf die Verleugnung Jesu 3, 13 f., weshalb das Wort v. 27 dem ganzen Volke beigelegt wird, in dessen Sinne der Eine sprach, und die nachdrückliche Wiederaufnahme des *τουτον*, wie 2, 23. 5, 31. Zu *και—και* vgl. 2, 36. Zu dem absichtsvoll wiederaufgenommenen *αρχοντα* tritt die speziellere Bezeichnung seiner Sendung (3, 20. 26. Bem. das Perf., weil es sich um die mit v. 34 gegebene handelt) als *λυτρωτης* (Ps. 18, 15). Das *συν χειρι* (analog dem *δια χ*. 2, 23. 7, 25) hebt die hilfreiche Macht eines Engels hervor, die ihm zur Seite stand, um dann erst denselben näher zu bezeichnen als den ihm im Busch erschienenen (v. 30). — **v. 36.** *ουτος*) wie v. 19. Zu *εξηγαγ. αυτ*. vgl. Exod. 3, 10, zu *ποιησ. τερ. κ. σημ*. 2, 22. 6, 8, zu *εν γη αιγ*. II, 1, a, zu *εν ερυθρ. θαλ*. Exod. 13, 18. 15, 4. Die dritte Hervorhebung der 40 Jahre (vgl. v. 23. 30) zeigt, dass der Vers von der Hand des Bearbeiters herrührt, wie die hier ganz unverwerthet bleibende Reminiscenz an 3, 22 in **v. 37.** Zu *τ. υιοις ισρ*. v. 23. — **v. 38.** *ουτος εστιν*) wie 4, 11, von dem Bearbeiter sehr schwerfällig schon in v. 37 antizipirt (vgl. auch v. 36). Die Gemeindeversammlung (*εκκλησ*., wie Deut. 31, 30. Jos. 8, 35. Jud. 21, 8) in der Wüste (die also, wie v. 30, wieder die Stätte der göttlichen Offenbarung wird), bei welcher Moses mit dem Engel, der zu ihm (Bem. d. Dat. nach dem objektlosen *λαλ*.) auf dem (*εν*, wie

γέλου τοῦ λαλοῦντος αὐτῷ ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ καὶ τῶν πατέρων ἡμῶν, ὃς ἐδέξατο λόγια ζῶντα δοῦναι ὑμῖν. 39 ᾧ οὐκ ἠθέλησαν ὑπήκοοι γενέσθαι οἱ πατέρες ἡμῶν, ἀλλὰ ἀπώσαντο καὶ ἐστράφησαν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν εἰς Αἴγυπτον, 40 εἰπόντες τῷ Ἀαρών· ποίησον ἡμῖν θεοὺς οἳ προπορεύσονται ἡμῶν· ὁ γὰρ Μωϋσῆς οὗτος, ὃς ἐξήγαγεν ἡμᾶς ἐκ γῆς Αἰγύπτου, οὐκ οἴδαμεν τί ἐγένετο αὐτῷ. 41 καὶ ἐμοσχοποίησαν ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις καὶ ἀνήγαγον θυσίαν τῷ εἰδώλῳ, καὶ εὐφραίνοντο ἐν τοῖς ἔργοις τῶν χειρῶν αὐτῶν. 42 ἔστρεψεν δὲ ὁ θεὸς καὶ παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν τῇ στρατιᾷ τοῦ οὐρανοῦ, καθὼς γέγραπται ἐν βίβλῳ τῶν προφητῶν· μὴ σφάγια καὶ θυσίας προσηνέγκατέ μοι ἔτη τεσσεράκοντα ἐν τῇ ἐρήμῳ, οἶκος Ἰσραήλ, 43 καὶ ἀνελάβετε τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ

Joh. 4, 20f.) Berge Sinai redete, und mit den Vätern (d. h. als Vermittler zwischen beiden) verkehrte (*γενομενος μετα*, wie Mark. 16, 10 und zur Sache Gal. 3, 19. Hebr. 2, 2), ist die Behufs der Gesetzgebung berufene (Exod. 19). Absichtlich wird zur Vorbereitung auf v. 53 das den Vätern gegebene Gesetz als den Hörern (*υμιν*, vgl. I, 1, f) gegeben, und wegen der wirksamen Verheissungen und Drohungen, die es enthielt, als *λογια* (Num. 24, 4. Ps. 11, 7.) *ζωντα* (1 Petr. 1, 23. Hebr. 4, 12) bezeichnet. — **v. 39.** *ουκ ηθελησαν*) vgl. Luk. 13, 34. 19, 14, doch hier wohl nach Ezech. 20, 8, betont sehr stark, wie sie nicht gehorsam (*υπηκοοι*, wie Prov. 4, 3. 13, 1) werden wollten. Zu *απωσαντο* (v. 27) schweben dem Redner wohl nach Ezech. 20, 13. 24 als Objekt die *λογια ζωντα* aus v. 38 vor, wie bei dem *εστραφησαν εις* (13, 46) nach Ezech. 20, 7f. der ägyptische Götzendienst, da das *εν τ. καρδιαις αυτ.* (Luk. 3, 15. 5. 22) zeigt, dass es sich um ihre Sinnesrichtung handelt. — **v. 40.** *ειποντ. τω α.*) wie v. 33. 37. Vgl. Exod. 32, 1. — **v. 41.** *εμοσχοποιησαν*) nur hier. Zur Sache vgl. Exod. 32, 4, zu *εν ημερ. εκειν.* Luk. 2, 1. 4, 2, zu *ανηγαγον* vom Opfer (*θυσιαν*, wie Luk. 2, 24. 13, 1) 1 Reg. 3, 15. Gemeint ist unter dem *ειδωλον* (Jesaj. 30, 22. 2 Chron. 23, 17. Apok 9, 20) das Stierbild, unter dem sie Jeh. verehrten. Bei dem *ευφραινοντο* (Luk. 12, 19. 15, 23f.) ist an das Opfermahl Exod. 32, 6 gedacht. Halbironisch wird als Gegenstand ihrer Freude (*εν*, wie Sir. 14, 5. 19, 21) das Götzenbild bezeichnet, sofern es zu den Werken ihrer Hände gehört. — **v. 42** f. *εστρεψεν*) kann nicht in neutralem Sinne stehen, wie v. 39 der Aor. 2 pass., sondern nur transitiv, sofern Gott ihr *στραφηναι* damit vergalt, dass er sie nun völlig umwandte (vom Bilderdienst zum Gestirndienst), was sofort erläutert wird durch das paulinische *παρεδωκεν αυτους* (Röm. 1, 24. 26). Zu *λατρ.* vgl. Evang. 1, 74. 2, 37, zu *στρατ. τ. ουρ.* 2, 13, zu *καθως γεγρ.* 2, 23, zu *εν βιβλ.* Act. 1, 20. Gemeint ist Amos 5, 25—27, welche Stelle troz einzelner Ausnahmen (wie Exod. 24. Num. 7. 9) dahin verstanden wird, dass Isr. die 40 Jahre in der

καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ Ῥομφά. τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε προσκυνεῖν αὐτοῖς; καὶ μετοικιῶ ὑμᾶς ἐπέκεινα Βαβυλῶνος.
44 *ἡ σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου ἦν τοῖς πατράσιν ἡμῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ, καθὼς διετάξατο ὁ λαλῶν τῷ Μωϋσῇ ποιῆσαι αὐτὴν κατὰ τὸν τύπον ὃν ἑωράκει·* 45 *ἣν καὶ εἰσήγαγον διαδεξάμενοι οἱ πατέρες ἡμῶν μετὰ Ἰησοῦ ἐν τῇ κατασχέσει τῶν ἐθνῶν, ὧν ἐξῶσεν ὁ θεὸς ἀπὸ προσώπου τῶν πατέρων ἡμῶν, ἕως τῶν ἡμερῶν Δαυείδ,* 46 *ὃς εὗρεν χάριν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ ᾐτήσατο εὑρεῖν σκήνωμα τῷ οἴκῳ Ἰακώβ.* 47 *Σολομὼν δὲ*

Wüste Gott keine Opfer gebracht hat, sondern dem Sonnengott und Saturn gedient, wofür ihm das Exil gedroht wird (Bem. die Aenderung des *δαμασκ.* in *βαβυλ.*). — **v. 44.** *η σκηνη τ. μαρτ.*) wie Exod. 31, 7. Apok. 15, 5. Selbst das erste Heiligthum der Väter war weder der Tempel, noch stand es an heiliger Stätte, sondern in der Wüste, und zwar auf ausdrücklichen Befehl Gottes. Zu *διεταξατο* vgl. 1 Kor. 7, 17. 11, 34, zu *ο λαλων* c. Dat. v. 40, zu *κατα τ. τυπον* Exod. 25, 40. — **v. 45.** *ην*) relative Fortführung, wie v. 20. 39. Dass sie es auch (*και*) hineinführten (in das Land, in dem sie nach v. 7 Gott dienen sollten), nachdem sie es (von Moses) überkommen hatten (*διαδεξ.*, wie 4 Makk. 4, 15), zeigt, dass sie dies Heiligthum keineswegs bloss für ein provisorisches hielten, und dass sie dies in Begleitung Josuas, ihres gottgegebenen Führers, thaten, beweist, dass es auf Gottes Geheiss geschah. Das *εν τ. κατασχ. τ. εθν.* (Num. 33, 54. 36, 3. Lev. 25, 24. 1 Chron. 4, 33) verbindet sich in prägnanter Konstruktion mit *εισηγ.*, um hervorzuheben, wie das Land damals noch Besitzthum der Heiden war, welche Gott erst austreiben musste (*ων* attrah., wie 1, 1, *εξωσεν*, wie Joel 3, 6. Jerem. 8, 3, vgl. I, 2f, *απο προσωπου*, wie Exod. 34, 24). Auch die Anknüpfung des *εως* (1, 22) *τ. ημερων δ.* (Luk. 1, 5. 4, 25) setzt voraus, dass sich mit dem Begriff des *εισαγειν* der des Seins im Lande verbunden hat. — **v. 46.** *ευρεν χαριν*) wie Luk. 1, 30; doch verbunden mit *ενωπιον τ. θ.* (4, 19). Das *ευρειν σκηνωμα*, das Ps. 132, 5 als Gelübde ausgesprochen, erscheint hier in Reminiscenz an 2 Sam. 7, 2 als Bitte Davids (*ητησ.*, wie 3, 14), doch mit der bedeutsamen Aenderung, dass es sich nicht um eine feste Wohnstätte (vgl. Ps. 15, 1. 26, 8. 3 Esr. 1, 48) für den Gott Jacobs, der einer solchen nicht bedarf (v. 48), sondern (vgl. I, 1, b) für das Haus Jacobs (Luk. 1, 33) handelt, das bisher für seinen Verkehr mit Gott nur eine *σκηνη* besass (v. 44). Nicht einem göttlichen Befehl, wie die Stiftshütte (v. 44), sondern einem Wunsch des gottwohlgefälligen Königs, der durch Salomo (zur Namensform vgl. I, 1, c) erfüllt ward (**v. 47**), verdankt der Tempel seinen Ursprung. Das *δε* stellt lediglich im Sinne von 2 Sam. 7, 12f. 1 Reg. 8, 19ff. die Person Salomos der Davids entgegen, ohne die Erbauung des Tempels (*οικοδομ.*, vgl. I, 2, f) als etwas Minderwerthiges oder gar Verwerfliches hinzustellen. Es soll nur hervorgehoben werden dass der Tempel, von dessen Untergang Steph. irgendwie hypothetisch

οἰκοδόμησεν αὐτῷ οἶκον. 48 *ἀλλ' οὐχ ὁ ὕψιστος ἐν χειρο-
ποιήτοις κατοικεῖ, καθὼς ὁ προφήτης λέγει·* 49 *ὁ οὐρανός μοι
θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου· ποῖον οἶκον οἰ-
κοδομήσετέ μοι, λέγει κύριος, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς
μου;* 50 *οὐχὶ ἡ χείρ μου ἐποίησεν ταῦτα πάντα;* 51 *σκληρο-
τράχηλοι καὶ ἀπερίτμητοι καρδίαις καὶ τοῖς ὠσίν, ὑμεῖς ἀεὶ τῷ
πνεύματι τῷ ἁγίῳ ἀντιπίπτετε, ὡς οἱ πατέρες ὑμῶν καὶ ὑμεῖς.*
52 *τίνα τῶν προφητῶν οὐκ ἐδίωξαν οἱ πατέρες ὑμῶν; καὶ
ἀπέκτειναν τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δι-
καίου, οὗ νῦν ὑμεῖς προδόται καὶ φονεῖς ἐγένεσθε,* 53 *οἵτινες
ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε.*

---

geredet hatte (6, 14), nach dieser seiner Entstehung keineswegs die unentbehrliche Segensstätte im Sinne von 1 Reg. 8, 29f. (vgl. Exod. 20, 24) sei. — **v. 48.** *αλλ*) tritt im Sinne von 1 Reg. 8, 27 der Vorstellung entgegen, als ob der Höchste (*ο υψιστος* absolut, wie Luk. 1, 32. 35. 6, 35) einer von Menschenhand bereiteten Stätte (*χειροποιητ.*, wie Jesaj. 16, 12) zu seiner Wohnstätte bedürfe, und vollendet dann den durch die ganze Rede gehenden Beweis, dass Gott mit seinen Offenbarungen und Segnungen nicht an die Tempelstätte gebunden sei, durch Hinweis auf (*καθως*, wie v. 42) Jesaj. 66, 1f. (**v. 49** f.). Bem., wie gegen die LXX *ποιος* mit *τις* wechselt und der Schluss mit *ουχι* (5, 4) statt mit *γαρ* eingeführt wird. — **v. 51.** *σκληροτραχ.*) wie Exod. 33, 3. Deut. 9, 6. Zu *απεριτμ. καρδιαις* vgl. Jerem. 9, 26 (Lev. 26, 41), dem nach 6, 10 noch *και τ. ωσιν* hinzugefügt wird, weil ihre Hartnäckigkeit eben darin besteht, dass ihre Herzen nicht von der Unempfänglichkeit und ihre Ohren nicht (durch geistliche Beschneidung) von der Harthörigkeit befreit sind. Zu *αει* vgl. Mark. 15, 8, zu *αντιπιπτετε* Num. 27, 14. Den Rückweis auf ihre Väter bereitete v. 24f. v. 39ff. vor, die Wiederaufnahme des betont voranstehenden *υμεις* in *και υμεις* giebt demselben einen starken Nachdruck. — **v. 52** nach Matth. 5, 12, das Luk. 6, 23 schon verwischt ist. Im Parallelismus wird das *απεκτειναν* (Luk. 11, 49) speziell bezogen auf die, welche vorausverkündigt haben (*προκατηγγ.*, wie 3, 18) in Betreff der Ankunft (*ελευσ.* nur hier) des Gerechten d. i. des Messias (3, 14), dessen Verräther (Luk. 6, 16) und Mörder sie gegenwärtig (*νυν*, wie v. 4) geworden sind. Zur Sache vgl. 2, 23. 3, 13. — **v. 53.** *οιτινες*) motivirend, wie 6, 15, sofern dies ihr Verhalten gegen den Gerechten von den Verächtern des (nicht bloss von Propheten gegebenen, sondern) als Engelverfügungen empfangenen Gesetzes zu erwarten war. Das *λαμβ. εις* steht im Sinne von v. 21 und beruht auf Deut. 33, 2 LXX, Gal. 3, 19, Hebr. 2, 2. Zu *διαταγαι* vgl. Röm. 13, 2, zu *ουκ εφυλ.* Luk. 11, 28. Nicht er (6, 13), sondern sie sind Gesetzesverächter, sofern Verrath und Mord des Gerechten auch vor dem angeblich von ihnen vertheidigten Gesetz nicht besteht.

54 Ἀκούοντες δὲ ταῦτα διεπρίοντο ταῖς καρδίαις αὐτῶν καὶ ἔβρυχον τοὺς ὀδόντας ἐπ᾽ αὐτόν. 55 ὑπάρχων δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου, ἀτενίσας εἰς τὸν οὐρανὸν εἶδεν δόξαν θεοῦ καὶ Ἰησοῦν ἑστῶτα ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ, 56 καὶ εἶπεν· ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ. 57 κράξαντες δὲ φωνῇ μεγάλῃ συνέσχον τὰ ὦτα αὐτῶν καὶ ὥρμησαν ὁμοθυμαδὸν ἐπ᾽ αὐτόν, 58 καὶ ἐκβαλόντες ἔξω τῆς πόλεως ἐλιθοβόλουν. καὶ οἱ μάρτυρες ἀπέθεντο τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν παρὰ τοὺς πόδας νεανίου καλουμένου Σαύλου, 59 καὶ ἐλιθοβόλουν τὸν Στέφανον, ἐπι-

---

7, 54—8, 3. Der Märtyrertod des Stephanus. — *ακουοντες*) abweichend von 2, 37. 5, 21. 33 im Part. Praes., weil die Stimmung, in die sie diese Worte (*ταυτα*) versetzten, geschildert wird. Das *διεπριοντο* (5, 33) wird mit *τ. καρδ. αυτ.* verbunden, wie 2, 37. Zu *εβρυχον τ. οδοντ. επι* vgl. Hiob 16. 9. Ps. 34, 16. Von irgend einem lauten oder gar thätlichen Ausbruch dieser Stimmung, der seine Rede unterbrach, ist nichts angedeutet. — **v. 55.** *υπαρχων*) lukan., wie das *πληρης πν. αγ.* (Luk. 4, 1), das auf 6, 3. 5 zurückweist und, da der Geist die Fähigkeit giebt, Gesichte zu sehen (2, 17), erklärt, wie Steph., der seit 6, 9 nicht genannt ist, Gottes Herrlichkeit schauen konnte, in der er dem Abr. erschien (v. 2). Zu *ατεν. εις τ. ουρ.* vgl. 1, 10. Der Messias, der sonst zur Rechten Gottes sitzt (2, 34), erscheint hier, wo er mit Gott selbst herabgestiegen, um den Märtyrer seine Herrlichkeit schauen zu lassen, stehend (*εστως*, wie 4, 14. 5, 23. 25). — **v. 56.** *ιδου*) wie 5, 9. Zu *θεωρω* 3, 16. 4, 13, zu *τους ουρανους* (im Unterschiede von dem Sing. in v. 55, der daher wohl dem Bearbeiter angehört, wie der ganze Vers) 2, 34, zu *διηνοιγμ.* Luk. 24, 31 f. 45, zu *τ. υιον τ. ανθρ.* Luk. 22, 69. Erst diese Verkündigung der gottgleichen Herrlichkeit des Messias führt den Ausbruch der Volkswuth herbei. Von einer Verhandlung vor dem Synedrium, wie sie 6, 12 f. 15. 7, 1 erwarten liessen, ist keine Rede mehr. — **v. 57.** *κραξ. φων. μεγ.*) wie Matth. 27, 50. Apok. 6, 10. Sie hielten ihre Ohren zu (*συνεσχ.*, wie Jesaj. 52, 15. Deut. 11, 17), um solche gotteslästerliche Reden nicht zu hören. Zu *ωρμησαν επι* vgl. 2 Makk. 9, 2. 10, 16, zu *ομοθυμαδον* 1, 14. — **v. 58.** *εκβαλ. εξω της πολ.*) wie Luk. 4, 29. Das harte Fehlen des Objekts bei *ελιθοβολ.* (Luk. 13, 34), das v. 59 dabei steht, erklärt sich am einfachsten, wenn das Folgende Zusatz des Bearbeiters ist. Daher erscheinen plötzlich die Zeugen aus 6, 13, die nach Deut. 17, 7 die Steinigung beginnen, obwohl dieselbe gar nicht auf ihr Zeugniss, sondern in Folge des Wortes v. 56 erfolgt. Bem., wie in diesem Zusatz zuerst Saulus auftritt. Zu *απεθεντο* vgl. 1 Sam. 17, 22 und zur Sache Joh. 13, 4, zu *εαυτων* I, 1, f, zu *παρα τ. ποδ.* 4, 35. 5, 2, zu *νεανιου* (nur in den Act.) Ruth 3, 10. 2 Sam. 6, 1. Prov. 7, 7. Sachrj. 2, 4, wo überall an junge Männer zu denken ist, zu *καλουμ.* 1, 23. — **v. 59.** *ελιθοβ.*), dessen Subj. nach dem Zusatz in v. 58 die Zeugen

καλούμενον καὶ λέγοντα· κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου.
60 *θεὶς δὲ τὰ γόνατα ἔκραξεν φωνῇ μεγάλῃ· κύριε, μὴ στήσῃς*
αὐτοῖς ταύτην τὴν ἁμαρτίαν. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐκοιμήθη.
VIII, 1 *Σαῦλος δὲ ἦν συνευδοκῶν τῇ ἀναιρέσει αὐτοῦ. ἐγένετο*
δὲ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ διωγμὸς μέγας ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν τὴν
ἐν Ἱεροσολύμοις· πάντες δὲ διεσπάρησαν κατὰ τὰς χώρας τῆς
Ἰουδαίας καὶ Σαμαρείας πλὴν τῶν ἀποστόλων. 2 *συνεκόμισαν*
δὲ τὸν Στέφανον ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ ἐποίησαν κοπετὸν μέγαν
ἐπ' αὐτῷ. 3 *Σαῦλος δὲ ἐλυμαίνετο τὴν ἐκκλησίαν, κατὰ τοὺς*

---

sind, nimmt offenbar lediglich die ältere Darstellung auf, in welcher die Zuhörer Subjekt sind. Das *επικαλ.* (2, 21), dessen Inhalt Nachbildung von Luk. 23, 46 ist (*κυριε ιησ.*, wie 1. 21. 4, 33, *δεξαι*, wie 3, 21), muss Einschaltung sein, da erst **v. 60.** die Kniebeugung (vgl. Luk. 22, 41) und noch ein Wort vor dem Aufgeben des Geistes folgt. Zu *εκραξ. φων. μεγ.* vgl. v. 57. Das *μη στησης* kann nach Matth. 26, 15 nur besagen, dass ihnen nicht ihre gegenwärtige Sünde (Bem. das betonte *ταυτην*, vgl. III, 1, b) in einer äquivalenten Strafe zugewogen werden möge. Zu *τουτο ειπων* 1, 9, zu *εκοιμηθη* 1 Kor. 7, 39. 11, 30. — **8, 1.** *σαυλος δε*) knüpft an den Zusatz des Bearbeiters v. 58 an. Zu *συνευδοκων* vgl. Luk. 11, 48 (Bem. auch das echt lukan. *ην* c. Part.), zu *αναιρεσει* Num. 11, 15. Judith 15, 4. 2 Makk. 5, 13. Das betonte *εκειν.* vor *τ. ημ* (anders 2, 41) hebt hervor, dass es der bei dem Tode des Steph. entfesselte Fanatismus war, welcher die Verfolgung (Mark. 4, 17) über die Gemeinde in Jerus. heraufbeschwor. Bem., wie hier *εκκλησ.* (anders als 5, 11) von der Einzelgemeinde steht, und nicht bloss Christen (wie 6, 7), sondern auch Gemeinden ausserhalb Jerus.'s voraussetzt. Zu *ιεροσ.* vgl. 1, 4, während inzwischen zehnmal die hebr. Namensform steht. — *παντες δε*) vgl. II, 2, d. Zu *διεσπαρησαν* vgl. Gen. 9, 19. Lev. 26, 33, hier verbunden mit *κατα* (Luk. 9, 6. 13, 22): durch die Gegenden Jud.'s und Sam.'s (1, 8) hin (*χωρας*, wie Luk. 2, 8. 3, 1). Die ausdrückliche Ausnahme (*πλην* c. Gen., wie Num. 31, 22. Jesaj. 45, 14), die 8, 14 vorbereiten soll, schliesst im Sinne des Erzählers jede hyperbolische Fassung des *παντες* aus. — **v. 2.** *συνεκομισαν*) nur hier im Sinne von: es bestatteten den Steph. fromme Männer (2, 5). Nach dem Zusammenhange mit v. 1, wonach die ganze Gemeinde sich zerstreut hat, könnten das nur fromme Juden sein; aber die Notiz gehört jedenfalls dem Urbericht zu und schloss sich unmittelbar an 7, 60 an. Zu *ποιειν κοπετον μεγ.* vgl. Mich. 1, 8. Gen. 50, 10. 1 Makk. 2, 70 und zu dem *επι* c. Dat. Evang. 18, 7. — **v. 3.** *ελυμαινετο*) nur hier im Sinne von Verwüsten. Bem., wie *τ. εκκλ.* wieder, wie 5, 11, von der Gesammt-Gemeinde steht. Zu dem *κατα τ. οικ.* vgl. das *κατα τ. χωρ.* v. 1 und noch besonders Luk. 21, 11, zu *εισπορ.* 3, 2, zu *συρων* 2 Sam. 17, 13, zu *παρεδιδ. εις* Luk. 21, 12, zu *φυλακ.* 5, 19. 22. 25. Da alle Christen aus Jerusalem geflohen (v. 1), kann es sich nur

οἴκους εἰσπορευόμενος, σύρων τε ἄνδρας καὶ γυναῖκας παρεδίδου εἰς φυλακήν.

4 Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες διῆλθον εὐαγγελιζόμενοι τὸν λόγον· 5 Φίλιππος δὲ κατελθὼν εἰς τὴν πόλιν τῆς Σαμαρείας ἐκήρυσσεν αὐτοῖς τὸν Χριστόν. 6 προσεῖχον δὲ οἱ ὄχλοι τοῖς λεγομένοις ὑπὸ τοῦ Φιλίππου ὁμοθυμαδὸν ἐν τῷ ἀκούειν αὐ-

um Häuser ausserhalb Jerusalems handeln, in denen er die Geflohenen aufzufinden hoffte. Der ganze Zusatz des Bearbeiters bereitet 9, 1 vor.

8, 4–25. Die Bekehrung Samaria's beginnt den zweiten Hauptheil, der von dem Uebergang zur Heidenmission handelt. — *οι μεν ουν*) Abweichend von 1, 6 bildet hier das an *διεσπαρησ.* v. 1 anknüpfende *οι διασπαρ.* das Subjekt. Das lukan. *διηλθον* (Luk. 9, 6), obwohl absolut stehend, wie Luk. 5, 15, empfängt doch durch v. 1 sachlich seine nähere Bestimmung dahin, dass es sich um ein Umherziehen durch Judäa und Sam. handelt, womit, da sie dabei das Wort (vgl. 6, 4) als frohe Botschaft verkündigen (5, 42), die Erfüllung des zweiten Theils von 1, 8 beginnt, freilich nicht durch die Zwölfe. — **v. 5.** *φιλ. δε*) stellt dem von den Versprengten überhaupt Gesagten das von Phil. speziell zu Erzählende gegenüber, der darum nur der 6, 5 Genannte sein kann, da die Apostel ja in Jerus. blieben (v. 1). Freilich ist sehr auffallend, dass dies nicht gesagt, sondern erst durch v. 14 unzweifelhaft wird, was sich nur erklärt, wenn hier eine Erzählung einsetzt, in deren ursprünglichem Zusammenhange über die Person kein Zweifel sein konnte. Ebenso kann das *την πολιν τ. σαμαρ.* im Zusammenhange mit v. 1. 9. 14 nur die Stadt *κατ εξοχην* (Hauptstadt) der Landschaft Sam. sein, aber dieser sehr unklare Ausdruck bezeichnete wohl in der ursprünglichen Erzählung die Stadt, die Samaria heisst (vgl. 2 Petr. 2, 6). Auch das *κατελθων* (Luk. 4, 31. 9, 37, aber hier speziell als Gegensatz zu dem *αναβ.* 18, 31. 19, 28) passt nicht recht zu dem *διασπαρ. διηλθ.*, und das *εκηρ.* (Luk. 4, 44. 8, 1. 9, 2) *τον χριστον* (2, 31. 3, 18: den Messias) ist nach dem *ευαγγ. τ. λογ.* v. 4 mindestens ganz überflüssig. — **v. 6.** *προσειχον*) vgl. Sap. 8, 12. 1 Makk. 7, 11. Hebr. 2, 1. Bem. den im Evang. häufigen, in Act. seltneren Plur. *οι οχλοι.* Zu *τ. λεγομ.* vgl. Luk. 18, 34, doch, wie hier, mit *υπο* Act. 27, 11, zu *ομοθυμαδ.* 1. 14. Das an sich ziemlich überflüssige *εν τω* (2, 1) *ακουειν αυτους* dient wohl nur dazu, um in dem *βλεπειν* (c. Acc., wie 2, 33. 4, 14) *τα σημεια α εποιει* (6, 8) anzuknüpfen, wie die in den Zeichen gesehene Bestätigung ihre Aufmerksamkeit auf das lenkte, was sie den Phil. reden hörten. —

τοὺς καὶ βλέπειν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει. 7 πολλοὶ γὰρ τῶν ἐχόντων πνεύματα ἀκάθαρτα, βοῶντα φωνῇ μεγάλῃ ἐξήρχοντο· πολλοὶ δὲ παραλελυμένοι καὶ χωλοὶ ἐθεραπεύθησαν· 8 ἐγένετο δὲ πολλὴ χαρὰ ἐν τῇ πόλει ἐκείνῃ. 9 ἀνὴρ δέ τις ὀνόματι Σίμων προϋπῆρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, 10 ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες· οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη. 11 προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἱκανῷ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς. 12 ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς

---

v. 7. πολλοι) c. Gen. wie 4, 4. Zu εχ. πν. ακαθ. (5, 16) vgl. Luk. 4, 33. Der Satz wird anakoluthisch abgebrochen, da es keinen dem εθεραπευθ. entsprechenden Ausdruck für die Befreiung der Dämonischen von ihrer Plage gab. Incorrect ist nur, dass das Subj. nicht, wie sonst, etwa mit εξ αυτων, aufgenommen und in die Konstruktion eingereiht wird. Das βοαν kommt ausser in Citaten nur bei Luk. vor (Evang. 9, 38. 18, 7. 38); doch nie von Dämonischen, wie das φωνη μεγ. (4. 33. 8, 28) und εξηρχοντο (4, 41. 8, 2). Im Parallelsatz steht kein Gen. nach πολλοι, und das παραλελυμενοι (wie Evang. 5, 18. 24 statt παραλυτικοι) wird mit χωλοι (14, 13. 21) verbunden, von denen 3, 2 ein Beispiel brachte. Das εθεραπευθησαν (4, 14) wird also hier noch nicht ungenauer Weise, wie 5, 16 (Evang. 6, 18. 8, 2. 9, 42), von den Dämonischen ausgesagt. — **v. 8.** εγενετο — χαρα) wie Luk. 15, 10, doch hier mit πολλη statt μεγαλη (Evang. 2, 10. 24, 52. Act. 15, 3). Zu εν τ. πολει εκ. Luk. 10, 12. 18, 3. — **v. 9.** ανηρ τις) wie 5, 1, aber mit voranstehendem ονοματι, wie 5, 34. Das δε bildet den Gegensatz zu dem von Phil. Erzählten, wie das auf sein Auftreten sich beziehende προυπηρχεν (Luk. 23, 12) zeigt und die Schilderung, wie er mit seinen Zauberkünsten (μαγευων, nur hier, doch vgl. μαγοι Dan. 1, 20. 2, 2) das Volk Samaria's (εθνος im Sing., Evang. 7, 5. 23, 2 nur von dem jüdischen Volke; doch vgl. das Citat Act. 7, 7) in Staunen versetzte (εξισταvων trans., nur noch v. 11; doch vgl. 3 Makk. 1, 25). Zu ειναι τινα vgl. 5, 36, doch hier mit dem durch die gesperrte Stellung betonten μεγαν. Was er zu sagen hatte, bezog sich im Gegensatz zu τοις λεγ. υπο τ. φιλ. auf seine eigene Person. — **v. 10.** ω προσειχον) absichtlicher Gegensatz zu v. 6, um anzudeuten, wie völlig anders bisher die Sinnesrichtung der Samaritaner war. Zu απο μικρ. εως μεγ. vgl. Gen. 19, 11. Jerem. 42. 1. 1 Makk. 5, 45. Sie sahen in ihm die Kraft Gottes erschienen, welche die grosse schlechthin genannt wird (καλουμ., wie 1, 23. 3, 11). — **v. 11** erläutert das προσειχ. v. 10 durch das ziemlich überflüssige lukan. δια το c. Acc. c. Inf. (4, 2). Zu ικανω χρ. vgl. Luk. 8, 27, zu dem späteren Perf. εξεστακα Kühner § 283, 3. Bem. den auf μαγευων v. 9 zurückweisenden Art. vor μαγειαις (nur hier). — **v. 12.** οτε) wie 1, 13. Zu επιστευσαν c. Dat. vgl. Luk. 1, 20. 20, 5: sie glaubten, dass sein Wort

βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. 13 *ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, καὶ βαπτισθεὶς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ, θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο.* 14 *ἀκούσαντες δὲ οἱ ἐν Ἱεροσολύμοις ἀπόστολοι ὅτι δέδεκται ἡ Σαμαρεία τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, ἀπέστειλαν πρὸς αὐτοὺς Πέτρον καὶ Ἰωάννην,* 15 *οἵτινες καταβάντες προσηύξαντο περὶ αὐτῶν ὅπως λάβωσιν πνεῦμα ἅγιον·* 16 *οὐδέπω γὰρ ἦν ἐπ' οὐδενὶ αὐτῶν ἐπιπεπτωκός, μόνον δὲ βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.* 17 *τότε ἐπετίθεσαν τὰς χεῖρας ἐπ'*

Wahrheit sei, als er frohe Botschaft brachte (nur hier mit *περι*) über das Reich Gottes (*περι τ. βασιλ.*, wie Luk. 9, 11) und über den Namen Jesu Christi (2, 38. 3, 6, 4, 10. 18). Zu *εβαπτιζ.* vgl. 2, 38. 41, zu *ανδρ. τε και γυν.* 5, 14. — **v. 13.** *και αυτος*) vgl. Luk. 2, 28 und sehr häufig im Evang.: auch er, wie die anderen Samaritaner, wurde gläubig (vgl. 2, 44. 4, 4). Zu *ην προσκαρτ.* vgl. 1, 14. 2, 42. 6, 4, aber nur hier mit dem Dat. der Person: er war beständig anhänglich an Phil. Das damit durch *τε* engverbundene *εξιστατο* (2, 7. 12) deutet an, wie das Staunen über die Zeichen und grossen Machtthaten, die er (durch ihn) geschehen sah (*θεωρων*, wie 3, 16. 4, 13. 7, 56), die nothwendige Folge war. Das *δυναμεις* (Luk. 19, 37, doch vgl. auch Act. 2, 22) *μεγαλας* (6, 8) statt *τερατα* (4, 30. 5, 12) erinnert wohl absichtlich an die *δυν. μεγ.*, die man bisher in ihm gesehen hatte, wie das *εξισταν.* an das Staunen, das er hervorgerufen hatte (v. 10 f.). — **v. 14.** *ακουσαντες δε*) wie 5, 21. Zu *εν ιεροσολυμοις* vgl. v. 1. Mit der Hauptstadt hat die Landschaft als solche das Evangel. (*τ. λογ. τ. θ.*, wie 4, 31. 6, 2. 7) angenommen (*δεδεκται*, wie Luk. 8, 13). Im Zusammenhange mit v. 1 ist an die in Jerus. zurückgebliebenen Apostel gedacht, welche ihre beiden Häupter zu ihnen sandten (*απεστ. προς*, wie Luk. 7, 3. 20, 10); doch gehört die Erzählung schwerlich in diesen Zusammenhang, da nichts, am wenigsten v. 25, auf eine solche Gebundenheit an Jerus. deutet, zu der sie sich verpflichtet fühlten. — **v. 15.** *οιτινες*) giebt, wie 5, 16, das Motiv der Abordnung an. Zu *καταβαντες* (7, 15) vgl. das *κατελθων* v. 5. Bem. das *προσηυξαντο* mit *περι*, wie Luk. 6, 28, und folgendem *οπως* (3, 19: damit sie dadurch) statt *ινα* (Luk. 22, 46). — **v. 16.** *ουδεπω*) wie Evang. 23, 53, auch mit der doppelten Negation (wie 4, 12) in *επ ουδενι αυτων* (Luk. 4. 26 f.). Zu *επιπεπτ. επι* vgl. Ezech. 11, 5. Bem. den Wechsel des *ην* mit dem lukan. *υπηρχον* und das paulin. *βαπτιζ. εις το ονομα* (1 Kor. 1, 13), abweichend von 2, 38: darauf hin, dass Jesus der *κυριος* (2, 36) genannt ward (vgl. 1, 6. 4, 33. 7, 60). Der Uebergang des Christenthums von den Juden zu den (halbheidnischen) Samaritanern hatte also noch nicht die göttliche Sanktion empfangen. Doch bemerke, wie die Taufe wohl hier und v. 12 (13), aber nicht v. 14 erwähnt wird. Zu *μονον δε* vgl. Gal. 1, 23. — **v. 17.** *τοτε*) wie 1, 12. Das *επετιθ*

αὐτούς, καὶ ἐλάμβανον πνεῦμα ἅγιον. 18 ἰδὼν δὲ ὁ Σίμων ὅτι διὰ τῆς ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τῶν ἀποστόλων δίδοται τὸ πνεῦμα, προσήνεγκεν αὐτοῖς χρήματα 19 λέγων· δότε κἀμοὶ τὴν ἐξουσίαν ταύτην, ἵνα ᾧ ἐὰν ἐπιθῶ τὰς χεῖρας λαμβάνῃ πνεῦμα ἅγιον. 20 Πέτρος δὲ εἶπεν πρὸς αὐτόν· τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἴη εἰς ἀπώλειαν, ὅτι τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ ἐνόμισας διὰ χρημάτων κτᾶσθαι. 21 οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ· ἡ γὰρ καρδία σου οὐκ ἔστιν εὐθεῖα ἔναντι τοῦ θεοῦ. 22 μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας σου ταύτης, καὶ δεήθητι τοῦ κυρίου εἰ ἄρα

τ. χειρ. (mit επι statt des Dat. 6, 6, wie Luk. 15, 5) entspricht dem προσηνξ. v. 15 und setzt voraus, dass die Handauflegung nur das Gebet begleitete, durch welches die Apostel die göttliche Sanktion der Aufnahme der Samar. in die Heilsgemeinschaft erbitten und vermitteln. Bem. die schildernden Imperf. und den harten Subjektswechsel in ελαμβανον, wie 6, 6. 12. 7, 4. 8, der wohl darauf deutet, dass dies sich unmittelbar an v. 15 anschloss und v. 16f. Zusatz des Bearbeiters ist, der irriger Weise voraussetzt, dass die Taufe bereits vollzogen war (vgl. zu v. 16), während in der Quelle die selbstverständlich mit ihr verbundene Geistesmittheilung nur genannt war, weil sich an sie das Begehren des Simon v. 19 anknüpft. — **v. 18.** ιδων δε) vgl. 3, 12, setzt, wie 2, 33, voraus, dass der Geistesempfang in den durch den Geist gewirkten Gaben (2, 17 ff., vgl. v. 4) sichtbar (wahrnehmbar) wurde. Zu επιθεσις τ. χ. vgl. Hebr. 6, 2. 1 Tim. 4, 14, zu dem einfachen πνευμα 2, 4. 6, 3. 10, zu προσην. Evang. 23, 36, zu χρηματα Act. 4, 37. — **v. 19.** δοτε κτλ.) vgl. Luk. 22, 5. Sim. betrachtet die Vollmacht zur Geistesmittheilung durch Handauflegung als eine nach Gutdünken der Apostel übertragbare, die er empfangen will, um seine Rolle unter den Samar. weiter zu spielen. — **v. 20.** το αργυρ.) wie 7, 16. Bem. die prägnante Konstr. mit εις, wie 2, 5. 7, 4. Sein Geld soll mit ihm, der für seine Gesinnung nothwendig ins Verderben fährt (εις απωλ., wie Apok. 17, 8. 11. Matth. 7, 13), eben dahin kommen, wenn dies geschieht. Das Strafbare sieht Petr. darin, dass er meint (7, 25), die Gottesgabe (2, 38), als die Petr. jene Vollmacht betrachtet, mittelst Geld (v. 18) erwerben zu können (1, 18), weil dadurch das Heilige entwürdigt wird. Daher der Abscheu vor dem Sündengelde, der sich im Hauptsatz ausspricht. — **v. 21.** ουκ — κληρος) vgl. Deut. 12, 12. Jesaj. 57, 6. Das εν τ. λογ. τ. geht, wie 7, 29, auf das Wort, das er eben geredet (v. 19). Das Herz (5, 3f. 7, 23), das auf diese Weise seinen Ehrgeiz (vgl. v. 19) befriedigen wollte, ist nicht gerade (ευθυς, wie Ps. 72, 1, Gegensatz von σκολιος 2, 40) vor Gott (εναντ. τ. θ., wie Evang. 1, 8, vgl. Exod. 30, 8. 16). — **v. 22.** μετανοησ.) wie 2, 38. 3, 19, hier in prägnanter Verbindung mit απο (wie Apok. 2, 21 f. mit εκ): so dass du dich von deiner Bösartigkeit (κακια, wie Jak. 1, 21. 1 Petr. 2, 1. 16) abwendest. Zu δεηθ. vgl. 4, 31, zu κυριου von Gott 1, 24. 4, 29, zu ει αρα Mark. 11, 13 (doch vgl. auch τι

ἀφεθήσεταί σοι ἡ ἐπίνοια τῆς καρδίας σου· 23 εἰς γὰρ χολὴν πικρίας καὶ σύνδεσμον ἀδικίας ὁρῶ σε ὄντα. 24 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Σίμων εἶπεν· δεήθητε ὑμεῖς ὑπὲρ ἐμοῦ πρὸς τὸν κύριον, ὅπως μηδὲν ἐπέλθῃ ἐπ' ἐμὲ ὧν εἰρήκατε. 25 οἱ μὲν οὖν διαμαρτυράμενοι καὶ λαλήσαντες τὸν λόγον τοῦ κυρίου ὑπέστρεφον εἰς Ἱεροσόλυμα, πολλάς τε κώμας τῶν Σαμαρειτῶν εὐηγγελίζοντο.

26 Ἄγγελος δὲ κυρίου ἐλάλησεν πρὸς Φίλιππον λέγων· ἀνάστηθι καὶ πορεύου κατὰ μεσημβρίαν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τὴν κα-

---

αρα Luk. 1, 66. 8, 25. 12, 42). Es stellt in Zweifel, ob bei der bewiesenen Bösartigkeit die Sinnesänderung auch eine so aufrichtige und völlige sein wird, dass sein Vorhaben (επινοια, wie Jerem. 20, 10. Sap. 6, 17) ihm vergeben werden wird (Luk. 12, 10). — **v. 23.** εις) ebenso prägnant, wie v. 20: hineingerathen sehe ich dich und darum befindlich in χολη πικρ. (Deut. 29, 17) und συνδ. αδικ. (Jesaj. 58, 6). Mit bitterer Galle (πικρ. Gen. qual.) wird die Sünde des Ehrgeizes verglichen, und zugleich mit einer Fessel, mit der Ungerechtigkeit (1, 18) ihn gebunden hat. — **v. 24.** αποκρ. — ειπεν) wie 5, 29. Das δεηθ. υμ. nimmt das δεηθ. v. 22 auf; sie sollen selbst für ihn (υπερ, wie Röm. 8, 34) zu Gott (προς, wie Luk. 18, 7) beten, weil er seinem eigenen Gebet nicht solche Wirkung zutraut (vgl. Jak. 5, 16), damit auf diese Weise (οπως, wie v. 15 und insbesondere Luk. 10, 2) nichts von dem, was sie (d. h. Petr. im Namen beider Apostel) geredet haben, über ihn komme. Bem. das durch die gesperrte Stellung betonte ων ειρηκατε u. dazu Luk. 23, 14, wie zu επελθη επι Luk. 21, 35. — **v. 25.** οι μεν ουν) wie 1, 6. 5, 41. Bei dem μεν schwebt dem Erzähler vor, was nachher von Phil. weiter erzählt werden soll. Zu διαμαρτυρ. vgl. 2, 40, zu λαλειν τ. λογ. 4, 29. 31, wobei das τ. κυριου (statt τ. θεου) wohl lediglich aus v. 22. 24 nachklingt. Das Imperf. von υποστρ. (1, 12) steht, weil sie während dieser Rückreise (Bem. das engverbindende τε) nach Jerus. (ιεροσολ., wie v. 1. 14), die darum keine geradlinige und von längerer Dauer war, noch viele samaritanische Flecken (Luk. 9, 52) mit der Heilsbotschaft versahen (ευαγγ. mit Acc. der Pers., wie Luk. 3, 18). Abschluss der Erzählung durch den Bearbeiter, seiner Einleitung (v. 4) entsprechend.

8, 26—40. Bekehrung des äthiopischen Proselyten. — αγγ. κυρ.) wie 5, 19. Zu ελαλησε λεγων vgl. Luk. 24, 6 f. Mit dem δε kehrt die Erzählung von den Uraposteln (v. 14—25) zu Philippus zurück. Bemerke die Verbindung des Imperat. Aor., der den Aufbruch fordert (αναστηθι, im Sinne von 5, 17) mit dem lukan. πορευου (Luk. 7, 6. 50. 10, 37), das auf die fortgesetzte Reise geht. Zu κατα vgl. 2, 10; denn μεσημβρια (sonst von der Mittagszeit, Gen. 18, 1. 43, 46) steht hier von der Mittagsgegend (Symm. 1 Sam. 20, 41. Ezech. 20, 47). Die Bezeichnung des Weges,

ταβαίνουσαν ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ εἰς Γάζαν· αὕτη ἐστὶν ἔρημος.
27 καὶ ἀναστὰς ἐπορεύθη. καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦχος δυ-
νάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων, ὃς ἦν ἐπὶ πάσης τῆς
γάζης αὐτῆς, ὃς ἐληλύθει προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ. 28 ἦν
δὲ ὑποστρέφων καὶ καθήμενος ἐπὶ τοῦ ἅρματος αὐτοῦ, καὶ
ἀνεγίνωσκεν τὸν προφήτην Ἡσαΐαν. 29 εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμα
τῷ Φιλίππῳ· πρόσελθε καὶ κολλήθητι τῷ ἅρματι τούτῳ. 30
προσδραμὼν δὲ ὁ Φίλιππος ἤκουσεν αὐτοῦ ἀναγινώσκοντος

---

der von Jerus. (Bem. hier, wie v. 2 f., den hebr. Namen im Unterschiede von v. 1. 14. 25) nach Gaza herabführt (*καταβαιν.*, vgl. v. 15), scheint vorauszusetzen, dass sich Phil. in Jerusalem befindet, sodass die folgende Erzählung aus einem ganz anderen Zusammenhange herrührt. — *ερημος*) wie 2 Sam. 2, 24 (Luk. 4, 42. 9, 10. 12) geht natürlich auf den Weg, der nach Gaza führt. Die menschenleere Strasse ist allein geeignet zu dem Werk, das er hier auszurichten hat. — **v. 27.** *αναστ. εποϱ.*) Bem. die wörtliche Anknüpfung an den Befehl v. 26. Das *και ιδου* (1, 10) hebt hier das Auffallende der Begegnung auf der verödeten Strasse hervor, die darum sicher eine göttliche Fügung war, und schliesst hebräischartig das Verb. ein, wie 5, 9. Zu *ανηϱ αιθ.* vgl. 1, 11. 2, 14. 22. Als Eunuch (Gen. 39, 1. Jesaj. 56, 3) war er einer, der in die Gemeinde Gottes nicht aufgenommen werden durfte (Deut. 23, 1), so hoch bei dem Machthaber (*δυναστ.*, wie Luk. 1, 52) der äthiopischen Königin (11, 31), über deren Schatz (Esr. 5, 17. Esth. 4, 7) er gesetzt war (*επι*, wie 6, 3), seine weltliche Stellung war. Dennoch hebt das zweite *ος* (II, 1, e) hervor, wie er nach Jerus. gekommen war, um anzubeten (*πϱοσκυν.* absolut, wie Apok. 11, 1. Joh. 12, 20), also ein Proselyt des Thores war, weil gerade dies dem Verf. von höchster Bedeutung ist. Dass auch ein solcher halber Heide bekehrt wird, hat ihn eben bewogen, die beiden Philippusgeschichten zusammenzufügen. — **v. 28.** *ην δε υποστϱ.*) wie v. 25, führt erst die Näherbestimmung ein, welche die Begegnung herbeiführte (I, 3, a), während das *καθημενος* (2, 2) *επι του* (Apok. 4, 10 und dort besonders häufig) *αϱματος* (Gen. 41, 43) *αυτου* äusserlich und das schildernde *και* (II, 2, d) *ανεγινωσκεν* (Luk. 6, 3. 10, 26) *τ. πϱοφ. ησ.* (wie 2, 16) innerlich die Anknüpfung mit ihm vorbereitet. — **v. 29.** *τ. πνευμα*) ohne *αγιον*, wie 2, 4. 6, 3. 10. 8, 18. Dass hier die göttliche Weisung sich nicht durch den Engel v. 26 vermittelt, weckt den Verdacht, dass die ganze Motivirung der Reise des Phil. dort dem Bearbeiter angehört. Bem. den Dat. nach *ειπεν*, wie 7, 33. 40. Zu *κολληθ.* vgl. 5, 13. Er soll sich an den Wagen heranmachen, um mit dem Eunuchen ins Gespräch zu kommen. — **v. 30.** *πϱοσδϱαμων*) wie Gen. 18, 2. 33, 4, malt die Eile, mit der er der Weisung Gottes folgt. Zu *ηκουσ. αυτου* vgl. 2, 11. 6, 11. 14. Der Kämmerer las also laut, um über die Worte sorgfältig nachzudenken. Bem., wie im Unterschiede von v. 28 der Name vorantritt, weil es hier auf den Inhalt der Weissagung ankommt, dort nur

Ἡσαΐαν τὸν προφήτην, καὶ εἶπεν· ἆράγε γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις; 31 ὁ δὲ εἶπεν· πῶς γὰρ ἂν δυναίμην ἐὰν μή τις ὁδηγήσῃ με; παρεκάλεσέν τε τὸν Φίλιππον ἀναβάντα καθίσαι σὺν αὐτῷ. 32 ἡ δὲ περιοχὴ τῆς γραφῆς ἣν ἀνεγίνωσκεν ἦν αὕτη· ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, καὶ ὡς ἀμνὸς ἐναντίον τοῦ κείροντος αὐτὸν ἄφωνος, οὕτως οὐκ ἀνοίγει τὸ στόμα αὐτοῦ. 33 ἐν τῇ ταπεινώσει ἡ κρίσις αὐτοῦ ἤρθη· τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται; ὅτι αἴρεται ἀπὸ τῆς γῆς ἡ ζωὴ αὐτοῦ. 34 ἀποκριθεὶς δὲ ὁ εὐνοῦχος τῷ Φιλίππῳ εἶπεν· δέομαί σου, περὶ τίνος ὁ προφήτης λέγει; περὶ ἑαυτοῦ ἢ περὶ ἑτέρου τινός; 35 ἀνοίξας δὲ ὁ Φίλιππος τὸ στόμα αὐτοῦ καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς γραφῆς ταύτης εὐηγγελίσατο αὐτῷ τὸν Ἰησοῦν. 36 ὡς δὲ ἐπορεύοντο κατὰ τὴν ὁδόν, ἦλθον ἐπί τι ὕδωρ, καί φησιν ὁ εὐνοῦχος· ἰδοὺ ὕδωρ· τί κωλύει με βαπτισθῆναι; 38 καὶ ἐκέλευσεν στῆναι τὸ ἅρμα, καὶ κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὅ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν. 39 ὅτε δὲ ἀνέβησαν ἐκ τοῦ

---

darauf, dass er in der heiligen Schrift las. Das Fragewort *αρα* (Luk. 18, 8) wird durch *γε* verstärkt, wie Gen. 26, 9. Zu dem Wortspiel zwischen *γιν.* und *αναγιν.* vgl. 2 Kor. 3, 2. — **v. 31.** *πως*) wie 2, 8, mit *γαρ* in der Frage (Luk. 23, 22): wie könnte ich doch (es verstehen), wenn mich nicht (*εαν μη*, wie Luk. 13, 3. 5) einer anleitet (*οδηγηση*, wie Luk. 6, 39, vgl. I, 2, d)? Das durch *τε* verbundene *παρεκαλ.* c. Acc. c. Inf. (Luk. 8, 41) bezeichnet die nothwendige Folge der Frage. — **v. 32 f.** *περιοχη*) nur hier, doch vgl. das *περιεχει* 1 Petr. 2, 6. Bem. das erläuternde *δε*, wie 2, 5. Zu *τ. γραφης* im Sinne von: Schriftstelle vgl. 1, 16, zu dem vorausweisenden *αυτη* 1 Joh. 1, 5. 3, 11. 23. Die Stelle ist Jesaj. 53, 7 f. wörtlich nach den LXX. Zu *κειροντος* vgl. I, 2, e. — **v. 34.** *αποκριθεις*) mit Bezug auf diese Stelle, wie 3, 12. 5, 8. Zu dem Dat. bei *ειπεν* vgl. v. 29, zu *δεομαι σου* Luk. 8, 28. 9, 38. Bem. das objektlose *λεγει* (II, 1, d), wo man *λαλει* erwarten würde. Aehnlich 8, 6. Zu dem bei Luk. so häufigen *ετερ.* mit *τινος* vgl. Röm. 13, 9. — **v. 35.** *ανοιξας τ. στομα*) wie Hiob 3, 1. Dan. 10, 16, mit besonderer Feierlichkeit, weil es sich um die Verkündigung des Evang. an den Proselyten handelt. Zu *αρξαμενος απο* vgl. 1, 22, zu *ευαγγελ.* c. Acc. der Sache 5, 42. — **v. 36.** *ως δε*) wie 1, 10. 5, 24. 7, 23. Das *κατα τ. οδον* ist ähnlich wie 8, 1: den Weg entlang. Zu *ηλθον επι* vgl. Luk. 19, 5. 24, 1, zu *φησιν* 7, 2, zu *ιδου υδωρ* ohne Verb. v. 27, zu *κωλυει* mit Acc. c. Inf. Luk. 23, 2. Die Erzählung setzt voraus, dass Phil. bei seiner Verkündigung v. 35 auch von der Nothwendigkeit der Taufe gesprochen hatte. — **v. 38.** *στηναι*) im Sinne von: Stehenbleiben, wie Luk. 7, 14. 8, 44. Das *κατεβησαν* entspricht dem *αναβας* v. 31. Zu *αμφοτεροι* vgl. Luk. 1, 6 f. 7, 42. — **v. 39.** *οτε*) wechselt mit *ως* v. 36, wie

ὕδατος, πνεῦμα κυρίου ἥρπασεν τὸν Φίλιππον, καὶ οὐκ εἶδεν αὐτὸν οὐκέτι ὁ εὐνοῦχος· ἐπορεύετο γὰρ αὐτοῦ τὴν ὁδὸν χαίρων. 40 Φίλιππος δὲ εὑρέθη εἰς Ἄζωτον, καὶ διερχόμενος εὐηγγελίζετο τὰς πόλεις πάσας ἕως τοῦ ἐλθεῖν εἰς Καισαρείαν.

IX, 1 Ὁ δὲ Σαῦλος ἔτι ἐνπνέων ἀπειλῆς καὶ φόνου εἰς τοὺς μαθητὰς τοῦ κυρίου, προσελθὼν τῷ ἀρχιερεῖ 2 ἠτήσατο παρ' αὐτοῦ ἐπιστολὰς εἰς Δαμασκὸν πρὸς τὰς συναγωγάς, ὅπως ἐάν τινας εὕρῃ τῆς ὁδοῦ ὄντας, ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, δεδε-

---

1, 10. 13. Zu ανεβησ. εκ τ. υδ. vgl. Mark. 1, 10, zu πνευμα κυριου 5, 9, nur hier artikellos, wie Jesaj. 61, 1 (Luk. 4, 18). Das ηρπασεν (2 Kor. 12, 2. 4. 1 Thess. 4, 17. Apok. 12, 5) könnte nach v. 29 von der Weisung des Geistes verstanden werden, der ihn zu plötzlichem Sichentfernen zwang. Doch vgl. Ezech. 3, 14. 1 Reg. 18, 12. 2 Reg. 2, 16. Zu ουκ — ουκετι vgl. Luk. 20, 40. — γαρ) Hätte er ihn gesehen, so wäre er wohl nicht seine Strasse gezogen, sondern dem Phil. nachgefolgt, um sich ihm anzuschliessen; daher das betont voranstehende αυτου (III, 1, b). Bem. das Imperf. επορευετο (v. 36) mit dem Acc. eines Subst. verwandter Bedeutung (Kühner § 410, 2, b). Zu χαιρων vgl. 5, 41. — **v. 40.** ευρεθη) wie 5, 39, aber mit dem prägnanten εις (v. 20. 23): man fand ihn nach Asdod versetzt. Das διερχ. ohne nähere Lokalbestimmung, wie v. 4, empfängt dieselbe durch das εως (1, 8) τ. ελθ. Das ευαγγ. mit Acc. d. Person, wie v. 25 (anders v. 35), zeigt die Hand des Bearbeiters, der 21, 8 vorbereitet.

9, 1—19. Die Bekehrung des Saulus. — ετι) wie Evang. 24, 6. 41, knüpft an 8, 3 an. Zu ενπνεων mit dem Gen. vgl. Jos. 10, 40. Win. § 38, 9, c, zu απειλης 4, 29, zu φονου Evang. 23, 19. 25: Drohung und Mord schnaubend. Die μαθηται (6, 1. 2. 7) sind hier näher als Jünger des erhöhten Herrn (Christus) bezeichnet. — **v. 2.** προσελθ. τ. αρχ. ητησατο) vgl. Luk. 23, 52, mit παρα (wie αιτειν 3, 2). Durch die Empfehlungsbriefe (2 Kor. 3, 1) an die Synagogen war er als Bevollmächtigter des Hohepriesters bezeichnet, um auf Grund derselben (οπως, wie 3, 19. 8, 15. 24) die dorthin geflohenen Christen an die höchste Disziplinarbehörde in Jerus. auszuliefern. Das εαν (I, 3, c) setzt nicht das Vorhandensein solcher in Zweifel, sondern ob es ihm gelingen werde, etliche aufzufinden (ευρισκ. mit Part., wie 5, 23). Zu οντας c. Gen. vgl. Hebr. 10, 39. 2 Petr. 1, 20 (ähnlich 4, 22). Das betont voranstehende της οδου (Luk. 20, 21), obwohl ohne nähere Bestimmung, weist durch den rückweisenden Art. (vgl. 5, 41) auf die Lebensweise der Jünger des Herrn hin. Der Verf. scheint diese nicht als damascenische Juden, zu denen bereits das Evangelium gelangt war, zu denken, was wenigstens dem Pragmatismus seiner Darstellung (8, 1. 4) widersprechen würde. Zu ανδρ. τε και γυν. vgl. 5, 14. 8, 2. 12, zu δεδεμ. Mark. 15, 1. 7. Kol. 4, 3, zu αγαγ. Luk. 22, 54. 23, 1. Bem. das hebr. ιερουσ., wie 8, 26 f., in diesem ganzen Stück (v. 13. 21. 26. 28). —

μένους ἀγάγῃ εἰς Ἱερουσαλήμ. 3 ἐν δὲ τῷ πορεύεσθαι ἐγένετο αὐτὸν ἐγγίζειν τῇ Δαμασκῷ, ἐξαίφνης τε αὐτὸν περιήστραψεν φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, 4 καὶ πεσὼν ἐπὶ τὴν γῆν ἤκουσεν φωνὴν λέγουσαν αὐτῷ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; 5 εἶπεν δέ· τίς εἶ, κύριε; ὁ δέ· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς, ὃν σὺ διώκεις. 6 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ εἴσελθε εἰς τὴν πόλιν, καὶ λαληθήσεταί σοι ὅ τι σε δεῖ ποιεῖν. 7 οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνοδεύοντες αὐτῷ εἱστήκεισαν ἐνεοί, ἀκούοντες μὲν τῆς φωνῆς, μηδένα δὲ θεωροῦντες.

---

v. 3. εν τ. πορευεσθαι) wie Luk. 10, 38. 17, 11. Zu εγενετο mit folgendem Acc. c. Inf. 4, 5, zu εγγιζ. c. Dat. Luk. 7, 12. 15. 25. Bem. den auf v. 2 rückweisenden Art. bei τη δαμασκω. Zu εξαιφνης vgl. Luk. 2, 13. 9, 39. Das τε verbindet das περιηστραψεν (nur noch 22, 6 von derselben Thatsache, doch vgl. 4 Makk. 4, 10 und das Simpl. Luk. 24, 4 von himmlischen Erscheinungen) eng mit εγενετο, weil dadurch erst das Ereigniss bezeichnet wird, das seinem εγγιζειν τη δαμασκ. die Bedeutung gab. Das vom Himmel (2, 2) stammende Licht ist die sinnlich wahrnehmbare Erscheinungsform der göttlichen Herrlichkeit (Luk. 2, 9). — **v. 4.** πεσων επι την γην) nur hier, schildert den überwältigenden Eindruck des himmlischen Lichtglanzes, vgl. Dan. 10, 9. Matth. 17, 6. Erst die Stimme, die er hört, giebt ihm zu erkennen, dass es der (in seinen Jüngern) verfolgte Jesus ist, der in demselben ihm erscheint. Bem. die absichtsvoll gewählte Anrede mit dem hebr. Namen. Zu τι, cur vgl. 1, 11. 3, 12, zu διωκεις 7, 52. — **v. 5.** κυριε) wie 1, 24. 4, 29 zeigt, dass er in dem im himmlischen Lichtglanz Erscheinenden ein göttliches Wesen erblickt. Aus seiner Frage aber erhellt, dass die Erscheinung nicht als Vision gedacht ist, zu deren Wesen es gehört, dass die Bedeutung des in ihr Geschauten erkannt wird. — ο δε) ohne ειπεν, wie 2, 38. Bem. den bedeutsamen Gegensatz des εγω und συ. — **v. 6.** αλλα) von dem bisherigen Verhalten zu ihm abstrahirend, vgl. Kühner § 535, 8, b. Das αναστηθι steht hier in eigentlichem Sinne, wie Luk. 4, 39. 5, 25. Zu εισελθε εις vgl. 3, 8. 5. 21, zu λαληθησεται mit bestimmtem Objekt 3, 21 (wie umgekehrt λεγει ohne solches 8, 34), zu οτι in indirekter Frage Luk. 10, 35, zu δει c. Acc. c. Inf. 1, 16. 3, 21. — **v. 7.** οι συνοδευοντες) vgl. Sap. 6, 23. Dass Saul durch die Wüste in Begleitung einer Karavane (συνοδια, vgl. Luk. 2, 44) reist, wird als selbstverständlich vorausgesetzt. Zu dem schildernden ειστηκ. vgl. Luk. 23, 10. 35. 49, zu ενεοι Jesaj. 56, 10. Prov. 17, 28. Bar. 6, 41. Ihr sprachloses Erstaunen wird dadurch motivirt, dass sie zwar die Stimme hörten, aber keinen Redenden (wie sie ihn doch voraussetzen mussten, daher die subj. Negat.) wahrnahmen (4, 13). Da nun auch Saul denselben nur wahrnahm, sofern der im himmlischen Lichtglanz Erschienene durch sein Wort sich zu erkennen gab, so kann das ακουειν c. Gen. nur von dem sinnlichen Vernehmen des Schalls der Stimme gemeint sein im Gegen-

8 ἠγέρθη δὲ Σαῦλος ἀπὸ τῆς γῆς, ἀνεῳγμένων δὲ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ οὐδὲν ἔβλεπεν· χειραγωγοῦντες δὲ αὐτὸν εἰσήγαγον εἰς Δαμασκόν. 9 καὶ ἦν ἡμέρας τρεῖς μὴ βλέπων, καὶ οὐκ ἔφαγεν οὐδὲ ἔπιεν. 10 ἦν δέ τις μαθητὴς ἐν Δαμασκῷ ὀνόματι Ἀνανίας, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτὸν ἐν ὁράματι ὁ κύριος· Ἀνανία. ὁ δὲ εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ, κύριε. 11 ὁ δὲ κύριος πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς πορεύθητι ἐπὶ τὴν ῥύμην τὴν καλουμένην εὐθεῖαν καὶ ζήτησον ἐν οἰκίᾳ Ἰούδα Σαῦλον ὀνόματι Ταρσέα· ἰδοὺ γὰρ προσεύχεται, 12 καὶ εἶδεν ἄνδρα ἐν ὁράματι Ἀνανίαν ὀνόματι εἰσελθόντα καὶ ἐπιθέντα αὐτῷ χεῖρας, ὅπως ἀναβλέψῃ. 13 ἀπεκρίθη δὲ Ἀνανίας· κύριε, ἤκουσα ἀπὸ πολλῶν περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου,

---

satz zu den Worten des Redenden. Ob sie den Lichtglanz gesehen, und welchen Eindruck er auf sie gemacht, wird nicht gesagt, jedenfalls wissen sie von der Christuserscheinung nichts. — **v. 8.** *ηγερθη*) wie Luk. 11, 8. Das *απο τ. γης* entspricht dem *επι τ. γ.* v. 4. Das *ανεωγμενων* (I, 2, f) nur hier vom gewöhnlichen Aufschlagen der Augen, die er beim Niederstürzen, vom Lichtglanz geblendet, geschlossen hat. Dass er trozdem nichts erblickte, zeigt, dass er erblindet war. Zu *χειραγωγ.* vgl. Jud. 16, 26. Das Comp. *εισηγ.* (Luk 22, 54) statt des Simpl. v. 2, weil die Scene unmittelbar vor der Stadt (v. 3) spielt. — **v. 9.** *μη βλεπων*) vgl. Luk. 1, 20: ohne sehen zu können, wie man hätte erwarten sollen, wenn es sich um eine vorübergehende Blendung handelte. Zu dem lukan. *ην* c. Part. vgl. 1, 10, zu *ουκ εφαγ. ουδε επιεν* Luk. 4, 2. 7, 33, doch hier Ausdruck der Busstrauer über die Verfolgung dessen, den er durch seine Erscheinung im himmlischen Lichtglanz als den erhöhten Messias erkannt hatte. — **v. 10.** *τις*) vor *μαθητης* (6, 1. 2. 7) und *ονοματι* vor *αναν.*, wie 5, 34. Zu *ο κυρ.* vgl. 2, 47, zu *ειπεν εν οραματι* Gen. 15, 1, zu der Anrede und Antwort 1 Sam. 3, 4. — **v. 11** bem. das Fehlen des *ειπεν*, wie v. 5. Das mit *κ. πορευου* verbundene *αναστας* (8, 26) setzt keineswegs voraus, dass es ein Traumgesicht war. Zu *επι* c. Acc. vgl. 8, 26, zu *ρυμην* Luk. 14, 21, zu *καλουμ.* 1, 12. 19, zu *ζητησον* Luk. 22, 6. 24, 5. Hier steht absichtlich *σαυλον* voran (vgl. 5, 1), weil der ihm sonst völlig fremde Ausländer (*ταρσευς*, wie 21, 39) nur nach Name und Wohnort kenntlich gemacht wird. Das *ιδου γαρ* (Luk. 1, 44. 48. 6, 23) begründet die Aufforderung dadurch, dass er zu Gott (um das Kommen eines Mannes, wie er) betet. — **v. 12.** *ανδρα εν οραματι*) vgl. II, 2, b. Auch hier drückt das voranstehende *ανανιαν* aus, dass der Mann ihm sonst gänzlich unbekannt (vgl. v. 11), und das *εισελθοντα* muss aus dem Zusammenhange näher bestimmt werden (vgl. 5, 7. 10). Bem. das artikellose *επιθ. χειρας* (II, 1. c), wie 19, 6, und zwar c. Dat., wie 6, 6. 8, 19. Das *οπως* (v. 2) zeigt, dass das *αναβλεπειν* (Luk. 7, 22. 18, 41 ff.) durch die Handauflegung vermittelt werden soll. — **v. 13.** *ηκουσα*) mit *απο*, wie Luk. 22, 71, und mit *περι*, wie 7, 3. 9, 9.

ὅσα κακὰ τοῖς ἁγίοις σου ἐποίησεν ἐν Ἱερουσαλήμ· 14 καὶ ὧδε ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δῆσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου. 15 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτὸν ὁ κύριος· πορεύου, ὅτι σκεῦος ἐκλογῆς ἐστίν μοι οὗτος τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον τῶν ἐθνῶν τε καὶ βασιλέων υἱῶν τε Ἰσραήλ· 16 ἐγὼ γὰρ ὑποδείξω αὐτῷ ὅσα δεῖ αὐτὸν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματός μου παθεῖν. 17 ἀπῆλθεν δὲ Ἀνανίας καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν, καὶ ἐπιθεὶς ἐπ᾽ αὐτὸν τὰς χεῖρας εἶπεν· Σαοὺλ ἀδελφέ, ὁ κύριος ἀπέσταλκέν με, Ἰησοῦς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τῇ ὁδῷ ᾗ ἤρχου, ὅπως ἀναβλέψῃς καὶ πλησθῇς πνεύματος ἁγίου.

23, 8. Während v. 11 Saul als ihm gänzlich unbekannt vorausgesetzt scheint, erscheint hier Anan. mit seinem Verfolgungseifer bekannt. Das *οσα εποιησεν* (Luk. 8, 39. 9, 10) wird durch *κακα* (Luk. 23, 22) näher bestimmt. Zum ersten Male werden hier die Christen als *οι αγιοι* bezeichnet (Röm. 1, 7. 12, 13), die aber zugleich Christo als ihrem erhöhten Herrn angehören. Das zu *εποιησεν* gehörige *εν ιερ.* weist auf 8, 1 zurück und zeigt, dass Saul bereits als die Seele der in Jerus. ausbrechenden Verfolgung gedacht ist. — **v. 14.** *ωδε*) wie Luk. 4, 23. 9, 12. Zu *εξουσ. εχει* vgl. Evang. 5, 24. Während Saul nach v. 2 seine Vollmacht nur von dem Hohenpriester hatte, wird derselbe hier auf die Hohenpriester als die leitenden Personen im Hohenrath (5, 24) zurückgeführt. Das *επικαλ. τ. ονομα σου* (2, 21. 7, 59) ist, wie 1 Kor. 1, 2, das Charakteristikum der Christen. — **v. 15.** *σκευος*) vgl. Röm. 9, 21, hier wirklich als ein Gefäss gedacht, in welchem Christus seinen Namen zu den Völkern (*των εθν.*, vgl. II, 1, c) tragen (*βασταζ.*, wie Luk. 22, 10) will (Bem. den Gen. des Inf., wie 3, 2. 12). Der Gen. *εκλογης* (Röm. 9, 11. 1 Thess. 1, 4. 2 Petr. 1, 10) bezeichnet ihn als ein solches, welches sich Christus ausdrücklich für diesen Zweck ausgewählt hat. Schon hier erscheint die Mission unter den Heiden und ihren Königen (Bem. das *τε και*) als sein Hauptberuf, wenn auch die Söhne Isr.'s (5, 21. 7, 37) als selbstverständliche Ergänzung mit *τε* hinzutreten (Bem. die Zusammenfassung aller drei Kategorien unter einen Art.). Zu dem lukan. *ενωπιον* vgl. 4, 10. 6, 6. — **v. 16** begründet das *πορευου* dadurch, dass er fortan nicht Anderen Leid zufügen wird, sondern Christus selbst (bem. das betonte *εγω*) wird ihm zeigen (Luk. 6, 47. 12, 5), wieviel (*οσα*, vgl. v. 13) er vielmehr (bem. das betont voranstehende *αυτον*) leiden muss (nach göttlichem Rathschluss, vgl. Luk. 17, 25. 24, 26. 46) zu Ehren seines Namens (*υπερ*, wie 5, 41), um deswillen er Alles leidet. — **v. 17.** *απηλθ. κ. εισηλθ.*) vgl. das *εισηλθ. κ. εξηλθ.* 1, 21. Gemeint ist das v. 11 bezeichnete Haus. Das *επ αυτον* nach *επιθ.* wechselt mit dem Dat. v. 12, wie umgekehrt 8, 17. 19. Das *αδελφε* ist gewinnende Anrede, wie 2, 29. 3, 17. Das Perf. bezeichnet, dass seine Anwesenheit das Resultat seiner Sendung ist. Das *οφθεις σοι* (Luk. 24, 34) setzt im Widerspruch mit

18 καὶ εὐθέως ἀπέπεσαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν ὡς λεπίδες,
ἀνέβλεψέν τε, καὶ ἀναστὰς ἐβαπτίσθη, 19 καὶ λαβὼν τροφὴν
ἐνίσχυσεν.

Ἐγένετο δὲ μετὰ τῶν ἐν Δαμασκῷ μαθητῶν ἡμέρας τινάς,
20 καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν, ὅτι
οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. 21 ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκού-
οντες καὶ ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἱερουσαλὴμ
τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦτο, καὶ ὧδε εἰς τοῦτο ἐλη-

---

v. 13 f. voraus, dass Anan. von der Christuserscheinung auf dem Wege (*η* attrah. statt *ην*, vgl. 8, 39) weiss, obwohl ihm nichts davon gesagt ist. Zu dem *οπως αναβλ.* (v. 12) tritt hier das *πλησθ. πν. αγ.* (2, 4), weil er zugleich an dem messianischen Heilsgut Antheil empfangen soll, hier aber wird klar, dass beides zwar durch die Handauflegung vermittelt, aber durch Christus als seinen Absender gewirkt wird. — **v. 18.** *κ. ευθεως*) wie Luk. 5, 13. Das *αποπιπτειν απο* steht nur noch bildlich Ps. 5, 11. Bem. das nachdrücklich voranstehende *αυτου*: ihm fiel es wie Schuppen (Lev. 11, 9 f. Deut. 14. 9) von den nach v. 8 nicht geschlossenen, aber durch die Blindheit gleichsam verdeckten Augen. Zur Sache vgl. Tob. 11, 12. Das mit *τε* angeschlossene *ανεβλ.* (v. 12. 17) drückt die damit gegebene Folge aus. Bei dem *αναστας* ist wohl, wie v. 6, der zu freier Bewegung unfähige Saul als sitzend oder liegend gedacht. Bem., wie die Geistesmittheilung, die er nach v. 17 in Folge der Handauflegung des Ananias empfangen soll, nicht mehr erwähnt wird, weil sie mit der Taufe (2, 38) gegeben, die also wohl auch dort vorausgesetzt (vgl. zu 8, 17). — **v. 19.** *λαβων τροφ.*) statt des *μεταλ.* 2, 46. Zu *ενισχυσεν* vgl. Gen. 48, 2. Esr. 9, 12.

9, 19—30. Die Anfänge des Saulus. — *εγεν. μετα*) wie 7, 38. Das *ημερ. τινες* kehrt in Act. noch häufig wieder. — **v. 20.** *και ευθεως*) wie v. 18, kann nach der ganz unbestimmten Zeitangabe v. 19, auf die vielmehr das Imperf. *εκηρυσσεν* (8, 5) geht, sich nur auf seine Taufe (v. 18) beziehen, woraus erhellt, dass dem Verf. der fast dreijährige Rückzug Sauls nach Arabien (Gal. 1, 17 f.) unbekannt ist. Es zeigt seinen Eifer, den ihm offenbar durch Ananias mitgetheilten Beruf (v. 15) zu erfüllen, weshalb das *εν τ. συναγωγαις* (Luk. 4, 15. 44) betont vorangestellt wird. Das *οτι* erläutert *τον ιησ.* näher: dass dieser der Sohn Gottes ist, natürlich im messianischen Sinne, wie Luk. 1, 35. 3, 22. 22, 70. — **v. 21.** *εξισταντο*) wie 2, 7. 12. 8, 13. Zu dem objektlosen *ακουοντες* vgl. 5, 21. 33. Das *πορθησας* (Gal. 1, 13. 23) kann bei der Unbekanntschaft des Verf. mit Gal. 1, 17 f. nicht absichtlich von dorther entlehnt sein und steht auch nur hier von einzelnen Personen. Das damit verbundene, den Act. so eigenthümliche prägnante *εις* (I, 3, d) setzt voraus, dass die *επικαλουμ. το ονομα* (v. 14) *τουτο* (nemlich den Namen des Sohnes Gottes v. 20) jene zerstreuten Christen

λύθει, ἵνα δεδεμένους αὐτοὺς ἀγάγῃ ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς; 22 Σαῦλος δὲ μᾶλλον ἐνεδυναμοῦτο καὶ συνέχυννεν Ἰουδαίους τοὺς κατοικοῦντας ἐν Δαμασκῷ, συμβιβάζων ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός. 23 ὡς δὲ ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, συνεβουλεύσαντο οἱ Ἰουδαῖοι ἀνελεῖν αὐτόν· 24 ἐγνώσθη δὲ τῷ Σαύλῳ ἡ ἐπιβουλὴ αὐτῶν. παρετηροῦντο δὲ καὶ τὰς πύλας ἡμέρας τε καὶ νυκτός, ὅπως αὐτὸν ἀνέλωσιν· 25 λαβόντες δὲ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ νυκτὸς διὰ τοῦ τείχους καθῆκαν αὐτὸν χαλάσαντες ἐν

8, 3 sind, welche er vergewaltigte, indem er sie nach Jerusalem führte. Zu ωδε (v. 14) im Sinne von: hierher vgl. Luk. 9, 41. 14, 21. 19, 27, zu dem vorausweisenden εις τουτο Röm. 14, 9, zu δεδεμ. αγαγ. v. 2, zu επι c. Acc. Luc. 12, 11. 58. 21, 12. 23, 1. — **v. 22.** μαλλον) wie 5, 14. Gerade diese frühere Verfolgerthätigkeit, der gegenüber man sein jetziges Verhalten nicht begreifen konnte, machte ihn um so eifriger, dieselbe durch die Verkündigung des Evang. wieder gut zu machen. Zu ενεδυναμουτο vgl. Röm. 4, 20. Eph. 6, 10. Hebr. 11, 34. Das nach v. 19f. überflüssige τ. κατοικ. εν δαμ. (7, 2) scheint anzudeuten, dass die μαθηται v. 19, und also auch Ananias, nicht zu den eigentlichen Bewohnern von Damaskus gehörten (vgl. zu v. 2), und das artikellose ιουδ. (II, 1, c), dass seine Wirksamkeit sich auf die Judenschaft als solche beschränkte, der das Evang. noch nicht gepredigt worden sein muss, da sie so in Verwirrung gerieth (συνεχ., vgl. 2, 6), als er den Beweis führte (συμβιβ., im A.T. nur: belehren, unterweisen. vgl. Exod. 4, 12. 15. 18, 16. Jesaj. 40, 13 f.), dass dieser (ουτος, wie v. 20) der Messias sei. — **v. 23.** ως δε επληρ.) wie 7, 23. Da das lukan. ημεραι ικαναι nach Evang. 8, 27. 20, 9 jedenfalls mehr ist als die ημερ. τινες v. 19, so setzt der Erzähler voraus, dass in Folge des ενδυναμουσθαι v. 22 Paulus länger blieb, als er ursprünglich beabsichtigte. Da aber immerhin die Zeit bis zu seinem Fortgehen nach Jerus. nur nach Tagen bemessen wird, so liegt auch hier ein Widerspruch mit Gal. 1, 18 vor, obwohl allerdings nicht die Absicht, die Urapostel aufzusuchen, sondern die Verfolgung ihn bewog, Dam. zu verlassen. Zu συνεβουλ. vgl. Matth. 26, 4 (doch steht es hier mit dem Inf.), zu ανελειν 2, 23. — **v. 24.** εγνωσθη τω σ.) wie Luk. 24, 35, doch hier von dem Kundwerden ihrer Nachstellung (επιβουλη, nur in den Act noch dreimal). Das δε και drückt aus, dass sie ihm nicht nur nachstellten, sondern auch die Stadtthore (Luk. 7, 12) bewachten (παρετηρ., wie Luk. 6, 7. 14, 1) bei Tag und Nacht (Luk. 18, 7), um auf diese Weise (οπως, wie v. 2. 12. 17) die Ausführung ihres Anschlages (v. 23) zu sichern. — **v. 25.** λαβοντες) wie Luk. 6, 4. 13, 19. 21. 24, 43. Bei οι μαθηται αυτου (im Unterschiede von v. 19) kann nur an die von ihm Bekehrten gedacht sein im Gegensatz zu den Juden v. 22, die im Grossen und Ganzen ungläubig blieben. Das neben καθηκαν (Luk. 5, 19) ziemlich überflüssige χαλασαντες sieht, wie das δια τ. τειχους, nach

σπυρίδι. 26 παραγενόμενος δὲ εἰς Ἱερουσαλὴμ ἐπείραζεν κολλᾶσθαι τοῖς μαθηταῖς· καὶ πάντες ἐφοβοῦντο αὐτόν, μὴ πιστεύοντες ὅτι ἐστὶν μαθητής. 27 Βαρνάβας δὲ ἐπιλαβόμενος αὐτὸν ἤγαγεν πρὸς τοὺς ἀποστόλους, καὶ διηγήσατο αὐτοῖς πῶς ἐν τῇ ὁδῷ εἶδεν τὸν κύριον καὶ ὅ τι ἐλάλησεν αὐτῷ, καὶ πῶς ἐν Δαμασκῷ ἐπαρρησιάσατο ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ. 28 καὶ ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλήμ, παρρησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου, 29 ἐλάλει τε καὶ συνε-

---

einer Reminiscenz an 2 Kor. 11, 33 aus, wo freilich der Ethnarch des Königs Aretas (aber natürlich auf Anstiften der Juden) die Thore bewacht. Statt des *εν σαργανη* dort steht hier *εν σπυριδι* (Mark. 8, 8. 20). — **v. 26.** *παραγεν.*) wie 5, 21. 22. 25, setzt voraus, dass Saul sich, als er aus Dam. fliehen musste, selbstverständlich zunächst nach Jerus. begab, und zwar unmittelbar, weshalb hier nicht der arabische Aufenthalt (Gal. 1, 18) eingeschaltet werden kann. Das *επειραζεν* steht nur in den Act. im Sinne von: er versuchte, sich den Jüngern (d. h. den Gläubigen in Jerus.) zuzugesellen (*κολλ.*, wie 5, 13. 8, 29). Hier ist also troz 8, 1 die Gemeinde wieder in Jerus. anwesend gedacht. Das *εφοβουντο* (5, 26) war freilich nur möglich, wenn seine Bekehrung erst nach Tagen datirte, wie der Erzähler im Widerspruch mit Gal. 1, 18 voraussetzt. Zu dem begründenden *μη πιστευοντες οτι* (vom Ueberzeugtsein von der Wahrheit einer Thatsache) vgl. Luk. 1, 45. — **v. 27.** *επιλαβομ.*) wie Luk. 23, 26 c. Acc., weil nicht gesagt sein soll, dass er ihn irgendwo anfasste, sondern dass er ihn mit sich nahm (vgl. Win. § 30, 8, d) und zu den Aposteln führte (*ηγαγ. προς*, wie Luk. 4, 40. 18, 40. 19, 35). Dem Verf. ist unbekannt, dass er damals nur Petrus und den Bruder des Herrn sah (Gal. 1, 19). Dagegen muss die Thatsache, dass der Hellenist Barnabas (4, 36) ihn bei den Aposteln (soweit sie eben anwesend) einführte, dem Erzähler gegeben gewesen sein, da man nach v. 26 weder begreift, woher Barn., der doch auch zu den *μαθηταις* gehörte, sich nicht fürchtete, noch warum er ihn nur bei den Aposteln, und nicht bei der Gemeinde einführte. Zu *διηγησατο* vgl. Evang. 8, 39. 9, 10, zu *πως* 8, 36, zu *ο τι* v. 6, zu *λαλειν* c. Dat. Act. 7, 38. 41. Das *παρρησιαζ.* (Hiob 22, 26. Prov. 20, 9. Sir. 6, 10) steht noch 6mal in den Act. von freimüthigem Reden, hier auf Grund des Namens Jesu d. h. so, dass dieser Name ihm solchen Freimuth einflösste. — **v. 28.** *ην μετ αυτ.*) wie v. 19. Der Verkehr mit ihnen, den das *εισπορ. κ. εκπορ.* (1 Sam. 18, 13) ausmalt, wird durch das mit Letzteren verbundene *εις ιερουσ.* als ein öffentlicher bezeichnet, sofern er sich nicht scheute, sich als den Glaubensgenossen der Apostel zu zeigen, indem er mit ihnen (in ihre Häuser) ein- und ausging in die Stadt hinein, sodass ihn jedermann in Gemeinschaft mit ihnen sehen konnte und hören, wie er freimüthig redete auf Grund des Namens des erhöhten Herrn (wie in Damask. v. 27). — **v. 29.** *ελαλ. τε*) giebt die nähere Bestimmung (vgl. 1, 15)

ζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς· οἱ δὲ ἐπεχείρουν ἀνελεῖν αὐτόν. 30 ἐπιγνόντες δὲ οἱ ἀδελφοὶ κατήγαγον αὐτὸν εἰς Καισαρείαν, καὶ ἐξαπέστειλαν αὐτὸν εἰς Ταρσόν.

31 Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην, οἰκοδομουμένη καὶ πορευομένη τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, καὶ τῇ παρακλήσει τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπληθύνετο. 32 ἐγένετο δὲ Πέτρον διερχόμενον διὰ

---

dieses *παρρησ.* dahin, dass es vorzugsweise die Hellenisten waren, mit denen er redete und disputirte (*συζητ.*, wie 6, 9, mit *προς* c. Acc., wie Luk. 22, 23). Eine Wirksamkeit in Jerusalem wird indirekt Gal. 1, 23 vorausgesetzt, vgl. Röm. 15, 19, wo auch die in Damask. eingeschlossen sein kann. Zu *οι δε* vgl. 4, 21. 24, zu *επεχειρουν* Luk. 1, 1, zu *ανελειν αυτον* v. 23. — **v. 30.** *επιγνοντες*) vgl. Luk. 5, 22, als sie merkten, dass man ihn tödten wolle. Das *οι αδελφοι* (1, 15) deutet hier wohl absichtlich darauf hin, dass die Jünger in Jerus. ihn jetzt als christlichen Bruder anerkannten. — *κατηγαγ. αυτ.*) noch 4mal in Act. (vgl. Evang. 5, 11), sie führten ihn zur Küste herab nach Caesarea und entsandten ihn (7, 12) von dort in seine Heimath (v. 11). Vgl. Gal. 1, 22, an das freilich der Verf. schwerlich denkt, da sonst sich der Ausdruck enger anschliessen würde. Die Notiz bereitet 11, 25 vor.

9, 31—43. Petrus in Lydda und Joppe. Die dem Pragmatismus des Verf. ganz fern liegenden beiden Heilungsgeschichten können nur aufgenommen sein, weil sie in der Quelle die Einleitung zur Corneliusgeschichte bildeten. — Das *ουν* knüpft an die eben erzählte Umwandlung des Todfeindes in einen eifrigen Verkündiger des Evang. an (obwohl dieselbe thatsächlich drei Jahre zurückliegt), während das *μεν* zeigt, dass diese allgemeine Situationsschilderung nur die folgende spezielle Erzählung vorbereitet (vgl. 8, 4 f.), daher rührt sie sicher von der Hand des Bearbeiters her. Auch hier steht *εκκλησ.* von der Gesammtkirche (5, 11. 8, 3), die sich bereits über alle drei Landestheile hin erstreckte (*κατα* c. Gen., wie Luk. 4, 14. 23, 5), obwohl von einer Mission in Galil. nichts erzählt ist. Bem. das *ειρηνην* (Luk. 14, 32), das nur hier von den Verfolgern steht, die sie in Ruhe liessen, und das paulinische *οικοδομεισθαι* (1 Kor. 3, 9) vom Wachsthum ihres geistlichen Lebens. Das *πορευομενη* (vgl. bes. Luk. 1, 6) steht hier mit dem Dat. der Art und Weise (vgl. Röm. 13, 13. 2 Kor. 12, 18) von dem Wandel in der Furcht vor dem Herrn, womit nach v. 1. 15. 17. 27f. der erhöhte Christus (2 Kor. 5, 11) gemeint ist. Die Vermehrung der Gemeinde (*επληθυν.*, wie 6, 7. 7, 17) wird durch das nachdrücklich vorangestellte *τη παρακλ.* (4, 36) nicht auf menschliches Wirken, sondern auf die Zusprache des heiligen Geistes (Bem. auch das betonte *αγιου*, wie 1, 8. 2, 38) zurückgeführt, der den Verkündigern des Evang. Kraft und Erfolg gab. — **v. 32.** *εγενετο*) mit Acc. c. Inf., wie 4, 5. 9, 3. Zu *διερχομενον* (8, 4. 40) mit *δια* vgl. Luk. 11, 24. Das *δια παντων* geht

πάντων κατελθεῖν καὶ πρὸς τοὺς ἁγίους τοὺς κατοικοῦντας
Λύδδα. 33 εὗρεν δὲ ἐκεῖ ἄνθρωπόν τινα ὀνόματι Αἰνέαν ἐξ
ἐτῶν ὀκτὼ κατακείμενον ἐπὶ κραβάττου, ὃς ἦν παραλελυμένος.
34 καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ Πέτρος· Αἰνέα, ἰᾶταί σε Ἰησοῦς Χριστός·
ἀνάστηθι καὶ στρῶσον σεαυτῷ. καὶ εὐθέως ἀνέστη. 35 καὶ
εἶδαν αὐτὸν πάντες οἱ κατοικοῦντες Λύδδα καὶ τὸν Σάρωνα,
οἵτινες ἐπέστρεψαν ἐπὶ τὸν κύριον. 36 ἐν Ἰόππῃ δέ τις ἦν
μαθήτρια ὀνόματι Ταβειθά, ἣ διερμηνευομένη λέγεται δορκάς·
αὕτη ἦν πλήρης ἔργων ἀγαθῶν καὶ ἐλεημοσυνῶν ὧν ἐποίει.
37 ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἀσθενήσασαν αὐτὴν

---

wegen des folgenden *και* (etiam) auf die *αγιοι* (9, 13), die Petrus, wie es scheint, im weitesten Umfange visitirt, und das *κατελθ.* ist wohl, wie 8, 5, von Jerus. aus gedacht. Zu *κατοικ.* c. Acc. vgl. 1, 19. 2, 9. 14. 4, 16. Lydda ist Neutr. plur., wie bei Josephus. — **v. 33.** *ευρεν*) vom Antreffen ohne vorheriges Suchen, wie 5, 39. Zu *εκει* vgl. Luk. 6, 6. 8, 32. 23, 33. Statt des gewöhnlichen *ανηρ τις* (3, 2. 5, 1. 8, 9) steht hier *ανθρωπον* (vgl. 4, 9. 14. 22) und das *ονοματι* vor dem Namen, wie 5, 34. 8, 9. 9, 10. Zu dem zeitlichen *εκ* vgl. 3, 2, zu *κατακειμενον* Evang. 5, 25, zu *επι κραβ.* Act. 5, 15, zu *ος ην παραλελυμ.* Evang. 5, 18 (Act. 8, 7). Als ein Gläubiger ist er nicht bezeichnet. — **v. 34.** *ειπεν αυτω*) wie 8, 29. 34. Das *ιασθαι* (Evang. 6, 19 und noch 5 mal) ist lukan., das *ιησ. χρ.* steht 2, 38. 3, 6. 4, 10 nur bei *ονομα*. Bem., wie die Darstellung sonst durchweg die Hand des Bearbeiters zeigt. Eigenthümlich ist nur die Art, wie die Heilung direkt auf Christus zurückgeführt wird (vgl. 3, 12. 16), und das zu *αναστηθι* (9, 6) hinzutretende *στρωσον* (Luk. 22, 12), das hier von dem Ordnen des bisher gebrauchten Lagers steht, welches sonst Andere für ihn besorgen mussten. Die Aufforderung dazu nimmt seinen Glauben in Anspruch. Zu *ευθεως* vgl. 9, 18. Das *ανεστη* (Luk. 6, 8) entspricht dem *αναστηθι* zum Zeichen der vollen Genesung. — **v. 35.** *παντες*) hyperbolisch, wie 3, 9. Zu *τον σαρωνα* von der Ebene Saron vgl. Jesaj. 33, 9. 1 Chron. 27, 29. Das *οιτινες* ist hier nicht motivirend, wie 5, 16. 7, 53. 8, 15, sondern bezeichnet sie als solche, welche in Folge dieses *ειδαν* sich zum Herrn bekehrten (*επιστρ. επι*, wie Sir. 17, 24; doch vgl. auch 3, 19). — **v. 36.** *τις*) voranstehend, wie 3, 2, und sogar durch *ην* von *μαθητρια* (nur hier) getrennt, hebt besonders stark zunächst einen besonderen Fall hervor, dessen Subjekt dann erst näher beschrieben wird als eine Jüngerin Namens (v. 33) Tabitha. Zu *διερμην.* (anders Luk. 24, 27) *λεγεται* vgl. Joh. 1, 39. Die sogenannte „Gazelle" ist wahrscheinlich als Jungfrau gedacht. Durch das *πληρης* (6, 3. 5. 8) erscheinen die guten Werke (1 Tim. 5, 10, vgl. III, 1, b) und Wohlthaten, die sie übte (*ελεημ. ποιειν*, wie Matth. 6, 2 f.), als ihr anhaftende Kennzeichen. Zu dem attrah. *ων* vgl. 1, 1. — **v. 37.** *εγεν.*) mit Acc. c. Inf., wie v. 32. Das *εν τ. ημερ. εκ.* (2, 18. 7, 41) geht auf die Tage,

ἀποθανεῖν· λούσαντες δὲ ἔθηκαν ἐν ὑπερῴῳ. 38 ἐγγὺς δὲ οὔσης Λύδδας τῇ Ἰόππῃ οἱ μαθηταὶ ἀκούσαντες ὅτι Πέτρος ἐστὶν ἐν αὐτῇ, ἀπέστειλαν δύο ἄνδρας πρὸς αὐτὸν παρακαλοῦντες· μὴ ὀκνήσῃς διελθεῖν ἕως ἡμῶν. 39 ἀναστὰς δὲ Πέτρος συνῆλθεν αὐτοῖς· ὃν παραγενόμενον ἀνήγαγον εἰς τὸ ὑπερῷον, καὶ παρέστησαν αὐτῷ πᾶσαι αἱ χῆραι κλαίουσαι καὶ ἐπιδεικνύμεναι χιτῶνας καὶ ἱμάτια, ὅσα ἐποίει μετ' αὐτῶν οὖσα ἡ δορκάς. 40 ἐκβαλὼν δὲ ἔξω πάντας ὁ Πέτρος καὶ θεὶς τὰ γόνατα προσηύξατο, καὶ ἐπιστρέψας πρὸς τὸ σῶμα εἶπεν· Ταβειθὰ ἀνάστηθι. ἡ δὲ ἤνοιξεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῆς, καὶ ἰδοῦσα τὸν Πέτρον

---

wo Petrus in Lydda war, der Aor. von *ασθενειν* (Luk. 4, 40) auf ihre Erkrankung. Durch das Fehlen des Objekts (II, 1, d) bei *λουσαντες* (Hebr. 10, 22) *εθηκαν εν* (7, 16) *υπερωω* (1, 13), das aus dem Vorigen ergänzt werden muss, schliesst sich der Satz noch enger daran an. — **v. 38.** *εγγυς*) wie 1, 12. Diese Erläuterung rührt wohl von der Hand des Bearbeiters her, der Lydda (abweichend von v. 32. 35) als Fem. deklinirt, wie 1 Makk. 11, 34. — Bem., wie die Erzählung beständig mit *δε* fortschreitet (v. 36—43), und wie die Christen (anders v. 32) neben der *μαθητρια* v. 36 als *μαθηται* bezeichnet werden. Zu *απεστ. προς* vgl. 8, 14, zu *παρακαλ.* 8, 31, zu *μη οκνησης* Num. 22, 16. Jud. 18, 9, zu *διελθ. εως* Luk. 2, 15. Die Bitte fällt auf, da die Eile, nachdem der Tod einmal eingetreten, nichts mehr zur Sache thut, und die Sendung der zwei Männer (Bem. das wunderlich betonte *δυο*) erinnert an 10, 7. — **v. 39.** *αναστας*) markirt bloss den Aufbruch, wie 8, 26. 9, 11. Zu *συνηλθεν αυτοις* vgl. 1, 21. Bem. die relativische Fortführung der Erzählung, wie 7, 20. 39. 45. Das lukan. *παραγενομ.* steht hier im eigentlichen Sinne von der Ankunft des Herbeigeholten (etwas anders v. 26. 5, 21 f. 25). Zu *ανηγαγ. εις* vgl. Luk. 4, 5. Der Art. vor *υπερ.* weist auf das Oberzimmer zurück, wo die Leiche lag (v. 37). Zu *παρεστησαν αυτω* vgl. 1, 10. Die Wittwen sind, wie 6, 1, die Armen der Gemeinde, welche weinend (Luk. 7, 13. 8, 52) die Leiche umstehen und auf die Kleider hinweisen (*επιδεικν.*, nur hier im Med.), welche die Verstorbene ihnen gemacht hatte. Zu *χιτ. κ. ιματ.* vgl. Luk. 6, 29. Das *οσα* (v. 13) hebt hervor, wie viel ihrer waren. Das *μετ αυτων ουσα* (Luk. 22, 53. 59) geht auf die Zeit, wo die Dorkas noch (lebend) unter ihnen war. — **v. 40.** *εκβαλων εξω*) wie Luk. 13, 28, aber hier in Reminiscenz an Mark. 5, 40. Zu *θεις τ. γον. προσηυξατο* vgl. Luk. 22, 41, zu *επιστρεφειν προς* 2 Kor. 3, 16. 1 Thess. 1, 9, zu *σωμα* vom Leichnam Luk. 17, 37. 23, 52. 55, zu *αναστηθι* v. 34. Das Öffnen der Augen (v. 8) markirt die Rückkehr ins Leben. Da das *ιδουσα τ. π.* das *ανεκαθισεν* (Luk. 7, 15) motivirt, ist vorausgesetzt, dass sie den Petrus kennt und im Vertrauen auf seine Wunderkraft sich aufrecht setzt. Dann aber spielt (im Widerspruch mit v. 38) die Ge-

ἀνεκάθισεν. 41 δοὺς δὲ αὐτῇ χεῖρα ἀνέστησεν αὐτήν· φωνήσας δὲ τοὺς ἁγίους καὶ τὰς χήρας παρέστησεν αὐτὴν ζῶσαν. 42 γνωστὸν δὲ ἐγένετο καθ᾽ ὅλης τῆς Ἰόππης, καὶ ἐπίστευσαν πολλοὶ ἐπὶ τὸν κύριον. 43 ἐγένετο δὲ αὐτὸν ἡμέρας ἱκανὰς μεῖναι ἐν Ἰόππῃ παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ.

X, 1 Ἀνὴρ δέ τις ἐν Καισαρείᾳ ὀνόματι Κορνήλιος, ἑκατοντάρχης ἐκ σπείρης τῆς καλουμένης Ἰταλικῆς, 2 εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δεόμενος τοῦ θεοῦ διαπαντός,
3 εἶδεν ἐν ὁράματι φανερῶς, ὡσεὶ περὶ ὥραν ἐνάτην τῆς ἡμέρας, ἄγγελον τοῦ θεοῦ εἰσελθόντα πρὸς αὐτὸν καὶ εἰπόντα

---

schichte wohl während eines Aufenthalts des Petrus in Joppe. — **v. 41.** *δους — χειρα*) nur hier, doch vgl. Gal. 2, 9. Das *ανεστησεν αυτην* nur hier in dem mit *αναστηθι* v. 40 correspondirenden Sinn: er machte sie aufstehen. Zu *φωνησας* vgl. Luk. 16, 2. 19, 15. Bem. die Wiederkehr des *τους αγιους* aus v. 32 (im Unterschiede von v. 38), dem mit *και* (und insbesondere, wie 2, 14. 4, 6) die Wittwen aus v. 39 angereiht werden. Zu *παρεστησ. αυτην ζωσαν* vgl. 1, 3. — **v. 42.** *γνωστ. εγεν.*) wie 1, 19, 4, 16. Zu *καθ. ολης τ. ιοππ.* vgl. v. 31, zu *επιστ. πολλοι* 4, 4, doch nur hier mit *επι τ. κυρ.* (vgl. v. 35): indem sie sich dem Herrn zuwandten. — **v. 43.** *εγενετο*) wie v. 32. 37. Das *αυτον* (II, 1, e) steht mit Nachdruck voran im Gegensatz zu dem v. 42 von Anderen Erzählten. Zu *ημερ. ικαν.* vgl. v. 23, zu *μενειν παρα* Joh. 4, 40. 14, 25, zu *τινι* bei dem blossen (aber häufig vorkommenden) Namen Luk. 23, 26. Dass das Handwerk des Gerbers für unrein galt, hat dem Verf. sicher keine Bedeutung. Die Notiz bereitet 10, 16 vor.

10, 1—88. Der Hauptmann Cornelius. — *ανηρ κτλ.*) ganz wie 8, 9. Bem. die Form *εκατονταρχης*, wie Luk. 7, 2. 23, 47 und die jonische Genitivbildung *σπειρης* (Win. § 8, 1). Zu *καλουμ.* vgl. 1, 12. 23. 3, 11. — **v. 2.** Zu dem *ευσεβης*, das ganz allgemein eine Frömmigkeit ausdrückt, wie sie auch auf heidnischem Gebiet vorkommt (17, 23), tritt das *φοβουμ. τ. θ.* (Luk. 1, 50. 18, 2. 4. 23, 40), das ihn als einen Verehrer des Gottes Isr., also als Proselyten (wenn auch noch unbeschnittenen, vgl. 11, 3) bezeichnet. Zu *παντι τ. οικ.* im Sinne von familia vgl. 7, 10, zu *ποιων ελεημ.* 9, 36. Auch das *τ. λαω* (bei Luk. stets vom Volke Isr.) charakterisirt ihn als halben Judengenossen (vgl. Evang. 7, 5), wie sein beständiges (*διαπαντος*, wie Luk. 24, 53) Gebet zu Gott (8, 22). Diese Charakteristik schiebt sich allerdings etwas schwerfällig zwischen das Subjekt in v. 1 und das *ειδεν εν οραματι* (9, 12). — **v. 3.** Das *φανερως* (nur hier im Sinne von: deutlich) schliesst jede Sinnestäuschung aus. Zu *ωσει* vgl. 1, 15, zu *περι* c. Acc. Mark. 6, 48. Matth. 20, 3. 5. Das Gesicht erfolgt zur Gebetsstunde (3, 1), die Corn. nach v. 2 regelmässig einhält, weil es die Erhörung seiner

αὐτῷ· Κορνήλιε. 4 *ὁ δὲ ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἔμφοβος γενόμενος εἶπεν· τί ἐστιν, κύριε; εἶπεν δὲ αὐτῷ· αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου ἀνέβησαν εἰς μνημόσυνον ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ.* 5 *καὶ νῦν πέμψον ἄνδρας εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνά τινα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος·* 6 *οὗτος ξενίζεται παρά τινι Σίμωνι βυρσεῖ, ᾧ ἐστὶν οἰκία παρὰ θάλασσαν.* 7 *ὡς δὲ ἀπῆλθεν ὁ ἄγγελος ὁ λαλῶν αὐτῷ, φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ,* 8 *καὶ ἐξηγησάμενος ἅπαντα αὐτοῖς ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν Ἰόππην.* 9 *τῇ δὲ ἐπαύριον ὁδοιπορούντων ἐκείνων καὶ τῇ πόλει ἐγγιζόντων*

Gebete ankündigt. Bem., wie hier (vgl. 27, 23) *αγγ. τ. θεου* steht im Unterschiede von *αγγ. κυρ.* (5, 19. 8, 26). Die ganz nach 9, 10 gebildete Anrede kann kaum ursprünglich sein, da das *ειποντα αυτω* zu *ειδεν* nicht passt. — **v. 4.** *ατενισας*) c. Dat., wie 3, 12. Zu *εμφοβ. γεν.* vgl. Luk. 24, 5. 37, zu *τι εστι* (was giebt's?) 3, 12. Die ehrfurchtsvolle Anrede (*κυριε*, wie 9, 5) zeigt, dass er in der Erscheinung ein höheres Wesen erkennt. — *αι προσευχαι*) wie 2, 42 von regelmässigen Gebeten. Nur zu ihnen passt genau das *ανεβησαν* (Exod. 2, 23), da sie von Gott vernommen wurden und ihn beständig an die Frömmigkeit des Corn. erinnerten (*εις μνημοσ.*, wie Exod. 13, 9. 17, 14), die ihn zu der Gnadenerweisung dieser Botschaft treibt (zu *εμπρ. τ. θ.* vgl. Luk. 10, 21. 12, 8). Daher sieht das zweite Merkmal seiner Frömmigkeit (vgl. Matth. 6, 2. 4), die schon v. 2 hervorgehobenen *ελεημοσ.*, sehr nach einem Zusatz des Bearbeiters aus. — **v. 5.** *και νυν*) wie 3, 17. Das *μεταπεμψ.* (Gen. 27, 45. Num. 23, 7. 2 Makk. 15, 31) steht 9 mal in Act. Das *τινα* nach *σιμ.* bezeichnet ihn als einen der vielen Gleichnamigen, von denen er durch seinen Beinamen (*επικαλ.*, wie 4, 36) unterschieden wird. — **v. 6.** *ξενιζεται*) nur in Act., vgl. 21, 16. Bem. die wörtliche Rückweisung auf 9, 43 und *οικια* (9, 11) im Unterschiede von *οικος* v. 2. Zu *ω εστιν* vgl. 4, 37. 7, 5. Der Gerber wohnt seines Gewerbes wegen am Meer (*παρα* c. Acc., wie Luk. 5, 1 f. 18, 35). — **v. 7.** *ως δε*) lukan., hebt hervor, wie sofort nach seinem Weggange (*απηλθ.* correspondirt dem *εισελθ.* v. 3, wie Luk. 1, 38, vgl. v. 28) er dem Befehle des Engels (*ο αγγ. ο λαλ. αυτω*, wie 7, 38) folgt. Zu *φωνησ.* vgl. 9 41, zu *οικετ.* Luk. 16, 13. Zum Schutz für sie und besonders für Petrus giebt er den beiden Haussklaven einen frommen (v. 2) Soldaten (Luk. 7, 8) mit von denen, die bei ihm ständigen Dienst hatten (*προσκαρτ. αυτ.*, anders 8, 13). — **v. 8.** *εξηγησαμ.*) wie Luk. 24, 35, doch vgl. Jud. 7, 13. 1 Chron. 16, 24. Das *απαντα* (2, 44) betont wohl absichtlich, wie er nichts von dem vergass, was ihm mitgetheilt. Bem. den Wechsel des *απεστ.* (8, 14. 9, 38 f.) mit *πεμψ.* v. 5 (Luk. 7, 6. 10. 19). Der Art. vor *ιοππην* weist absichtlich auf v. 5 zurück. — **v. 9.** *τ. επαυρ.*) scil. *ημερα*, wie Gen. 19, 34. Lev. 23, 15. Mark. 11, 12. Zu *οδοιπορ.* (nur hier) vgl. das Subst.

ἀνέβη Πέτρος ἐπὶ τὸ δῶμα προσεύξασθαι περὶ ωραν ἕκτην.
10 ἐγένετο δὲ πρόσπεινος καὶ ἤθελεν γεύσασθαι· παρασκευαζόντων δὲ αὐτῶν ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις,
11 καὶ θεωρεῖ τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγμένον καὶ καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην, τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιέμενον ἐπὶ τῆς γῆς,
12 ἐν ᾧ ὑπῆρχεν πάντα τὰ τετράποδα καὶ ἑρπετὰ τῆς γῆς καὶ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ.
13 καὶ ἐγένετο φωνὴ πρὸς αὐτόν· ἀναστὰς Πέτρε θῦσον καὶ φάγε.
14 ὁ δὲ Πέτρος εἶπεν· μηδαμῶς, κύριε, οτι οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον.
15 καὶ φωνὴ πάλιν ἐκ δευτέρου πρὸς αὐτόν· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ

Joh. 4, 6. 2 Kor. 11, 26. Bem. das Part. Imperf.: während sie auf der Reise waren und sich der Stadt näherten (9, 3). Zu *εκεινων* vgl. I, 1, f, zu *ανεβη επι τ. δωμα* Luk. 5, 19, zu dem Inf. der Absicht *προσευξ.* 6, 12. 9, 28. Auch die 6. Stunde (12 Uhr Mittags, zu *περι* vgl. v. 3) ist eine Gebetsstunde. — **v. 10.** *προσπεινος*) nur hier, näher erläutert dadurch, dass er zu essen wünschte. Das objektlose *γευσασθαι* (Luk. 14, 24) deutet an, dass ihm Alles recht war, um nur den Hunger zu stillen, der zur Mittagszeit ganz natürlich ist und nur erwähnt wird, weil die Vision daran anknüpft. Das *αυτων* setzt voraus, dass er sich mit seinem Verlangen an die Hausleute wendet, die ihm die Mahlzeit zurüsten (*παρασκευαζ.*, nur hier). Zu *εγεν. επ αυτον* vgl. 5, 5. 11. Bem., wie *εκστασ.* (3, 10) hier speziell von dem ekstatischen Zustande steht im Unterschiede von der gewöhnlichen Vision (v. 3). — **v. 11.** *θεωρει*) wie 7, 56, doch bem. den Sing. *ουρανον* und das Simpl. *ανεωγμ.* (vgl. Luk. 3, 21, wo auch das *καταβ.*). Das Praes. hist. steht lebendig vergegenwärtigend. Zu *σκευος* vgl. Luk. 8, 16. 17, 31. Das Gefäss wird, wie ein grosses Leintuch (*οθονη*, nur hier, doch vgl. *-νιον* Joh. 19, 40. 20, 5 ff.) mittelst vier Zipfeln (*αρχαι*, nur hier), die gleichsam oben von unsichtbarer Hand festgehalten werden, herabgelassen (9, 26). Zu dem prägnanten *επι* c. Gen. statt Acc. vgl. 5, 30. — **v. 12.** *εν ω υπηρχ.*) lukan., vgl. Evang. 7, 25. Zu den drei Thiergattungen vgl. Röm. 1, 23, hier nur mit *τ. γης* — *τ. ουρ.* Die Fische fehlen, weil sie nicht lebendig in dem tischtuchähnlichen Gefäss gedacht werden können. Das *παντα* geht auf alle Gattungen der Thiere. — **v. 13.** *εγεν. φων.*) wie 7, 31. Das *αναστας* gehört, wie 9, 11. 39, nur zur plastischen Ausmalung. Zu *θυσον* vgl. Luk. 15, 23. 27. 30. — **v. 14.** *μηδαμως*) wie 1 Sam. 20, 2. 22, 15. Petrus denkt Gott als den Redenden (daher das *κυριε*, wie 1, 24) und versteht sein Wort als Aufforderung zu beliebiger Auswahl, die er als gesetzesstrenger Mann ablehnt. Zu *ουδεποτε* vgl. Luk. 15, 29, zu dem hebraisirenden *παν* nach der Negation Jud. 13, 4. Das *κοινον* steht im Sinne von *βεβηλον*, wie 1 Makk. 1, 62, das *ακαθαρτ.*, wie Levit. 20, 25. — **v. 15.** *φωνη*) ohne Art., weil es nicht darauf ankommt, wer redet, sondern dass er zum zweiten Mal (zu dem pleonast. *παλιν εκ*

κοίνου. 16 τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ εὐθὺς ἀνελήμφθη τὸ σκεῦος εἰς τὸν οὐρανόν. 17 ὡς δὲ ἐν ἑαυτῷ διηπόρει ὁ Πέτρος, τί ἂν εἴη τὸ ὅραμα ὃ εἶδεν, ἰδοὺ οἱ ἄνδρες οἱ ἀπεσταλμένοι ὑπὸ τοῦ Κορνηλίου διερωτήσαντες τὴν οἰκίαν τοῦ Σίμωνος ἐπέστησαν ἐπὶ τὸν πυλῶνα, 18 καὶ φωνήσαντες ἐπυνθάνοντο εἰ Σίμων ὁ ἐπικαλούμενος Πέτρος ἐνθάδε ξενίζεται. 19 τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν τὸ πνεῦμα· ἰδοὺ ἄνδρες δύο ζητοῦντές σε· 20 ἀλλὰ ἀναστὰς κατάβηθι, καὶ πορεύου σὺν αὐτοῖς μηδὲν διακρινόμενος, ὅτι

δευτ. vgl. Matth. 26, 42) eine Stimme hört. Das εκαθαρισεν im deklarativen Sinn (wie Lev. 13, 13. 17) giebt dem κοινουν (Mark. 7, 15. 18) den gleichen Sinn. Wo Gott durch seine Aufforderung v. 13 etwas für rein erklärt, darf er nicht sein (durch die Speisegesetze gebundenes) Urtheil dem entgegensetzen. — **v. 16.** επι τρις) nur noch 11, 20: Bis zu drei Malen geschah es, dass eine Stimme ihn ohne Widerrede essen hiess. Bem. das bei Mark. stehende ευθυς, das bei Luk. nur hier vorkommt (vgl. dagegen 9, 18. 20. 34). Zu ανελημφθη εις τ. ουρ. vgl. 1, 11. — **v. 17.** ως δε) wie v. 7. Das διηπορει (5, 24, vgl. das Med. 2. 12) mit εν εαυτω geht auf die eigene Ueberlegung über den Sinn des Gesichtes (τι αν, wie 5, 24; ειη, wie 2, 12) im Gegensatz zu dem bisherigen ekstatischen Zustande, in dem er das Gesicht (v. 3) gehabt hatte. Er merkt also, dass es sich nicht um eine Aufhebung der Speisegesetze handelte, in welchem Falle das Gesicht an sich klar gewesen wäre, und ist darum in Verlegenheit, was es zu bedeuten habe. Zu ιδου vgl. 8, 27, zu οι απεσταλμ. v. 8. Das διερωτησ. (nur hier) malt, wie sie durch die Stadt hindurch das Haus des Simon (v. 6) erfragt hatten. Zu επεστησαν vgl. 4, 1. 6, 12, hier mit επι, wie Luk. 21, 34, zu πυλωνα Luk. 16, 20. — **v. 18.** φωνησαν.) wie Luk. 16, 24, markirt nur, wie sie durch ihr Rufen sich vernehmlich machten, um nachzuforschen (επυνθανοντο, wie 4, 7, vgl. I, 2, c), ob der nach v. 5 näher bezeichnete Simon hier (ενθαδε, wie Luk. 24, 41) herberge (v. 6). — **v. 19.** διενθυμουμ.) nur hier: als er Alles durchdachte in Betreff des Gesichtes, macht das διηπορει κτλ. v. 17 überflüssig und lässt dasselbe als einen Zusatz des Bearbeiters erscheinen, zumal v. 17f. überhaupt der Entwicklung der Geschichte vorgreift. Zu ειπεν το πν. vgl. 8, 29, zu dem unechten αυτω II, 1, d, zu dem das Verb. einschliessenden ιδου 5, 9. 8, 27. Die ανδρ. δυο (I, 1, e), die ihn suchen (Luk. 2, 48f.), sind die beiden Diener v. 7. — **v. 20.** αλλα) wie 9, 6, bildet den Gegensatz dazu, dass er, ohne zu wissen, wer die Männer sind, schwerlich geneigt sein wird, mit ihnen zu gehen. Das αναστας leitet, wie v. 13, nur die Aufforderung ein, vom Dache (v. 9) herabzusteigen (8, 38). Zu πορευου vgl. 8, 26, zu μηδεν διακριν. Jak. 1, 6. Der Geist redet im Namen Gottes, und betrachtet die durch den Engel dem Corn. aufgetragene Sendung als durch ihn geschehen. In dieser Aufforderung

ἐγὼ ἀπέσταλκα αὐτούς. 21 καταβὰς δὲ Πέτρος πρὸς τοὺς ἄνδρας εἶπεν· ἰδοὺ ἐγώ εἰμι ὃν ζητεῖτε· τίς ἡ αἰτία δι' ἣν πάρεστε; 22 οἱ δὲ εἶπαν· Κορνήλιος ἑκατοντάρχης, ἀνὴρ δίκαιος καὶ φοβούμενος τὸν θεόν, μαρτυρούμενός τε ὑπὸ ὅλου τοῦ ἔθνους τῶν Ἰουδαίων, ἐχρηματίσθη ὑπὸ ἀγγέλου ἁγίου μεταπέμψασθαί σε εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ καὶ ἀκοῦσαι ῥήματα παρὰ σοῦ. 23 εἰσκαλεσάμενος οὖν αὐτοὺς ἐξένισεν. τῇ δὲ ἐπαύριον ἀναστὰς ἐξῆλθεν σὺν αὐτοῖς, καί τινες τῶν ἀδελφῶν τῶν ἀπὸ Ἰόππης συνῆλθον αὐτῷ. 24 τῇ δὲ ἐπαύριον εἰσῆλθεν εἰς τὴν Καισαρείαν· ὁ δὲ Κορνήλιος ἦν προσδοκῶν αὐτούς, συνκαλεσάμενος τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους. 25

---

liegt die Deutung des Gesichts, über das Petrus nachsann (v. 19). Wie er dort troz seiner gesetzlichen Bedenken essen soll, so soll er hier den von Gott (ihn zu holen) gesandten Männern folgen ohne Rücksicht auf Bedenken, die dem etwa entgegenstehen könnten (vgl. v. 28). — **v. 21.** *καταβας*) markirt die Befolgung des *καταβηθι* v. 20. Zu *ιδου* vgl. 9, 10, zu *αιτια δι ην* Luk. 8, 47, zu *παρεστε* Luk. 13, 1. — **v. 22.** *δικαιος*) im umfassenden Sinn, wie Luk. 1, 6. 2, 25 (statt des *ευσεβης* v. 2), hier durch *τε* eng verbunden mit *μαρτυρ.* (6, 3), wodurch dies Urtheil erst bestätigt wird. Bem. das *τ. εθνος τ. ιουδ.* (Luk. 7, 5) im Munde der Heiden und das *εχρηματισθη*, wie Matth. 2, 12. 22 (anders Luk. 2, 26). Nur hier steht *αγιου* bei *αγγ.*, um die Verehrung der frommen Heiden vor demselben auszudrücken. Das *μεταπεμψ.* weist auf v. 5 zurück. Bem., wie *οικος* (2, 2) mit *οικια* (v. 6. 17) wechselt, und wie das *ακουσ. ρημ. παρα σ.*, wovon dort noch nicht die Rede war, hinzugefügt wird, da Petrus doch wissen muss, was er dort soll. — **v. 23.** *εισκαλεσαμενος*) nur hier. Da ihm so der göttliche Wille kundgeworden (*ουν*), rief er sie hinein und herbergte sie (*εξενισεν* trans., wie Sir. 29, 25. Hebr. 13, 2). Bem., wie Petr. schon hier sich nicht scheut, mit den Heiden zu essen. Zu *τη επαυρ.* vgl. v. 9, zu *αναστας* v. 13. 20. Die Brüder (9, 30) aus Joppe (attrahirt statt *των εν ιοππ. απο ιοππ.*, vgl. Luk. 11, 13. 9, 61), deren Erwähnung die von Petrus handelnde Erzählung (*εξηλθεν* — *εισηλθεν*) ungeschickt unterbricht, sind vielleicht erst zur Vorbereitung von v. 45. 48 hinzugefügt. Zu *συνηλθ. αυτω* vgl. 9, 39. — **v. 24.** Wie die Boten des Corn. v. 9, so kommt auch Petr. erst am folgenden Tage in dem 30 Millien (44 Kilom.) entfernten Caesarea an. Zu *εισηλθεν* vgl. I, 2, f. Der Art. vor *καισαρ.* weist auf v. 1 zurück (vgl. v. 8). Zu *ην προσδοκ.* vgl. Luk. 1, 21, zu *συγκαλεσ.* 9, 1. 23, 13: nachdem er (auf den Tag, an dem er die mit Petr. zurückkehrenden Boten erwartete) zusammengerufen hatte seine Verwandten (*συγγεν.*, wie Luk. 1, 58. 2, 44, verbunden mit *φιλοι*, wie 21, 16, die durch das nur hier so vorkommende *αναγκ.* als seine nächsten Freunde bezeichnet werden). — **v. 25.** *ως δε*) wie v. 17. Der Gen. des Inf., der sonst für den Absichtssatz

ὡς δὲ ἐγένετο τοῦ εἰσελθεῖν τὸν Πέτρον, συναντήσας αὐτῷ ὁ Κορνήλιος πεσὼν ἐπὶ τοὺς πόδας προσεκύνησεν. 26 ὁ δὲ Πέτρος ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστηθι· καὶ ἐγὼ αὐτὸς ἄνθρωπός εἰμι. 27 καὶ συνομιλῶν αὐτῷ εἰσῆλθεν, καὶ εὑρίσκει συνεληλυθότας πολλούς, 28 ἔφη τε πρὸς αὐτούς· ὑμεῖς ἐπίστασθε ὡς ἀθέμιτόν ἐστιν ἀνδρὶ Ἰουδαίῳ κολλᾶσθαι ἢ προσέρχεσθαι ἀλλοφύλῳ· κἀμοὶ ὁ θεὸς ἔδειξεν μηδένα κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον λέγειν ἄνθρωπον· 29 διὸ καὶ ἀναντιρρήτως ἦλθον μεταπεμφθείς. πυνθάνομαι οὖν, τίνι λόγῳ μετεπέμψασθέ με; 30 καὶ ὁ

---

steht, bedeutet hier in abgeschwächter Weise (vgl. 3, 12. 7, 19, und besonders Evang. 2, 21): als es geschah, dass er hineinkommen **sollte**. Denn Petrus war noch draussen, als Corn. ihm entgegenkam (*συναντ.*, wie Luk. 9, 37. 22, 10). Das *πεσων επι* (Luk. 8, 41. 17, 16: *παρα*; Mark. 5, 22. Apok. 1, 17: *προς*) *τ. ποδας* ist Gestus tiefster Demüthigung vor ihm, den er nach dem absoluten *προσεκυνησεν* (8, 27) für ein göttliches Wesen hält. — **v. 26.** *ηγειρεν*) wie 9, 41 *ανεστησεν*: er machte ihn aufstehen. Das *και* vor *εγω* stellt ihn allen Anderen gleich; das *αυτος* betont seine Person im Gegensatz zu dem Auftrag des Höheren, in dem er kommt. — **v. 27.** *συνομιλων*) nur hier, betont, wie er kein Bedenken trägt, sich dem Heiden zuzugesellen. Nun erst vollzieht sich das *εισελθειν* v. 25. Zu *ευρισκειν* im Sinne von Treffen, Vorfinden vgl. 9, 33, zum Praes. hist. v. 11, zu *συνεληλυθ.* 1, 6. 2, 6. 5, 16. Gemeint sind die Verwandten und Freunde v. 24. — **v. 28.** *εφη*) wie 7, 2, durch *τε* verbunden, weil diese Menge, die auf ein geselliges Zusammensein, wohl gar auf gemeinsame Mahlzeit hindeutet, ihn nöthigt, sich über seine Stellung dazu auszusprechen. Bem. das betonte *υμεις* im Gegensatz zu *καμοι*. Sie wissen nur (*επιστασθ.*, wie Gen. 47, 6. Exod. 4, 14, noch 8mal in Act.), wie (*ως*, wie Luk. 22, 61. 24, 6) die jüdische Sitte ihm eigentlich solchen Verkehr schlechthin verbietet. Das *αθεμιτον* (2 Makk. 6, 5. 7, 1. 1 Petr. 4, 3) bezeichnet, was zwar nicht direkt im Gesetz verboten, aber für jeden Juden (*ανηρ ιουδ.*, wie 2, 14. 8, 27) sich aus demselben (nemlich aus seinen Reinigkeitsverordnungen) als nothwendige Lebensordnung ergab. Das *προσερχ.* ist der erste Schritt zum *κολλασθαι* (vgl. 8, 29). Das *καμοι* betont, dass es sich um eine ihm speziell und zwar von Gott selbst (Bem. das voranstehende *ο θεος*, III, 1, a) gegebene Weisung (*εδειξεν*, wie 7, 3 im Citat) handelt, nicht etwa um eine allgemeine Aufhebung jener Sitte. So deutet sich Petrus das Wort v. 14 f. nach v. 19 f. — **v. 29.** *διο και*) wie Luk. 1, 35. Das Adv. *αναντιρρ.* nur hier, doch vgl. 19, 36; auch das *μεταπεμφθ.* nur hier passivisch (anders v. 5. 22). Zu *πυνθανομαι* vgl. v. 18, zu *ουν* v. 23. Petr. betrachtet die ganze Versammlung bei der Sendung nach ihm als mitbetheiligt, und dass er nach dem Grunde derselben (*τινι λογω*, so nur hier) fragt, zeigt klar, dass die Vision für ihn noch keinerlei Bezug auf das Recht der Heidenbekehrung gehabt hat. — **v. 30.** *εφη*) wie v. 28. Dem *απο* (1, 22) *τεταρτ. ημ*

Κορνήλιος ἔφη· ἀπὸ τετάρτης ἡμέρας μέχρι ταύτης τῆς ὥρας
ἤμην τὴν ἐνάτην προσευχόμενος ἐν τῷ οἴκῳ μου, καὶ ἰδοὺ
ἀνὴρ ἔστη ἐνώπιόν μου ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, 31 *καὶ φησίν·*
Κορνήλιε, εἰσηκούσθη σου ἡ προσευχὴ καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου
ἐμνήσθησαν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. 32 *πέμψον οὖν εἰς Ἰόππην*
καὶ μετακάλεσαι Σίμωνα ὃς ἐπικαλεῖται Πέτρος· οὗτος ξενί-
ζεται ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος βυρσέως παρὰ θάλασσαν. 33 *ἐξαυτῆς*
οὖν ἔπεμψα πρός σε, σύ τε καλῶς ἐποίησας παραγενόμενος.
νῦν οὖν πάντες ἡμεῖς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ πάρεσμεν ἀκοῦσαι
πάντα τὰ προστεταγμένα σοι ὑπὸ τοῦ κυρίου.

---

tritt nicht *μεχρι τ. σημ.* (Matth. 11, 23) gegenüber, weil es eben wie damals, wo er zur 9. Stunde die Verheissung einer göttlichen Gnadenerweisung empfing, die ihm durch die Herbeiholung des Petrus zu Theil werden sollte (v. 3 ff.), gegenwärtig, wo sich diese Verheissung erfüllen soll, gerade die 9. Stunde war (*μεχρι*, wie Luk. 16, 16, *ταυτης*, wie 3, 24), und zwar nicht zufällig, sondern weil er von da an stets dieselbe Stunde in der Hoffnung auf diese Erfüllung betend zugebracht hatte, was freilich zu dem *διαπαντος* v. 2 nicht recht stimmt. Zu *ημην* vgl. Matth. 25, 35 f. Mark. 14, 49 und bem. die häufige Verbindung mit dem Part. (1, 13 f.). Das *εν οικω* (v. 22) wird hervorgehoben, weil seine Gebetsübung nur erst eine häusliche sein konnte. Nachdem er so zuerst erklärt, weshalb Petrus hier eine solche Gebetsversammlung vorfindet (v. 24), erzählt er nun, was vor jenen drei Tagen zu dieser Stunde geschah und auch diese Gebetsübung veranlasste. Das *και ιδου* (1, 10. 8, 27) markirt das Ueberraschende, dass ein Mann, den er nicht eintreten sah, plötzlich dastand (3, 8) vor ihm (*ενωπιον*, wie 4, 10. 6, 6). Das glänzende Gewand (vgl. Luk. 23, 11) liess ihn als eine himmlische Erscheinung erkennen, daher wird er v. 3 *αγγ. τ. θεου* genannt. — **v. 31.** *φησι*) wie v. 28. 30, und zum Praes. vgl. 8, 36, zu *εισηκουσθη* Luk. 1. 13. Hier ist (anders als v. 4) bei dem Sing. *προσευχη* speziell an das Gebet gedacht, dass Gott ihm den rechten Weg zeige (vgl. v. 33), und das Gedenken Gottes (*εμνησθησαν*, wie Ezech. 18, 22. Apok. 16, 19; *ενωπιον*, wie v. 30) an seine Almosen motivirt nur die Erhörung des Gebets. Genauer schliesst sich **v. 32** an v. 4 f. an, nur dass *μετακαλ.* (7, 14) statt *μεταπεμψ.* steht. — **v. 33.** *εξαυτης*) wie Mark. 6, 25. Phil. 2, 23, der Sache nach auch v. 7 angedeutet. War seine Sendung eine ihm von Gott befohlene, so ist damit gegeben, dass Petrus seinerseits (*συ τε*) wohlgethan hat zu kommen. Zu *καλως εποιησ.* c. Part. vgl. 1 Makk. 12, 18. 22. 2 Petr. 1, 19. 3 Joh. 6 und zu *παραγεν.* 9, 39. Das *νυν ουν* (vgl. noch 15, 10. 16, 36. 23, 15) kehrt zu v. 30 zurück, jetzt nur die ganze Versammlung v. 24. 27 einschliessend, die in Folge jener göttlichen Verheissung und Weisung (v. 31 f.) im Gebet und also vor Gottes Angesicht (v. 31) versammelt ist (v. 21), um Alles zu hören, was ihm von Gott (ihnen zu sagen) aufgetragen ist (*προστεταγμ.*, wie 2 Makk. 8, 36).

34 Ἀνοίξας δὲ Πέτρος τὸ στόμα εἶπεν· ἐπ' ἀληθείας καταλαμβάνομαι ὅτι οὐκ ἔστιν προσωπολήμπτης ὁ θεός, 35 ἀλλ' ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος αὐτὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστιν 36 τὸν λόγον ὃν ἀπέστειλεν τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ· οὗτός ἐστιν πάντων κύριος. 37 ὑμεῖς οἴδατε τὸ γενόμενον ῥῆμα καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας, ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας μετὰ τὸ βάπτισμα ὃ ἐκήρυξεν Ἰωάννης, 38 Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ,

---

v. 34—48. Die Taufe des Cornelius. — *ανοιξας το στομα*) wie 8, 35, nur ohne *αυτου*. Zu *επ αληθ*. vgl. 4, 27. Hier bezeichnet es, wie Petr. mit voller Gewissheit einsieht (4, 13), dass Gott nicht parteiisch ist. Zu *προσωποληµπτης* vgl. Jak. 2, 1. 9. Röm. 2, 11. — **v. 35.** *εν παντι εθνει*) wie 2, 5. Das *φοβουµ. αυτον* ist hier nicht Bezeichnung des Proselytenthums, wie v. 2, sondern der auch Heiden möglichen Frömmigkeit, daher verbunden mit dem allgemeinen *εργαζοµ. δικ.* (Ps. 14, 2). Das *δεκτος αυτω εστιν* (Luk. 4, 24) empfängt erst seine inhaltliche Bedeutung durch den Acc. der näheren Bestimmung (Kühner § 410, 6, b, vgl. Hebr. 2, 17) *τον λογον* **v. 36**: hinsichtlich des Wortes (der Heilsverkündigung), welches (*ον*, vgl. II, 1, e) er den Söhnen Isr.'s (5, 21. 7, 23. 37. 9, 15) sandte (*απεστ.*, nur hier mit einem sachlichen Objekt). Die Nothwendigkeit des Anschlusses von *τον λογ.* an das Vorige erhellt schon daraus, dass nur dann sich aus *αυτω* das Subj. zu *απεστ.* ergänzt. Dass Gott es jetzt auch Heiden sendet, zeigt eben seine Unparteilichkeit. Zu *ευαγγ.* mit dem Acc., der den Inhalt der Freudenbotschaft bezeichnet, vgl. 5, 42, zu *ειρηνην* im Sinn von: Heil Evang. 1, 79. 2, 14. 10, 5, zu *δια ιησ. χρ.* Act. 9, 34. Das *παντων* ist Masc. und bezeichnet, dass er nicht nur über die Söhne Isr.'s Herr ist, sondern auch über Alle, die Gott angenehm sind (v. 25). — **v. 37.** *υµεις*) betont im Gegensatz zu dem *ηµεις* v. 39, weil Petr. von dem ihnen schon an sich Bekannten (*οιδατε*, wie 2, 22. 3, 16. 7, 40) ausgeht. Schon darum kann mit dem absichtlich im Ausdruck wechselnden *το ρηµα* nicht das Wort der Heilsbotschaft (v. 36) gemeint sein, sondern nur die Rede, welche durch ganz Judaea erging. Das *γενοµενον* (Luk. 3, 2) wird durch die gesperrte Stellung betont, weil eben auf diesem Ergehen der Kunde davon ihr Wissen beruht. Bem., wie *ιουδ.* hier zum ersten Mal (wie Luk. 1, 5) ganz Palästina bezeichnet, wozu auch Galilaea gehört. Zum Ausdruck *καθ — γαλ.* vgl. Luk, 23, 5, zu *αρξαµενον* I, 2, e, zu *βαπτισµα ο εκηρ.* Luk. 3, 3. — **v. 38.** *ιησ.*) kann als Apposition nur den Inhalt des *ρηµα* bezeichnen, da dieses nicht die durch Christum selbst verkündete Heilsbotschaft bezeichnet, sondern die Rede von ihm und den im Folgenden erwähnten äusseren Thatsachen seines Lebens. Zu *τ. απο ναζ.* vgl. Matth. 21, 11. Joh 1, 45, zu *ως* v. 28. Das *εχρισεν* (4, 27) geht auf die Taufe am Jordan, wo der Geist auf ihn herabkam, worin Petr. seine Salbung zum Messias sieht.

ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ' αὐτοῦ· 39 καὶ ἡμεῖς μάρτυρες πάντων ὧν ἐποίησεν ἔν τε τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ Ἱερουσαλήμ, ὃν καὶ ἀνεῖλαν κρεμάσαντες ἐπὶ ξύλου. 40 τοῦτον ὁ θεὸς ἤγειρεν ἐν τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ καὶ ἔδωκεν αὐτὸν ἐμφανῆ γενέσθαι 41 οὐ παντὶ τῷ λαῷ, ἀλλὰ μάρτυσιν τοῖς προκεχειροτονημένοις ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ἡμῖν οἵτινες συνεφάγομεν

Zu *πν. κ. δυν.* vgl. Luk. 1, 17, zu dem absoluten *διηλθεν* 8, 4, zu *ευεργετων* das Subst. — *σια* 4, 9, zu *και* (und insbesondere) 2, 14. 4, 6. 9, 41, zu *ιωμενος* 9, 34. Bem., wie die Dämonischen als vom Teufel selbst (Luk. 4, 2 ff.) Unterjochte (*καταδυναστ.*, wie Sap. 15, 14. Sir. 48, 12. Jak. 2, 6) im Sinne von Matth. 12, 26 betrachtet werden. Die besondere Hervorhebung der Dämonenaustreibungen entspricht ihrer Hervorhebung bei Markus; doch werden dieselben nach späterer Weise, wie 5, 16, zu den Krankenheilungen gerechnet (vgl. zu 8, 7). Zu *ο θεος ην μετ. αυτου* vgl. 7, 9. — **v. 39.** *ημεις*) Petrus fasst sich mit den übrigen Aposteln zusammen, welche, wie 1, 21 f., als Zeugen von Allem, was (*παντων ων*, wie 1, 1) Jesus gethan hat, betrachtet werden, und als solche bestätigen können, was sie bisher von Jesu gehört haben (v. 37 f.). Mit dem *εν τη χωρα* (8, 1, mit dem Gen. der Bevölkerung, wie Luk. 8, 26) wird durch *τε και* das *ιερουσ.* unter eine Praep. (II, 2, b) eng zusammengeschlossen als der zu dieser *χωρα* gehörige Mittelpunkt. Bei *ιουδ.* ist den Heiden gegenüber die ganze Bevölkerung Palästinas gemeint, die Galiläer eingeschlossen (vgl. *ιουδαια* v. 37). Da das *ον* dem *ος* v. 38 parallel steht, unterbricht das *και ημεις — ιερουσ.* sehr unbequem die Konstruktion und ist sicher Zusatz des Bearbeiters, der der Erwähnung der Zeugen in v. 41 vorgreift. Das *και* (etiam) geht auf die anderen Feindseligkeiten, die sie ihm anthaten. Das *ανειλαν* (2, 23) wird, wie 5, 30, durch *κρεμ. επι ξυλου* erläutert. — **v. 40.** *τουτον*) wie 5, 31. Zu *ο θεος ηγειρ.* vgl. 5, 30. Das nur hier hinzugefügte (II, 2, b) *εν τη τριτ. ημ.* (Luk. 9, 22) hebt hervor, wie Gott sofort diesen Frevel wieder gut machte, und leitet (vgl. 1 Kor. 15, 4 f.) zu den Erscheinungen des Auferweckten über (*εμφαν. γεν.* nur hier). Zu dem *εδωκεν* c. Inf. vgl. 4, 29. — **v. 41.** *ου παντι τ. λαω*) wie 4, 10. 5, 34, motivirt, weshalb sie hiervon noch nichts wissen (v. 37), und bereitet die Berufung auf die apostolische Zeugenschaft im Sinne von 2, 32. 3, 15 (also abweichend von v. 39) vor, zu *προκεχειροτον.* (nur hier) vgl. das Simpl. 14, 23. 2 Kor. 8, 19. Die Erwählung wird auf Gott zurückgeführt, weil dieser den Petr. dem Corn. als Zeugen gesandt hat. — *οιτινες*) wie 7, 53: die wir ja, um dies werden zu können. Der Rückblick auf Evang. 24, 41 ff. (Act. 1, 4) ist jedenfalls ein Zusatz des Bearbeiters, da er zu dem *εμφ. γεν.* wenig passt. Er soll die Leibhaftigkeit der Erscheinungen sicher stellen, weshalb das *μετα το αναστ. αυτον εκ νεκρ.* (Luk. 24, 46) sicher zu *συνεφ.*

καὶ συνεπίομεν αὐτῷ μετὰ τὸ ἀναστῆναι αὐτὸν ἐκ νεκρων· 42
καὶ παρήγγειλεν ἡμῖν κηρῦξαι τῷ λαῷ καὶ διαμαρτύρασθαι ὅτι
οὗτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων καὶ
νεκρῶν. 43 τούτῳ πάντες οἱ προφῆται μαρτυροῦσιν, ἄφεσιν
ἁμαρτιῶν λαβεῖν διὰ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ πάντα τὸν πιστεύοντα
εἰς αὐτόν. 44 ἔτι λαλοῦντος τοῦ Πέτρου τὰ ῥήματα ταῦτα
ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ πάντας τοὺς ἀκούοντας τὸν
λόγον. 45 καὶ ἐξέστησαν οἱ ἐκ περιτομῆς πιστοὶ ὅσοι συνῆλθαν
τῷ Πέτρῳ, ὅτι καὶ ἐπὶ τὰ ἔθνη ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος

(Luk. 15, 2) *κ. συνεπ.* (Esth. 7, 1) gehört. — **v. 42.** *παρηγγειλεν*) wie 1, 4. 4, 18. 5, 28. 40. Zu *κηρυξαι* vgl. v. 37. Das *τ. λαω* steht in unlösbarem Widerspruch mit 1, 8. Evang. 24, 47 und kann nur aus einer Quelle herrühren, die von der Beauftragung der Zwölf mit der Heidenmission nichts wusste. Zu *διαμαρτ.* vgl. 2, 40. 8, 25. Das *ουτος* (I, 1, f) weist auf das *τουτον* v. 40 zurück. Seine Bestimmung (*ωρισμ.*, wie 2, 23) zum Richter (*κριτης*, wie Jak. 5, 9. 2 Tim. 4, 8) über Lebendige und Todte (1 Petr. 4, 5) wird hervorgehoben, weil an ihr gerade seine universelle Bedeutung (v. 36) besonders klar hervortritt. — **v. 43.** *τουτω*) geht auf den auferstandenen Jesus, der durch seine Beauftragung mit dem Endgericht als der Messias erwiesen ist. Zu dem Dat. bei *μαρτυρ.* vgl. Evang. 4, 22, zu *αφεσ. αμαρτ.* Act. 2, 38. 5, 31. Das *δια τ. ονομ. αυτ.* (4, 30) geht auf die messianische Qualität, die sein Name bezeichnet, sofern der Messias nicht nur das Gericht, sondern auch die Errettung in demselben (2, 21) bringen soll. Das *παντα* blickt auf v. 36 zurück. Das *πιστ. εις αυτον* scheint im paulin. Sinne des Heilsvertrauens auf ihn (Gal. 2, 16. Phil. 1, 29) gemeint zu sein, und ist wohl, wie der ganze Infinitivsatz, der zu dem *μαρτυρ.* c. Dat. nicht recht passt, ein Zusatz des Bearbeiters. — **v. 44.** *ετι λαλ.*) wie Luk. 8, 49. 22, 47. 60, markirt nach diesen Parallelen nicht eine Unterbrechung der Rede, in der in der That alles ihm vom Herrn Aufgetragene (v. 33) gesagt war. Zu *τ. ρημ. τ.* vgl. 5, 32, zu *επεπεσεν* 8, 16, nur hier naturgemäss mit *επι* c. Acc. Die offenbare Bereitschaft der Hörer zum Glauben lässt erwarten, dass die Verkündigung des Petrus genügte, um sie in Jesu den messianischen Richter (und Erretter) erkennen zu lassen; und die sofort (vor der Taufe) erfolgende Geistesmittheilung ist das Zeichen für Petrus, dass auch die Heiden durch dieselbe in die Gemeinde aufgenommen werden sollen (v. 47). — **v. 45.** *εξεστησαν*) wie Evang. 8, 56 (vgl. Act. 2, 7. 12). Die Gläubigen (*οι πιστοι*, wie 1 Petr. 1, 21. Apok. 17, 14) werden als zu den Beschnittenen gehörig (*οι εκ περιτ.*, wie Gal. 2, 12. Kol. 4, 11. Tit. 1, 10) bezeichnet. Das *οσοι* (3, 24. 4, 6) *συνηλθ. αυτω* weist auf v. 23 zurück. Da dieses wohl ein Zusatz des Bearbeiters, so waren in der Quelle dergleichen unter den nächsten Freunden des Cornelius (v. 24) gedacht, also bereits Gläubige in Caesarea vorausgesetzt. Nur an Philippus, der nach 8, 40 da war, ist garnicht gedacht. Das *και επι τα εθνη* erkennt die

ἐκκέχυται· 46 ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν θεόν. τότε ἀπεκρίθη Πέτρος· 47 μήτι τὸ ὕδωρ δύναται κωλῦσαί τις τοῦ μὴ βαπτισθῆναι τούτους, οἵτινες τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔλαβον ὡς καὶ ἡμεῖς; 48 προσέταξεν δὲ αὐτοὺς ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ βαπτισθῆναι. τότε ἠρώτησαν αὐτὸν ἐπιμεῖναι ἡμέρας τινάς.

XI, 1 Ἤκουσαν δὲ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ ἀδελφοὶ οἱ ὄντες κατὰ τὴν Ἰουδαίαν ὅτι καὶ τὰ ἔθνη ἐδέξαντο τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 2 ὅτε δὲ ἀνέβη Πέτρος εἰς Ἱερουσαλήμ, διεκρίνοντο πρὸς αὐτὸν οἱ ἐκ περιτομῆς, 3 λέγοντες ὅτι εἰσῆλθες πρὸς ἄνδρας

---

prinzipielle Bedeutung des an Corn. und den Seinigen Geschehenen an. Zu *δωρεα τ. αγ. πν.* vgl. 2, 38, wo auch *αγιον* voransteht, das hier aber betont ist, weil die Heiden nicht zu dem gottgeweihten Volke gehören; zu *εκκεχυται* 2, 33. — **v. 46.** *ηκ. αυτ. λαλ.*) wie 2, 6. 11. Das *λαλ. γλωσσ.* (ohne *ετερ.*, wie 2, 4) steht hier ohne Frage im Sinne von 1 Kor. 13, 1. 14, 5f. Das *μεγαλυν. τ. θεον* (Luk. 1, 46) erinnert an 2, 11. Zu *τοτε* vgl. 1, 12. 4, 8, zu *απεκρ.* ohne vorherige Frage 3, 12. 5, 8. — **v. 47.** *μητι*) wie Luk. 6, 39. Da *κωλυειν* c. Acc. einfach heisst: vorenthalten (Gen. 23, 6. Luk. 6, 29), so vertritt der Gen. des Inf. einen Absichtssatz (3, 2. 9, 15): damit diese nicht getauft werden. Zu dem motivirenden *οιτινες* vgl. v. 41. Das *ως κ. ημεις* zeigt, dass die hier benutzte Quelle die Pfingstbegebenheit noch einfach als die erste Erscheinung der Glossolalie auffasste und nicht, wie der Bearbeiter der Quelle dort, als Sprachwunder. — **v. 48.** *προσεταξεν*) wie Luk. 5, 14, nemlich den Gläubigen aus der Beschneidung v. 45. Petrus tauft also nicht selbst, wie Paulus 1 Kor. 1, 14. Zu *αυτους* vgl. I, 1, g. Bem. das *εν τ. ονομ. ι. χρ. βαπτ.* statt des *επι* 2, 38, wo auch die Praep. auf das Verbum folgt. Zu *τοτε* vgl. v. 46, zu *ηρωτ.* 3, 3 (c. Inf., wie Luk. 5, 3. 8, 37), zu *επιμειναι* c. Acc. temp. 28, 12. 14, zu *ημερας τινας* 9, 19.

11, 1—18. Vertheidigungsrede des Petrus. — *οι αδελφοι*) wie 10, 23. Absichtlich sind neben den Aposteln, die nach 8, 1 wohl alle bis auf Petrus in Jerus. gedacht sind, nicht bloss die dort befindlichen Gläubigen, sondern die durch Judaea hin zerstreuten (*κατα*, wie 8, 1) genannt, weil an alle die Kunde kommen musste. Zu *και τ. εθνη* vgl. 10, 45, zu *εδεξαντο τ. λογ.* 8, 14. — **v. 2.** *οτε δε*) wie 1, 13. 8, 12. 39. Zu *ανεβη εις ιερουσ.* vgl. Luk. 2, 42. 18, 31. 19, 28. Bem., wie das *διεκρινοντο* (anders als 10, 20) vom Wortwechsel steht (2 Sam. 19, 10. Jud. 9), und zwar, wie Ezech. 20, 35 mit *προς* c. Acc., und wie das aus 10, 45 aufgenommene *οι εκ περιτομης* hier nicht, wie dort, den Gegensatz gegen Unbeschnittene bildet, sondern nur den Anstoss, den sie nahmen, motivirt. — **v. 3.** *οτι* recit., wie 3, 22. 5, 23. 25. 6, 11. 7, 6. Zu *εισηλθες* (I, 2, f) *προς* vgl. 10, 3, zu *ακροβ.* Gen. 17, 23. Röm. 2, 25 ff., zu *συνεφαγες* 10, 41. Hieraus erhellt

ἀκροβυστίαν ἔχοντας καὶ συνέφαγες αὐτοῖς. 4 *ἀρξάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς καθεξῆς λέγων·* 5 *ἐγὼ ἤμην ἐν πόλει Ἰόππῃ προσευχόμενος, καὶ εἶδον ἐν ἐκστάσει ὅραμα, καταβαῖνον σκεῦός τι ὡς ὀθόνην μεγάλην τέσσαρσιν ἀρχαῖς καθιεμένην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, καὶ ἦλθεν ἄχρι ἐμοῦ·* 6 *εἰς ἣν ἀτενίσας κατενόουν, καὶ εἶδον τὰ τετράποδα τῆς γῆς καὶ τὰ θηρία καὶ τὰ ἑρπετὰ καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ,* 7 *ἤκουσα δὲ καὶ φωνῆς λεγούσης μοι· ἀναστὰς Πέτρε θῦσον καὶ φάγε.* 8 *εἶπον δέ· μηδαμῶς, κύριε, ὅτι κοινὸν ἢ ἀκάθαρτον οὐδέποτε εἰσῆλθεν εἰς τὸ στόμα μου.* 9 *ἀπεκρίθη δὲ ἐκ δευτέρου φωνὴ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ· ἃ ὁ θεὸς ἐκαθάρισεν σὺ μὴ κοίνου.* 10 *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ τρίς, καὶ ἀνεσπάσθη πάλιν ἅπαντα εἰς τὸν οὐρανόν.* 11 *καὶ ἰδοὺ*

---

dass dem Erzähler an der Korneliusgeschichte nicht die Heidentaufe das Bedeutsame ist, sondern der erste Schritt zur förmlichen Heidenmission, welcher ein Sichhinwegsetzen über die strenge jüdische Sitte forderte (10, 20. 28). — **v. 4.** *αρξαμενος*) wie Luk. 3, 8. 4, 21, weil erst diese Vorwürfe den Petr. veranlassten, die Sache ihnen der Reihe nach (*καθεξης*, wie 3, 24) auseinanderzusetzen (*εκτιθ.*, anders als 7, 21, ebenso noch 18, 26. 28, 23). — **v. 5.** *ημην — προσευχ.*) wie 10, 30, und zur Sache 10, 9. Das in der Ekstase (10, 10) Erlebte wird auch 10, 17. 19 als ein *οραμα* bezeichnet. Die Apposition dazu wiederholt wörtlich 10, 11, nur dass *καθιεμ.* auf *οθονην* bezogen und, weil das Oeffnen des Himmels fehlt, *εκ του ουρ.* hinzugefügt wird. Das *ηλθεν αχρι* (räumlich, wie 2 Kor. 10, 13 f. Apok. 14, 20. 18, 5) *εμου* bereitet **v. 6** vor, wo der Hauptnachdruck darauf liegt, was er beim Hineinblicken (*εις ην ατεν.*, wie 1, 10. 3, 4. 6, 15. 7, 55) beobachtete. Zu dem objektlosen *κατενοουν* (wie 7, 32) ergeben sich aus dem Objekt von *ειδον* die verschiedenen Thiergattungen, wie 10, 12, nur dass die wilden Bestien (*θηρια*, wie Apok. 11, 7. 13, 1) hinzugefügt werden, die unter den unreinen Thieren am wenigsten fehlen zu dürfen schienen, und *της γης* hinter *τετραποδα* gestellt wird, vielleicht um unter *ερπετα* auch Wasserthiere mitbegreifen zu können. — **v. 7.** *ηκουσα*) entspricht dem v. 5 f. zweimal hervorgehobenen *ειδον*, daher das *δε και* (2, 26). Der Wortlaut der Stimme, wie 10, 13. — **v. 8.** Bem. das nachdrücklich voranstehende *κοινον η ακαθ.* statt des hebraistischen *παν* 10, 14 und das verstärkende *εισηλθ. εις τ. στομα μου* statt *εφαγον.* — **v. 9.** *απεκρ.*) bezeichnet die zweite Stimme 10, 15 ausdrücklich als Antwort auf seinen Einwand, wofür das pleonastische *παλιν* und *προς αυτον* wegfällt. Zur Wortstellung vgl. III, 2, c. Bem. dagegen das *εκ τ. ουρ.*, wie v. 5. — **v. 10** wörtlich wie 10, 16, nur *ανεσπασθη* (Luk. 14, 5) statt des 1, 11 als term. techn. für die Himmelfahrt gebrauchten *ανελημφθη*, *παλιν* statt *ευθυς*, dem *εκ τ. ουρ.* v. 5 entsprechend, und *απαντα* (2, 44. 10, 8), weil es auf das Gefäss mit seinem Inhalt ankam. — **v. 11.** *και ιδου*) vgl.

ἐξαυτῆς τρεῖς ἄνδρες ἐπέστησαν ἐπὶ τὴν οἰκίαν ἐν ᾗ ημεν, ἀπεσταλμένοι ἀπὸ Καισαρείας πρός με. 12 *εἶπεν δὲ τὸ πνεῦμά μοι συνελθεῖν αὐτοῖς μηδὲν διακρίναντα. ἦλθον δὲ σὺν ἐμοὶ καὶ οἱ ἓξ ἀδελφοὶ οὗτοι, καὶ εἰσήλθομεν εἰς τὸν οἶκον τοῦ ἀνδρός.* 13 *ἀπήγγειλεν δὲ ἡμῖν πῶς εἶδεν τὸν ἄγγελον ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ σταθέντα καὶ εἰπόντα· ἀπόστειλον εἰς Ἰόππην καὶ μετάπεμψαι Σίμωνα τὸν ἐπικαλούμενον Πέτρον,* 14 *ὃς λαλήσει ῥήματα πρός σε, ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου.* 15 *ἐν δὲ τῷ ἄρξασθαί με λαλεῖν ἐπέπεσεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ'*

10, 17 und zu *εξαυτης* 10, 33. Bem., wie die *ανδρες* 10, 17 nach 10, 7 näher bestimmt werden, und *επεστ. επι τ. οικιαν* (st. *τ. πυλωνα*), weil schon hier die ihn nachher begleitenden Zeugen (vgl. v. 12) gegenwärtig gedacht sind (*εν η ημεν*). Die Abgesandten werden im Unterschiede von 10, 17 hier als von Caesarea kommend bezeichnet, um sie zunächst ganz prinzipiell als Boten aus der Heidenstadt zu charakterisiren. — **v. 12.** *ειπεν δε το πν.*) wie 10, 19, doch hier c. Inf. im Sinne von jubere, wie Luk. 9, 54. 12, 13. 19, 15. Zu *συνελθ. αυτοις* (statt *πορευεσθαι*) vgl. 10, 23. Das *μηδεν διακρ.* (15, 9: in nichts einen Unterschied machend) klingt zwar an das *μηδ. διακρ.* 10, 20 an, giebt aber einen ganz anderen Sinn. Diese ungenaue Reminiscenz zeigt deutlich die Hand des Bearbeiters, dessen rein schriftstellerische Abwandlungen schon bisher überall sichtbar wurden. Das deiktische *ουτοι* setzt voraus, dass die Brüder 10, 23 mit Petrus nach Jerus. gegangen waren, um ihm als Zeugen zu dienen. Dass ihrer sechs waren, und dass sie in dem Hause gegenwärtig waren, wo Petrus herbergte (v. 11), ist dort nicht gesagt und bestätigt nur, dass sie auch dort zu diesem Zwecke eingebracht sind. Bem., wie auch hier Corn. nicht genannt wird (vgl. v. 11) als der Mann, in dessen Haus sie eintraten (*εισηλθ. εις*, wie 10, 25. 27). — **v. 13.** *απηγγ.*) wie 4, 23. Zu dem *πως* vgl. 9, 27. Bem., wie die Angabe des Corn. 10, 30 nach der Erzählung 10, 3 näher bestimmt wird, auf die der Art. ausdrücklich zurückweist, und das dort in anderem Zusammenhange stehende *εν οικω* mit *σταθεντα* (2, 14. 5, 20) verbunden wird, das an das *εστη* 10, 30 erinnert. Zeichen freier schriftstellerischer Bearbeitung, wie das *αποστ.* (10, 8. 17. 20) statt *πεμψον*, *μεταπεμψ.* (10, 5) statt *μετακαλ.* und *τον επικαλ.* (10, 5) statt *ος επικ.* in 10, 32. — **v. 14.** *ος λαλησ. ρημ. προς σε*) ist nur 10, 22 (33) indirekt angedeutet und ganz freier Zusatz das *εν ω* (4, 9. 12) *σωθηση κτλ.* des Bearbeiters (vgl. 16, 31). — **v. 15.** *εν τω*) wie 2, 1. Zu *αρξασθαι* vgl. v. 4. Dass 10, 34—43 nur der Anfang einer beabsichtigten längeren Rede war, die durch den nach 10, 44 beschriebenen Hergang unterbrochen wurde, ist sicher nicht die Meinung der Quelle (s. z. d. St.). Das unbestimmte *αυτους*, wodurch wieder die Nennung des Corn. vermieden wird (vgl. v. 11 f.), geht auf die *ανδρ. ακρ. εχ.* v. 3, so unmöglich dies sprachlich ist. Zu *ωσπερ και* vgl. 3, 17,

αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ. 16 *ἐμνήσθην δὲ τοῦ ῥήματος τοῦ κυρίου, ὡς ἔλεγεν· Ἰωάννης μὲν ἐβάπτισεν ὕδατι, ὑμεῖς δὲ βαπτισθήσεσθε ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* 17 *εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς ὡς καὶ ἡμῖν, πιστεύσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, ἐγὼ τίς ἤμην δυνατὸς κωλῦσαι τὸν θεόν;* 18 *ἀκούσαντες δὲ ταῦτα ἡσύχασαν, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες· ἄρα καὶ τοῖς ἔθνεσιν ὁ θεὸς τὴν μετάνοιαν εἰς ζωὴν ἔδωκεν.*

19 *Οἱ μὲν οὖν διασπαρέντες ἀπὸ τῆς θλίψεως τῆς γενομένης ἐπὶ Στεφάνῳ διῆλθον ἕως Φοινίκης καὶ Κύπρου καὶ*

---

zur Sache 10, 47. Das *εν αρχη* (vgl. Luk. 1, 2: *απ αρχ.*) weist auf den Anfang der Geschichte (Act. 2) zurück und verräth die Hand des Bearbeiters. — **v. 16.** *εμνησθ. τ. ρημ.*) wie Luk. 24, 8, und zu *ως ελεγεν* vgl. 22, 61. Die Verweisung auf den 1, 5 citirten Ausspruch Jesu soll die Identität der den Aposteln verheissenen Geistesmittheilung mit der den Heiden gewährten hervorheben, daher sicher von der Hand des Bearbeiters. — **v. 17.** *ει*) wie 4, 9, von dem vorliegenden Fall, auf den *ουν* zurückweist. Zu *ισην* vgl. Evang. 6, 34, zu *δωρεαν* 10, 45, zu *ως και ημιν* 10, 47. Das *πιστευσασιν* ohne Art. ist nicht näher bestimmend, sondern begründend (vgl. 1 Petr. 3, 20) und gehört zu *αυτοις*, weil der Aor. auf die Apostel nicht passt: weil sie gläubig sich zugewandt hatten dem Herrn (*επι τ. κυριον*, wie 9, 42, nur hier mit *ιησ. χρ.*) Zu dem *τις ημην* (v. 5) vgl. Exod. 3, 11. Die Frage ist, wie Luk. 19, 15, verschmolzen mit der anderen: *τις ην δυνατος* d. h. mächtig genug (Luk. 14, 31). Bem., wie auch hier troz der Reminiscenz an das *δυναται κωλυσαι* 10, 47 der Gedanke ganz anders gewandt wird. Petr. kann Gott nicht hindern, die in die Gemeinde (durch die Taufe) aufzunehmen, die er, wie die Geistesmittheilung zeigt, aufgenommen haben will. — **v. 18.** *ακουσαντες δε ταυτα*) wie 8, 14. Zu *ησυχ.* vgl. Evang. 14, 3, zu *εδοξαζον* (I, 2, c) *τ. θ.* Act. 4, 21, zu dem *αρα* an der Spitze des Satzes Evang. 11, 20. 48, zu dem *και τ. εθν.* v. 1, zu dem *εδωκ. τ. μεταν.* 5, 31, zu dem *εις ζωην* 3, 15. 5, 20. Dass Gott sie durch die Predigt des Petr. gerade zur Sinnesänderung führte, davon weiss die Erzählung nach 10, 2. 22. 35 nichts. Unzweifelhaft ist 11, 1—18 Zusatz des Bearbeiters zur Corneliusgeschichte, der ihre Bedeutung im Pragmatismus des Verf. nachdrücklich hervorhebt.

11, 19—30. Die Gemeinde in Antiochien. — *οι μεν ουν διασπρ.*) knüpft wieder an 8, 1. 4 an: was nun die von wegen (*απο*, wie Luk. 21, 26. 22, 45. 24, 41) der Trübsal (7, 10 f.), die sich auf Anlass (*επι*, nach Analogie von 3, 10. 12) des Stephanus erhob, Zerstreuten anlangt. Damit geht die Erzählung zugleich bis in jene Zeit zurück, wo der Friede noch nicht hergestellt (9, 31) und die Gemeindeglieder noch nicht nach Jerus. zurückgekehrt waren (9, 26. 30). Auch das *διηλθ.* knüpft an 8, 1. 4

Ἀντιοχείας, μηδενὶ λαλοῦντες τὸν λόγον εἰ μὴ μόνον Ἰουδαίοις.
20 ἦσαν δέ τινες ἐξ αὐτῶν ἄνδρες Κύπριοι καὶ Κυρηναῖοι, οἵτινες ἐλθόντες εἰς Ἀντιόχειαν ἐλάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, εὐαγγελιζόμενοι τὸν κύριον Ἰησοῦν.
21 καὶ ἦν χεὶρ κυρίου μετ᾽ αὐτῶν, πολύς τε ἀριθμὸς ὁ πιστεύσας ἐπέστρεψεν ἐπὶ τὸν κύριον.
22 ἠκούσθη δὲ ὁ λόγος εἰς τὰ ὦτα τῆς ἐκκλησίας τῆς οὔσης ἐν Ἱερουσαλὴμ περὶ αὐτῶν, καὶ ἐξαπέστειλαν Βαρνάβαν ἕως Ἀντιοχείας·
23 ὃς παραγενόμενος καὶ ἰδὼν τὴν χάριν τὴν τοῦ θεοῦ ἐχάρη, καὶ παρεκάλει πάντας τῇ προθέσει τῆς καρ-

---

an, da das εως (9, 38) ausdrücklich hervorhebt, wie sie nicht nur durch Judaea und Samaria zogen, sondern bis Phoen., Cyp. und Antiochien, ohne doch u. s. w. Die subjektive Negat. (μηδενι) steht, weil darauf reflektirt wird, dass sie nicht, wie Petrus in Caes., Unbeschnittenen predigten. Zu λαλ. τ. λογ. vgl. 8, 25, doch steht τ. λογ. absolut vom Wort der Heilsbotschaft, wie 8, 4, zu ει μη μονον vgl. Luk. 5, 21. 6, 4. — **v. 20.** ησαν δε) bringt den durch μεν vorbereiteten Gegensatz, wonach Einige aus den Versprengten (τινες εξ, wie Luk. 11, 15. 12, 13) es anders machten. Dass unter den hellenistischen Gläubigen in Jerus. auch Cyprier waren (ανδρ. κυπρ., wie 2, 14. 8, 27. 10, 28), erhellt aus 4, 36, und auch aus der Synagoge der Cyrenaeer werden auf Anlass von 6, 9 doch manche bekehrt sein. Das οιτινες bezeichnet sie, wie 9, 35, als solche, welche in Folge dieser Abkunft, als sie nach Ant. kamen (v. 19), auch zu den Hellenen (I, 1, b) redeten, denen sie von vorn herein näher standen. Damit können im Gegensatz zu den ιουδ. v. 19 nur reine Heiden gemeint sein, weshalb sie ihnen auch nicht, wie 5, 42, den Messias Jesus, sondern den κυριος ιησ. verkündigen. Bem. den pragmatischen Fortschritt zur reinen Heidenbekehrung, da ja auch Corn., obwohl unbeschnitten, bereits Proselyt war (10, 2). — **v. 21.** και ην χειρ κυρ. μετ αυτ.) wie Luk. 1, 66. Das τε bezeichnet als unmittelbar damit gegebene Folge, dass eine grosse Zahl (5, 36), die gläubig geworden war (4, 4. 32), sich zum Herrn bekehrte (9, 35). — **v. 22.** ηκουσθη — εις τα ωτα) wie in Jesaj. 5, 9, hier von der Rede, dem Gerücht davon, wie Luk. 5, 15. 7, 17. Zu τ. εκκλ. τ. ουσ. εν ιερ. vgl. 8, 1, zu εξαπεστ. 7, 12. 9, 30, hier mit εως, wie v. 19. Barn. wird gesandt als ein den Heidenbekehrern stammverwandter Mann (4, 36). — **v. 23.** παραγεν.) wie 9, 39. 10, 33. Hier ist die χαρις (6, 8) τ. θεου nicht die in den Verkündigern, sondern die in den Bekehrten wirksame, und seine Freude (εχαρη, wie Luk. 22, 5. 23, 8) beim Anblick derselben zeigt, dass er gesandt war, die Wahrheit des Gerüchtes (v. 22) zu prüfen. Das παρεκαλει (2, 40) des υιος παρακλ. (4, 36) beweist, dass er ihre Zugehörigkeit zu Christo (5, 14) vollauf anerkennt, da es nur noch eines Entschlusses des Herzens (προθ. τ. καρδ., vgl. Symm. Ps. 10, 17. 2 Tim. 3, 10), also nicht etwa der Uebernahme des Gesetzes oder anderer Verpflichtungen bedarf, um bei ihm zu verbleiben (προσμενειν, wie Sap.

δίας προσμένειν τῷ κυρίῳ, 24 ὅτι ἦν ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ πλήρης πνεύματος ἁγίου καὶ πίστεως. καὶ προσετέθη ὄχλος ἱκανὸς τῷ κυρίῳ. 25 ἐξῆλθεν δὲ εἰς Ταρσὸν ἀναζητῆσαι Σαῦλον, καὶ εὑρὼν ἤγαγεν εἰς Ἀντιόχειαν. 26 ἐγένετο δὲ αὐτοῖς καὶ ἐνιαυτὸν ὅλον συναχθῆναι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ διδάξαι ὄχλον ἱκανόν, χρηματίσαι τε πρώτως ἐν Ἀντιοχείᾳ τοὺς μαθητὰς Χριστιανούς. 27 ἐν ταύταις δὲ ταῖς ἡμέραις κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων προφῆται εἰς Ἀντιόχειαν· 28 ἀναστὰς δὲ εἷς ἐξ αὐτῶν ὀνόματι Ἄγαβος ἐσήμαινεν διὰ τοῦ πνεύματος λιμὸν μεγάλην

3, 3. Mark. 8, 2. 1 Tim. 5, 5). — **v. 24.** *οτι*) begründet diese rückhaltlose Anerkennung der Heidenchristen damit, dass er ein braver Mann war (vgl. Luk. 23, 50), im Gegensatz zu solchen, die denselben Schwierigkeiten machten, und sein *παρακαλειν* dadurch, dass er voll heiligen Geistes und Glaubens war. Vgl. 6, 5, nur dass hier der Geist voransteht, weil der Glaube, aus dem dasselbe herkam, als Geistesgabe gedacht ist, wie 2 Kor. 4, 13. Die Folge dieser Anerkennung war eine beträchtliche (*οχλ. ικαν.*, vgl. Luk, 7, 12) Mehrung der Gemeinde (*προσετ. τ. κυρ.*, wie 5, 40). — **v. 25.** *εξηλθεν εις*) wie Luk. 6, 12. 7, 24. 10, 10. 14, 23, zu *αναζητ.* vgl. Luk. 2, 44f. Da sich Barn. eine eigentliche Missionswirksamkeit nicht zutraut, holt er für diesen Zweck Saul aus Tarsus (9, 30) herbei, dessen Qualifikation dazu sich inzwischen irgendwie gezeigt haben muss. Zu *ευρον* vgl. Luk. 2, 45 f., zu *αγειν εις* Act. 6, 12. 9, 2. — **v. 26.** *εγεν. αυτοις*) bezeichnet nach 2, 43. 7, 40 (vgl. Evang. 1, 38. 19, 9) ein Widerfahrniss, darum muss das *συναχθηναι*, wie Deut. 22, 2. Jud. 19, 18. Matth. 25, 35, besagen, dass sie sogar ein volles Jahr in der Gemeinde Aufnahme fanden, wodurch ihnen eine umfassende Lehrthätigkeit (*διδαξαι*, wie 5, 21. 25. 42) ermöglicht wurde (Bem. die Wiederholung des *οχλ. ικαν.* aus v. 24), mit der sich durch *τε* als die nothwendig gegebene Folge verbindet, dass die ebenso zahlreich aus Heiden, wie aus Juden bestehenden *μαθηται* (6, 1. 9, 1) dort zuerst (*πρωτως*, nur hier) Christianer (1 Petr. 4, 16) genannt wurden. Der Infin. *χρηματισαι* (Röm. 7, 3) hängt also noch von *εγενετο* ab, nur dass demselben mit leichter Variatio struct. der Acc. c. Inf. folgt. — **v. 27.** *εν ταυτ. τ. ημερ.*) wie 1, 15. 6, 1, nur mit betont vorangestelltem *ταυταις*, weil gerade für die noch daselbst befindlichen Barn. u. Saul der folgende Zwischenfall bedeutsam wurde. Das *κατηλθον*, das 8, 5. 9, 32 an sich schon das Herabkommen von Jerus. bezeichnet, wird hier durch *απο ιεροσ.* (Bem. zum ersten Male nach 8, 14 die griech. Namensform) näher bestimmt. Die *προφηται* sind wohl im Sinne von 1 Kor. 12, 28f. 14, 29. 32 zu nehmen, da es **v. 28** als etwas Besonderes hervorgehoben wird, dass einer von ihnen (vgl. Luk. 17, 15. 22, 23) eine Weissagung aussprach. Das *αναστας* setzt wohl, wie 1, 15. 5, 34 voraus, dass man in der Gemeindeversammlung beisammen sass. Bem. das, wie im Evang., voran-

μέλλειν ἔσεσθαι ἐφ' ὅλην τὴν οἰκουμένην, ἥτις ἐγένετο ἐπὶ Κλαυδίου. 29 *τῶν δὲ μαθητῶν καθὼς εὐπορεῖτό τις, ὥρισαν ἕκαστος αὐτῶν εἰς διακονίαν πέμψαι τοῖς κατοικοῦσιν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ ἀδελφοῖς·* 30 *ὃ καὶ ἐποίησαν ἀποστείλαντες πρὸς τοὺς πρεσβυτέρους διὰ χειρὸς Βαρνάβα καὶ Σαύλου.*

XII, 1 *Κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν ἐπέβαλεν Ἡρώδης ὁ*

---

stehende *ονοματι* (5, 34). Das Imperf. (I, 2, c) *εσημαινεν* (Apok. 1, 1. Joh. 12, 33) markirt, dass nur der Anlass zu dem folgenden Hergang beschrieben werden soll. Zu *δια τ. πν.* vgl. 1, 2, zu dem abundanten *μελλειν εσεσθαι* 24, 15. 27, 10, zu dem Femin. *λιμος* Luk. 15, 14, mit *επι* von der Ausdehnung, wie Act. 7, 11, zu *ολην. τ. οικ.* Luk. 2, 1. 4, 5. 21, 26. Das *ητις* weist, wie v. 20, darauf hin, dass sie, dieser Weissagung entsprechend, wirklich eintrat unter Claudius (*επι* c. Gen., wie Luk. 3, 2. 4, 27). — **v. 29.** *μαθητων*) wie v. 26, gehört zu *τις* (5, 15. 6, 9. 10, 23) und steht mit Nachdruck voran, weil dem Erzähler das Verhältniss der antiochenischen Christen zu der Urgemeinde die Hauptsache ist. Zu *καθως* vgl. 2, 4: dem entsprechend, wie einer Ueberfluss hatte (*ευπορειτο*, wie Lev. 24, 26. 28. 49). Hier ist also von der Abschaffung jedes Privatbesitzes, wie 2, 45. 4, 34 f., keine Rede mehr. Zu *ωρισαν* vgl. 2, 23. 10, 42 (Evang. 22, 22), zu *εκαστος* nach dem Plur. 2, 6. 8 (Evang. 2, 3). Das *εις διακονιαν* steht im Sinne von 6, 1, und zu dem *πεμψαι* ergänzt sich als Objekt aus *καθως ευπορ. τις*: was sie an Ueberfluss hatten. Zu *κατοικ. εν* vgl. 7, 2. 9, 22. Bem., wie *ιουδ.*, wie 10, 37, ganz Palästina bezeichnet, und das *αδελφ.* (statt *μαθητ.*) gebraucht wird, weil es sich um eine brüderliche Dienstleistung handelt (vgl. 9, 30). — **v. 30.** *ο και εποιησαν*) Der Erzähler denkt die Ausführung des Beschlusses, der gleich nach der Weissagung gefasst wurde (v. 29), wohl erst nach Eintritt der Hungersnoth, die aber nach dem *μελλειν εσεσθ.* v. 28 unmittelbar bevorstand. Bem., wie hier auf einmal *πρεσβυτεροι* (15, 2 ff.) in der jerus. Gemeinde vorausgesetzt werden, die jedenfalls die Funktionen der Siebenmänner (6, 3 ff.) mit übernommen haben. Zu dem Wechsel von *αποστ.* u. *πεμπ.* vgl. 10, 8. 20, zu *δια χειρος* 2, 23. 5, 12. 7, 25. Der Erzähler denkt jedenfalls Saul mit nach Jerus. gekommen (was übrigens mit Gal. 2, 1 keineswegs unvereinbar ist), da nach seinem Pragmatismus Alles darauf ankommt, dass Beide Zeugen der Ereignisse in Kap. 12 wurden (vgl. zu v. 27).

12, 1—25. Die Krisis in Jerusalem. — *κατα*) von der Zeit, wie Röm. 9, 9 nach Gen. 18, 10, vgl. besonders 2 Makk. 3, 5: *κατ. εκ. τ. καιρον* (7, 20), hier von der Zeitepoche, die von dem Verf. durch die erste Entstehung einer heidenchristlichen Gemeinde charakterisirt war. Da Herodes (Agrippa), der König (III, 1, b), im J. 44 starb und die Hungersnoth unter Claud. erst einige Jahre später eintrat, ist hier eine Erzählung seiner Quelle von dem Verf. seinem Pragmatismus gemäss, aber unchrono-

βασιλεὺς τὰς χεῖρας κακῶσαί τινας τῶν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.
2 *ἀνεῖλεν δὲ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν Ἰωάννου μαχαίρῃ.* 3 *ἰδὼν*
δὲ ὅτι ἀρεστόν ἐστιν τοῖς Ἰουδαίοις, προσέθετο συλλαβεῖν καὶ
Πέτρον — ἦσαν δὲ ἡμέραι τῶν ἀζύμων —, 4 *ὃν καὶ πιάσας*
ἔθετο εἰς φυλακήν, παραδοὺς τέσσαρσιν τετραδίοις στρατιωτῶν
φυλάσσειν αὐτόν, βουλόμενος μετὰ τὸ πάσχα ἀναγαγεῖν αὐτὸν
τῷ λαῷ. 5 *ὁ μὲν οὖν Πέτρος ἐτηρεῖτο ἐν τῇ φυλακῇ· προσ-*
ευχὴ δὲ ἦν ἐκτενῶς γινομένη ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας πρὸς τὸν

---

logisch eingeschaltet. Das *επεβαλ. τ. χειρ.* (4, 3. 5, 18) steht nur hier ohne Dat. oder *επι* mit dem Inf. des Zwecks (*κακωσαι*, wie 7, 6. 19), aus dessen Objekt sich die Personen, an welche die Hand gelegt wird, von selbst ergänzen. Zu dem breiten *τινες των απο τ. εκκλ.* vgl. 6, 9. — **v. 2.** *ανειλεν*) wie 2, 23. Das artikellose *μαχαιρη* (zur Form vgl. 10, 1) charakterisirt die Todesart, wie Evang. 21, 24. Da die Ermordung des Jacobus (nur hier charakterisirt als Bruder des bereits mehrfach genannten Johannes zur Unterscheidung von *ιακ. αλφ.* 1, 13, umgekehrt Mark. 3, 17. 5, 37) für den Pragmatismus des Verf. mindestens ebenso bedeutsam, wie die Einkerkerung des Petr., kann die flüchtige Erwähnung derselben nur aus einer Quelle stammen, welcher es lediglich auf das Erlebniss des Petrus ankam. Dieselbe wollte mit dieser Notiz nur andeuten, welches Schicksal dem Petr. drohte, und setzt keineswegs voraus, dass beide Ereignisse unmittelbar aufeinander folgten. Erst das *ιδων* **v. 3** (von geistiger Wahrnehmung, wie 11, 23) *οτι αρεστον* (6, 2) *εστιν*, das auf das Beginnen des Herodes v. 1 geht, weil *τ. ιουδ.* den Gegensatz zur *εκκλ.* bildet, bringt Beides in Verbindung mit einander durch die Reflexion, dass die Verhaftung (*συλλαβ.*, wie 1, 16) auch des Petr. die Fortsetzung (*προσεθετο* c. Inf., wie Gen. 4, 2. Luk. 20, 11 f.) jenes *κακωσαι* war. Die nähere Bestimmung der Zeit (*ησαν δε*) des *συλλαβ.* durch *ημ. τ. αζ.* (Luk. 22, 7), welche erklärt, warum es nicht sofort zur Hinrichtung kam, wird zur reinen Parenthese, weil **v. 4**, wie so oft (vgl. 2, 24), relativisch angeknüpft ist. Das in dem *συλλαβειν* bereits antizipirte *πιασας* (Joh. 7, 30. 32. 44. 2 Kor. 11, 32) zeigt, dass v. 3 Einschaltung des Bearbeiters ist. Zu *εθετο εις φυλ.* vgl. 4, 3. 5, 25, wo der Bearbeiter dies bereits antizipirt hat, zu *παραδους* Luk. 12, 58. Die vier Kommando's zu je vier Mann (*τετραδ.* nur hier) sollen ihn abwechselnd bewachen (*φυλασσ.*, wie Luk. 8, 29. 11, 21). Zu *βουλομ.* 5, 28, zu *μετα τ. πασχα* Luk. 22, 1. Das *αναγ.* (nur hier) bezeichnet das Vorführen auf den erhöhten Platz, wo der Richterstuhl stand (Joh. 19, 13), um ihn öffentlich zu verurtheilen, resp. hinzurichten. — **v. 5.** *μεν ουν*) lukan., weist auf die in Folge dessen gegebene Situation des Petr. zurück (*ετηρειτο*, wie Matth. 27, 36. 54. 28, 4, vgl. *τηρησις* Act. 4, 3. 5, 18), der das Verhalten der Gemeinde (v. 1) während dessen gegenübergestellt wird. Das *εκτενως* (1 Petr. 1, 22) steht von der

ϑεὸν περὶ αὐτοῦ. 6 ὅτε δὲ ἤμελλεν προαγαγεῖν αὐτὸν ὁ Ἡρώδης, τῇ νυκτὶ ἐκείνῃ ἦν ὁ Πέτρος κοιμώμενος μεταξὺ δύο στρατιωτῶν, δεδεμένος ἁλύσεσιν δυσίν, φύλακές τε πρὸ τῆς ϑύρας ἐτήρουν τὴν φυλακήν. 7 καὶ ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου ἐπέστη, καὶ φῶς ἔλαμψεν ἐν τῷ οἰκήματι· πατάξας δὲ τὴν πλευρὰν τοῦ Πέτρου ἤγειρεν αὐτὸν λέγων· ἀνάστα ἐν τάχει. καὶ ἐξέπεσαν αὐτοῦ αἱ ἁλύσεις ἐκ τῶν χειρῶν. 8 εἶπεν δὲ ὁ ἄγγελος πρὸς αὐτόν· ζῶσαι καὶ ὑπόδησαι τὰ σανδάλιά σου. ἐποίησεν δὲ οὕτως. καὶ λέγει αὐτῷ· περιβαλοῦ τὸ ἱμάτιόν σου καὶ ἀκολούϑει μοι. 9 καὶ ἐξελϑὼν ἠκολούϑει, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἀληϑές ἐστιν

---

andauernden Intensität des Gebets zu Gott, dessen Wunderhilfe erzählt werden soll, in Betreff seiner (*περι*, wie 8, 15) d. h. um seine Befreiung. — **v. 6.** *οτε δε*) wie 8, 12. 39 (1, 13. 11, 2). Das lukan. *ημελλεν προαγ.* (noch 17, 4. 25, 26) knüpft ziemlich tautologisch über v. 5 an den Schluss von v. 4 an, und das *τ. νυκτ. εκ.* (Luk. 12, 20. 17, 34) schliesst sich so ungeschickt daran an, dass dasselbe sich wahrscheinlich in der Quelle unmittelbar an v. 4 anschloss und die erste Nacht der Gefangenschaft gemeint war, während erst der Bearbeiter, der v. 5 eingeschoben, an die letzte Nacht denkt, wo die Hinrichtung unmittelbar bevorstand. Zu *ην κοιμωμ.* vgl. Luk. 22, 45, zu *μεταξυ* 11, 51. 16, 26. Dass er mit zwei Ketten (vgl. auch 21, 33) an die beiden Soldaten gefesselt war (9, 2), steht nicht da; die doppelte Fesselung verstärkt nur die Sicherheit, und dass zwei Soldaten ihn selbst, und zwei den Eingang des Gefängnisses (5, 19) draussen bewachten, schien jedes Entrinnen unmöglich zu machen. — **v. 7.** *κ. ιδου*) wie 1, 10. 8, 27. 10, 30. Zu dem *αγγελ. κυρ. επεστη* vgl. Luk. 2, 9. Das Licht (9, 3), das in der Behausung (*οικημα*, nur noch Sap. 13, 15) leuchtet (Luk. 17, 24), ist der himmlische Lichtglanz, der dort die Hirten umleuchtet. Der heftige Schlag (*παταξας*, vgl. Evang. 22, 49 f., anders Act. 7, 24) an die Seite (Sir. 30, 12), der ihn ermuntern muss, zeigt, wie fest und ruhig der Schwerbedrohte schlief. Zu *ηγειρ. αυτ.* vgl. 10, 26, zu *εν ταχει* Luk. 18, 8. Statt *αναστα* steht 8, 26. 9, 6. 34 *αναστηϑι.* Das *εξεπεσαν* setzt nur voraus, dass die Ketten um die Hände geschlungen waren, vgl. Deut. 19, 5. 2 Reg. 6, 5. Jesaj. 14, 12. — **v. 8.** *ειπεν δε*) vgl. I, 3, a. Zu dem Gürten des Unterkleides (im Evang. nur *περιζωνν.* 12, 35. 37. 17, 8) vgl. Exod. 29, 8. Lev. 8, 7 f.; zu dem Unterbinden (2 Chron. 28, 15) der Sandalen (Jesaj. 20, 2) Mark. 6, 9, zu dem *εποιησεν ουτως* Luk. 9, 15. Bem., wie er erst in voller Ruhe sich ankleidet und dann auf eine zweite Aufforderung (Bem. den Wechsel des Dat. mit *προς αυτον*) sich reisefertig macht (zu *περιβαλον* vgl. Luk. 12, 27. 23, 11) und dem Engel folgt. — **v. 9.** Zu *ουκ ηδει* vgl. 5, 7. 7, 18. Das *αληϑες* steht von der Wirklichkeit im Gegensatz zu einem Gesicht (9, 10. 12), das er zu sehen meinte (*εδοκει*, wie Luk. 24, 37), wobei wohl an ein Traumgesicht gedacht ist. Das *γιν. δια τ. αγγ.*

τὸ γινόμενον διὰ τοῦ ἀγγέλου, ἐδόκει δὲ ὅραμα βλέπειν. 10
διελθόντες δὲ πρώτην φυλακὴν καὶ δευτέραν ἦλθαν ἐπὶ τὴν
πύλην τὴν σιδηρᾶν τὴν φέρουσαν εἰς τὴν πόλιν, ἥτις αὐτο-
μάτη ἠνοίγη αὐτοῖς, καὶ ἐξελθόντες προῆλθον ῥύμην μίαν,
καὶ εὐθέως ἀπέστη ὁ ἄγγελος ἀπ᾽ αὐτοῦ. 11 *καὶ ὁ Πέτρος ἐν*
ἑαυτῷ γενόμενος εἶπεν· νῦν οἶδα ἀληθῶς ὅτι ἐξαπέστειλεν ὁ
κύριος τὸν ἄγγελον αὐτοῦ καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου
καὶ πάσης τῆς προσδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων. 12 *συν-*
ιδών τε ἦλθεν ἐπὶ τὴν οἰκίαν τῆς Μαρίας τῆς μητρὸς Ἰωάννου
τοῦ ἐπικαλουμένου Μάρκου, οὗ ἦσαν ἱκανοὶ συνηθροισμένοι καὶ

---

schliesst Alles ein, was ihn der Engel zu thun veranlasste. — **v. 10.** *διελθ.*) c. Acc., vgl. Jos. 18, 4 (Luk. 19, 1). Bem., wie der artikellose Ausdruck nur die Hindernisse charakterisirt, die zu überwinden waren. Gemeint sind die beiden Wachposten (v. 6), vgl. 1 Chron. 26, 16. Zu *ηλθον επι* vgl. 8, 26. 36. Das *ητις* (10, 47) motivirt, wie das eiserne (*σιδηρα*, wie Jud. 4, 3. 13. Apok. 9, 9) Thor zur Stadt führen konnte (*φερειν εις*, nur hier), da es, wenn verschlossen, vielmehr den Weg versperrte. Zu *αυτοματ.* vgl. Jos. 6, 5, zu *ηνοιγη* 5, 19. Da sie unmittelbar nach dem Heraustreten durch das Thor auf der Strasse waren, lag das Gefängniss in der Stadt, und das *τ. πολιν* bezeichnet nur die offene Stadt im Gegensatz zu dem abgeschlossenen Gefängnisshof. Zu *προηλθον* (vorwärtsgehen) vgl. 2 Makk. 4, 34. Mark. 14. 35, zu *ρυμη* 9, 11. Nur eine Strasse, d. h. bis er aus dem Angesicht des Gefängnisses war, begleitet ihn der Engel. Zu *ευθεως* vgl. 9, 18. 20. 34, zu *απεστη απ αυτου* Luk. 4, 13 (anders Act. 5, 38). — **v. 11.** *εν εαυτω*) wie 10, 17; doch in prägnanter Constr. mit *γεν.* verbunden, wie Luk. 22, 44. Er war also, wie im Traum (v. 9), dem Engel gefolgt und kam erst, als sein Begleiter ihn verliess, zu sich selbst, sodass er jetzt (7, 4. 52) wirklich (*αληθως*, wie Joh. 7, 26. 17, 8) wusste, dass geschehen sei, was er früher nur für ein Gesicht hielt. Zu *εξαπεστειλεν* 7, 12. 9, 30. 11, 22, zu *ο κυριος* II, 1, b (von Gott, wie 3, 19. 4, 26. 7, 33. 8, 22. 24), zu *εξειλατο* 7, 10, zu *εκ χειρ.* Luk. 1, 71. 74. Gemeint ist mit *προσδοκια* (Luk. 21, 26) die Erwartung seiner Hinrichtung. Zu *τ. λαου τ. ιουδ.* vgl. 10, 22: *τ. εθν. τ. ιουδ.*; es bezeichnet, wie v. 3, das im Grossen und Ganzen den Christen feindselige. Diese 5, 19 nachgebildete Geschichte muss hier einer Quelle entlehnt sein, die ganz naiv andeutet, wie erst nachträglich dem Petrus diese Befreiung als eine wunderbare erschien, da er während derselben zu klarem Bewusstsein dessen, was mit ihm geschah, nicht gekommen war. — **v. 12.** *συνιδων*) vgl. 2 Makk. 4, 4. 7, 4. Dass er sich des v. 11 Gesagten bewusst geworden, war natürlich mit dem *ειπεν* gegeben und veranlasste ihn, nun nicht etwa in sein Haus zu gehen, wo er leicht wieder aufgehoben werden konnte, sondern in ein befreundetes. Zu *τ. επικαλ.* vgl. 10, 18. 11, 13, zu *ου ησαν* c. Part. 1, 13. 2, 2,

προσευχόμενοι. 13 κρούσαντος δὲ αὐτοῦ τὴν θύραν τοῦ πυλῶνος
προσῆλθεν παιδίσκη ὑπακοῦσαι, ὀνόματι Ῥόδη, 14 καὶ ἐπιγνοῦσα
τὴν φωνὴν τοῦ Πέτρου ἀπὸ τῆς χαρᾶς οὐκ ἤνοιξεν τὸν πυλῶνα,
εἰσδραμοῦσα δὲ ἀπήγγειλεν ἑστάναι τὸν Πέτρον πρὸ τοῦ πυλῶνος.
15 οἱ δὲ πρὸς αὐτὴν εἶπαν· μαίνῃ. ἡ δὲ διϊσχυρίζετο οὕτως
ἔχειν. οἱ δὲ ἔλεγον· ὁ ἄγγελός ἐστιν αὐτοῦ. 16 ὁ δὲ Πέτρος
ἐπέμενεν κρούων· ἀνοίξαντες δὲ εἶδαν αὐτὸν καὶ ἐξέστησαν.
17 κατασείσας δὲ αὐτοῖς τῇ χειρὶ σιγᾶν διηγήσατο αὐτοῖς πῶς
ὁ κύριος αὐτὸν ἐξήγαγεν ἐκ τῆς φυλακῆς, εἶπέν τε· ἀπαγγεί-
λατε Ἰακώβῳ καὶ τοῖς ἀδελφοῖς ταῦτα. καὶ ἐξελθὼν ἐπορεύθη

---

zu *συνηθροισμ.* Num. 16, 11. Am. 4, 8 (das Simpl. Luk. 24, 33), zur Sache v. 5. Das lukan. *ικανοι* steht hier substantivisch. — **v. 13.** *κρουσ. — τ. θυρ.*) wie Luk. 13, 25. Gemeint ist die im Thorwege (10, 17) befindliche Thür, zu der eine Magd (Luk. 12, 45. 22, 56), offenbar die Pförtnerin, herzutrat, um hinzuhorchen (*υπακ.*, im Sinne von Prov. 8, 1), wer es sei. Bem., wie das *ονομ. ροδ.* (10, 1. 11, 28) nachhinkt, um den Inf. des Zwecks nicht zu weit von seinem Verb. zu trennen. — **v. 14.** *επιγν.*) wie 3, 10. 4, 13. 9, 30, setzt voraus, dass Petr., dessen Stimme (2, 14) sie kannte, als er Schritte vernahm, Einlass begehrt hatte. Zu *απο τ. χαρας* vgl. Luk. 24, 41. Der Art. deutet auf die dadurch erregte Freude, über die sie den Thorweg d. h. die Thür darin (v. 13) zu öffnen vergass, und hineinlief (*εισδραμ.*, wie 2 Makk. 5, 26), um zu verkündigen (4, 23. 11, 13), dass Petr. draussen stehe (*εσταναι*, synkopirte Form des Inf. statt *εστηκεναι*, wie 1 Kor. 10, 12). — **v. 15.** *μαινη*) wie Jerem. 29, 26. 1 Kor. 14, 23. Joh. 10, 20. Das schildernde Imperf. *διισχυριζετο* (Luk. 22, 59; zu *ουτως εχειν* vgl. Act. 7, 1) wird in *οι δε ελεγον* (I, 2, c) fortgesetzt. Die Vorstellung, dass der Schutzengel (Matth. 18, 10) die Stimme seines Schützlings annimmt, ist sonst nicht belegt. Er konnte nur erschienen sein, um die Freunde zu einer Hilfsleistung für ihn aufzufordern. — **v. 16.** *επεμενεν κρουων*) vgl. Joh. 8, 7, nach Analogie des *ουκ επαυοντο* 5, 42. Zu *εξεστησαν* 10, 45. — **v. 17.** *κατασεισ.*) nur noch in Act., er winkte durch schüttelnde Handbewegung ihnen zu, sie möchten schweigen (*σιγαν*, wie Luk. 9, 36. 18, 39. 20, 26), wobei vorausgesetzt ist, dass man ihn mit lebhaften Freudeausbrüchen über seine Errettung beglückwünschte. Zu *διηγησ. αυτοις* (II, 1, e) *πως* vgl. 9, 27, zu *εξηγαγεν* 5, 19. Nur die andere Seite dieser Mittheilung war (*ειπεν τε*), dass er sie mit der Verkündigung (v. 14) seiner Errettung beauftragte. Gemeint ist Jacobus, der Bruder des Herrn, da die beiden Apostel (1, 13. 12, 2) ausdrücklich näher bezeichnet werden; aber die unvermittelte Einführung seiner Person und die Voraussetzung seiner hervorragenden Stellung in der Gemeinde deutet auf eine Quelle, die bereits von ihm erzählt hatte oder beides als seinen Lesern bekannt voraussetzen konnte. Das unbeschränkte *κ. τ. αδελφ.* (10, 23. 11, 1. 12. 29)

εἰς ἕτερον τόπον. 18 *γενομένης δὲ ἡμέρας ἦν τάραχος οὐκ ὀλίγος ἐν τοῖς στρατιώταις, τί ἄρα ὁ Πέτρος ἐγένετο.* 19 *Ἡρώδης δὲ ἐπιζητήσας αὐτὸν καὶ μὴ εὑρών, ἀνακρίνας τοὺς φύλακας ἐκέλευσεν ἀπαχθῆναι, καὶ κατελθὼν ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας εἰς Καισαρείαν διέτριβεν.* 20 *ἦν δὲ θυμομαχῶν Τυρίοις καὶ Σιδωνίοις· ὁμοθυμαδὸν δὲ παρῆσαν πρὸς αὐτόν, καὶ πείσαντες Βλάστον τὸν ἐπὶ τοῦ κοιτῶνος τοῦ βασιλέως ᾐτοῦντο εἰρήνην διὰ τὸ τρέφεσθαι αὐτῶν τὴν χώραν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς.*

---

zeigt, dass die ursprüngliche Erzählung von einer Versammlung im Hause der Maria (v. 12 b) nichts wusste, dass dies, wie v. 5, ein Zusatz des Bearbeiters ist. Das *εξελθων* (v. 9) geht auf den Fortgang aus dem Hause, in das er nach dem *ανοιξαντ.* v. 16 eingetreten war. Zu *εποր. εις ετερον τοπον* vgl. Luk. 9, 56, nur mit dem allgemeineren *τοπον* (1, 25). Gemeint ist ein anderer, als dieser, wo sein Leben bedroht war (v. 4 ff.). Aber der immer seltsam unbestimmte Ausdruck weckt die Vermuthung, dass in der Quelle der Ort genannt war, und nur von dem Bearbeiter weggelassen ist, weil er das in der Quelle Folgende schon antizipirt hatte oder nicht aufnehmen wollte. — **v. 18.** *γεν. δε ημερ.*) wie Luk. 4, 42. 6, 13. 22, 66. Zu *ταραχος* (nur noch 19, 23) vgl. 1 Sam. 5, 9. Auch das *ουκ ολιγ.* kommt nur noch in Act. vor. Die Beunruhigung der (wachthabenden) Soldaten wird erläutert durch die indirekte Frage, was doch (in Folge seines Verschwindens) aus Petrus geworden sei (vgl. Luk. 1, 66. 22, 23. Joh. 21, 21, anders Act. 7, 40), da es klar war, dass sie dafür verantwortlich gemacht werden würden. — **v. 19.** *επιζητησας*) wie Luk. 4, 42: da er ihn suchte und nicht fand. Das *ανακρ.* (4, 9) geht auf die gerichtliche Untersuchung, das *απαχθηναι* auf die Abführung zur Hinrichtung, vgl. Luk. 23, 26. Zu *κατελθ.* vgl. 11, 27. Er kehrte aus Judaea (im engeren Sinne, wie 1, 8. 8, 1), wo er zum Passafest in Jerus. anwesend gewesen war, nach seiner Residenz zurück, wo er sich aufhielt. Die nähere Bestimmung zu *διετριβεν* (noch 7 mal in Act., vgl. Lev. 14, 8. Jerem. 35, 7) ergiebt sich aus dem Zusammenhang. — **v. 20.** *ην δε*) c. Part., lukan. Das *θυμομαχων* (nur hier) geht auf die heftige Feindschaft, in der er mit Tyrus und Sidon lag. Der Dativ steht artikellos, weil *τυρ. κ. σιδων.* zugleich das Subjekt zu *παρησαν* (Luk. 13, 1) bildet, das sich in prägnanter Konstruktion mit *προς αυτον* verbindet, weil ihre Anwesenheit dem Verkehr mit dem erzürnten Könige galt. Zu *ομοθυμ.* vgl. 1, 14, zu *πεισαντες* 1 Sam. 24, 8. Matth. 28, 14, zu *επι* 8, 27, zu *κοιτων.* 2 Sam. 4, 7. 2 Reg. 6, 12. Indem sie den königlichen Kammerherrn durch Ueberredung auf ihre Seite brachten, baten sie (*ητουντο*, wie 9, 2) um Frieden (9, 31) d. h. um Erhaltung desselben. Zu *δια το* c. Acc. c. Inf. vgl. 4, 2. 8, 11, zu *τρεφεσθαι* 1 Reg. 18, 13. Apok. 12, 14. Luk. 12, 24, zu *χωρ.* 10, 39. Die Städte ernährten sich durch den Handelsverkehr, insbesondere den Getreidebezug von dem königlichen

21 τακτῇ δὲ ἡμέρᾳ ὁ Ἡρώδης ἐνδυσάμενος ἐσθῆτα βασιλικὴν
καὶ καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐδημηγόρει πρὸς αὐτούς· 22 ὁ
δὲ δῆμος ἐπεφώνει· θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου. 23 παρα-
χρῆμα δὲ ἐπάταξεν αὐτὸν ἄγγελος κυρίου ἀνθ᾽ ὧν οὐκ ἔδωκεν
τὴν δόξαν τῷ θεῷ, καὶ γενόμενος σκωληκόβρωτος ἐξέψυξεν.
24 ὁ δὲ λόγος τοῦ κυρίου ηὔξανεν καὶ ἐπληθύνετο. 25 Βαρνάβας
δὲ καὶ Σαῦλος ὑπέστρεψαν ἐξ Ἱερουσαλήμ, πληρώσαντες τὴν
διακονίαν, συνπαραλαβόντες Ἰωάννην τὸν ἐπικληθέντα Μάρκον.
XIII, 1 *Ἦσαν δὲ ἐν Ἀντιοχείᾳ κατὰ τὴν οὖσαν ἐκκλησίαν*

(*βασιλικ.*, bildlich Jak. 2, 8) Lande (Palästina). — **v. 21.** *τακτ δε ημ.*) nur hier. Gemeint ist der Audienztag, den ihnen Blastus beim Könige vermittelt hatte. Zu *ενδυσαμ.* vgl. Eph. 6, 11. 14. Apok. 1, 13. 15, 6, zu *εσθητα* 10, 30, zu *καθισας επι τ. βημ.* 25, 6. 17 (Matth. 27, 19), zu *εδημηγορει* Prov. 30, 31. 4 Makk. 5, 14: er hielt eine öffentliche Rede an sie vom Throne herab. — **v. 22.** *δημος*) noch dreimal in Act., hier an *εδημηγ.* anknüpfend. Das (zuhörende) Volk rief ihm (*επεφων.*, wie Luk. 23, 21) gotteslästerliche Schmeichelworte zu. — **v. 23.** *παραχρημα*) wie 3, 7. 5, 10. Zu *επαταξεν αυτ. αγγ. κυρ.* 2 Reg. 19, 35, zu *ανθ ων* Luk. 1, 20. 12, 3. 19, 44, zu *εδωκ. τ. δοξαν* 17, 18, zu *σκωληκοβρ.* (nur hier) vgl. 2 Makk. 9, 5. 9, zu *εξεψυξεν* 5, 5. 10, zur Sache Jos. Ant. 19, 8, 2. Der Erzähler denkt den Tod auf der Stelle erfolgt, sodass ihn gerade auf dem Gipfel seines Glanzes das Gottesgericht für die Verfolgung der Apostel ereilt. — **v. 24.** *ο λογ. — ηυξ.*) wie 6, 7, doch hier mit *τ. κυρ.* (I, 1, a), wie 19, 20, bildet den Gegensatz dazu, dass Herodes die Verkündigung der Apostel unterdrücken wollte; und das sonst nur von der Mehrung der Gemeinde (6, 7) gebrauchte *επληθυνετο* geht auf die Zahl der Verkündiger, die sich durch jene Feindschaft nicht abschrecken, sondern nur anfeuern liessen. Die Art, wie **v. 25** die Notiz über Barn. und Saul anschliesst, zeigt, dass auch sie zu diesen Verkündigern gehörten, also Zeugen davon geworden waren, wie der König sich an den Aposteln vergriff und von dem Gottesgericht ereilt wurde. Daher auch das *εξ ιερουσ.* (I, 3, e), während v. 24 wohl von ganz Judaea (v. 19) gilt. Doch kehrten sie erst um (*υπεστρ.*, wie 1, 12. 8, 25), als sie die *διακονια* (11, 29) durch Ueberlieferung der Kollekte (11, 30) vollendet hatten (*πληρωσ.*, wie Röm. 15, 19), indem sie mit sich nahmen (*συνπαραλ.*, wie 3 Makk. 1, 1. Gal. 2, 1) den Joh. Markus (*επικληθ.*, abweichend von v. 12). Vorbereitung von 13, 5.

13, 1—12. Die Bekehrung des Prokonsul auf Cypern. — *ησαν δε εν αντ.*) knüpft an 11, 27 an, nachdem die Erzählung von dem, was Barn. und Saul bei Gelegenheit einer Kollektenreise in Jerus. erleben mussten, mit ihrer Rückkehr abgeschlossen. Das *κατα* (vgl. 17, 28) bezeichnet, in welcher Richtung hin sie thätig waren, und das *ουσαν* weist auf 11, 24. 26 hin, in Folge dessen nun nicht mehr bloss eine Zahl

προφῆται καὶ διδάσκαλοι, ὅ τε Βαρνάβας καὶ Συμεὼν ὁ καλούμενος Νίγερ, καὶ Λούκιος ὁ Κυρηναῖος, Μαναήν τε Ἡρώδου τοῦ τετραάρχου σύντροφος καὶ Σαῦλος. 2 λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ καὶ νηστευόντων εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προσκέκλημαι αὐτούς. 3 τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν. 4 αὐτοὶ μὲν οὖν ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος κατῆλθον εἰς Σελευ-

---

von Gläubigen (11, 21), sondern eine Gemeinde in Ant. war. Das aus dem Zusammenhange sich ergebende *εκει* fehlt, wie 22, 12. 25. Neben den Propheten (11, 27) werden Lehrer genannt im Sinne von 1 Kor. 12, 28 f. Eph. 4, 11, und dem entspricht die Theilung der folgenden fünf Namen (durch zweimaliges *τε — και*) in eine Gruppe von drei und eine von zwei. Dass Barn. voransteht, erklärt sich aus 11, 22 ff. ebenso, wie dass der erst herbeigerufene (11, 25 f.) Saul zuletzt steht; die Anderen, wie der Kyrenäer Lucius (vgl. 11, 20). waren wohl ältere Mitglieder der Gemeinde. Zu *καλουμ.* vgl. 1, 23. 7, 58, zu *τετρααρχ.* 1, 1, c, zu *συντροφος* (der mit ihm aufgezogene Jugendgenosse) 2 Makk. 9, 29. Von dem Eintreten einer neuen Quelle ist hier keine Spur, da die Namen der hervorragendsten Männer in der antiochenischen Gemeinde dem Verf. bekannt sein konnten, und ihre Betheiligung an der förmlichen Wahl des Barn. und Saul zu Missionaren die Bedeutung der Thatsache hebt, dass nach dem Gipfelpunkt des Frevels an den Aposteln in Judaea (Kap. 12) das Evangelium in die Ferne hinausgesandt wird. — **v. 2.** *λειτουργ. τ. κυρ.*) bezeichnet die gemeinsame Andacht der Propheten und Lehrer (v. 1) als einen Gottesdienst (Ezech. 40, 46. Judith 4, 14), der dem (erhöhten) Herrn galt, weil in Gebet und Betrachtung danach geforscht wurde, wie jetzt seine Sache zu fördern sei; daher auch mit Fasten verbunden (vgl. Luk. 5, 33). Der heilige Geist (anders 8, 29. 10, 19) redet durch einen der Propheten. Zu *αφορισ.* vgl. Röm. 1, 1. Gal. 1, 15 (anders Luk. 6, 22), zu dem verstärkenden *δη* Luk. 2, 15. Bem. den auf die Namen v. 1 zurückweisenden und beide zusammenfassenden Artikel. Zu *εις το εργον* vgl. 1 Kor. 15, 58. 16, 10, zu der Weglassung der Praep. vor dem Relat. Luk. 1, 25. 12, 46, zu *προσκεκλ.* Act. 2, 39. Sowohl Barn. als Saul hat er nach Ant. gerufen, dort zu missioniren (11, 26), sie sind also die gewiesenen Missionare. — **v. 3.** *τοτε*) wie 1, 12: nach dieser göttlichen Weisung. Gemeint ist eine neue, mit Fasten, wie v. 1, verbundene Gebetsübung, in welcher die Propheten und Lehrer die Missionare unter Handauflegung (6, 6) feierlich entlassen (*απελυσ.*, wie 15, 30. 33, anders 3, 13. 4, 21. 5, 40). — **v. 4.** *αυτοι*) nimmt das *αυτοις* auf, indem das *ουν* auf ihre feierliche Entlassung zurückweist und das *μεν* das *δε* in v. 5 vorbereitet. Das *εκπεμφ.* (so nur hier) geht auf die Weisung des heiligen Geistes in v. 3, die durch das betont voran-

κεῖαν, ἐκεῖθέν τε ἀπέπλευσαν εἰς Κύπρον, 5 καὶ γενόμενοι ἐν
Σαλαμῖνι κατήγγελλον τὸν λόγον τοῦ θεοῦ ἐν ταῖς συναγω-
γαῖς τῶν Ἰουδαίων· εἶχον δὲ καὶ Ἰωάννην ὑπηρέτην. 6 διελ-
θόντες δὲ ὅλην τὴν νῆσον ἄχρι Πάφου εὗρον ἄνδρα τινὰ μά-
γον ψευδοπροφήτην Ἰουδαῖον, ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς, 7 ὃς ἦν σὺν τῷ
ἀνθυπάτῳ Σεργίῳ Παύλῳ, ἀνδρὶ συνετῷ. οὗτος προσκαλεσά-
μενος Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον ἐπεζήτησεν ἀκοῦσαι τὸν λόγον
τοῦ θεοῦ· 8 ἀνθίστατο δὲ αὐτοῖς Ἐλύμας ὁ μάγος — οὕτως γὰρ
μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ —, ζητῶν διαστρέψαι τὸν ἀνθύ-

---

gestellte *αγιου* (1, 8) den Gegensatz zu dem ihrerseits mitgenommenen Johannes noch schärfer hervorhebt. Das *κατηλθον* (12, 19) geht auf das Herabsteigen zu dem am Ausfluss des Orontes belegenen Hafenplatz, und weil dies Behufs der Einschiffung geschah, verbindet sich durch *τε* eng damit die Abfahrt (*απεπλ.* noch dreimal in Act.) von dort (*εκειθεν*, wie Luk. 9, 4) nach Cypern, der Heimath des Barn. (4, 36). — **v. 5.** *γενομ.*) prägnant verbunden mit *εν*, wie 12, 11. Das Imperf. *κατηγγ.* (4, 2) schildert ihre dortige Thätigkeit. Zu *τ. λογ. τ. θ.* vgl. 12, 24. Die Missionare scheinen zunächst lediglich auf Synagogenpredigt (9, 20) ausgegangen zu sein. Dass sie aber auch (ohne göttliche Weisung, vgl. zu v. 4) den Johannes (12, 12. 25) als Diener (*υπηρ.*, wie 5, 22. 26) bei sich hatten, wird erst hier erwähnt, wo sie seine Dienste (etwa beim Taufen, vgl. 10, 48) gebrauchten. — **v. 6.** *διελθ.*) wie 12, 10. Zu *ολον* (11, 28) *τ. νησον* vgl. Apok. 1, 9. Das *αχρι* steht räumlich, wie 11, 5: vom östlichen Ufer, wo sie landeten, bis Paphos am westlichen. Zu *ευρον* im Sinne von Antreffen vgl. Evang. 4, 17. 19, 30. Act. 5, 10. 9, 33, zu *ανδρα τινα* 5, 1. 8, 9. 10, 1, wie 3, 14 mit dem Subst. *μαγον* (Matth. 2, 1 ff.) verbunden. Dass er magische Künste trieb (vgl. 8, 9. 11), zeigte, dass er ein falscher Prophet (Luk. 6, 26) war. Nur hier steht *ω ονομα* (Luk. 1, 26 f.) statt *ονοματι*, doch im Evang. 6 mal. Zu *βαριησους* vgl. I, 1, d. — **v. 7.** *ην συν*) vgl. 4, 13: er war um den Prokonsul (*ανθυπ.*, noch 4 mal in Act.), der als ein *ανηρ* (c. Adj., wie 11, 24) *συνετος* (Jesaj. 3, 3. Prov. 16, 20, anders Luk. 10, 21) bezeichnet wird, weil er sich durch den Magier nicht so weit verblenden liess, dass er nicht auch die Worte der wahren Propheten hören wollte. Zu dem das Subj. aufnehmenden *ουτος* vgl. 1, 18, zu *προσκαλ.* 5, 40. 6, 2. Hier muss natürlich nach v. 2 Barn. noch voranstehen. Zu *επεζητ.* im Sinne von Begehren vgl. Luk. 12, 30 (anders Act. 12, 19). Er hatte eben gehört, dass sie das Wort Gottes verkündigten (v. 5). — **v. 8.** *ανθισστατο*) wie 2 Tim. 3, 8, nemlich, indem er ihre Verkündigung als unwahr darstellte. Elymas war wohl der Name, mit dem er vor dem Prokonsul prunkte, da derselbe, wie parenthetisch bemerkt wird, den Magier schlechthin bedeutet (*μεθερμην.*, wie 4, 36), Auch das Simpl. *ζητων* (vgl. *επεζητ.* v. 7) steht im Sinne des Strebens wonach, vgl. Luk. 5, 18. 6, 19. 9, 9. 11, 16. Bem. die prägnante Verbindung des *διαστρεψαι* (Luk. 23, 2) mit *απο* (Exod. 5, 4): ihn durch

πατον ἀπὸ τῆς πίστεως. 9 Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος, πλησθεὶς πνεύματος ἁγίου ἀτενίσας εἰς αὐτὸν 10 εἶπεν· ὦ πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ῥᾳδιουργίας, υἱὲ διαβόλου, ἐχθρὲ πάσης δικαιοσύνης, οὐ παύσῃ διαστρέφων τὰς ὁδοὺς τοῦ κυρίου τὰς εὐθείας; 11 καὶ νῦν ἰδοὺ χεὶρ κυρίου ἐπὶ σέ, καὶ ἔσῃ τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. παραχρῆμα δὲ ἐπέπεσεν ἐπ' αὐτὸν ἀχλὺς καὶ σκότος, καὶ περιάγων ἐζήτει χειραγωγούς. 12 τότε ἰδὼν ὁ ἀνθύπατος τὸ γεγονὸς ἐπίστευσεν, ἐκπλησσό-

---

Verkehrung abwendig zu machen vom Glauben (πιστ. absolut, wie Luk. 18, 8), dem er also schon zugeneigt war. — **v. 9.** *ο και παυλ.*) Dass der Verf. den griechischen Namen, den Saul neben seinem hebr. hatte, hier zum ersten Male nennt, wo er dem heidnischen Prokonsul gegenüber auftritt, deutet an, dass er denselben in seiner heidenapostolischen Wirksamkeit zu führen begann. Dass Saul ihn jetzt erst (wohl gar von diesem Serg. Paul.) annahm, würde angedeutet sein. Zu *πλησθ. πν. αγ.* vgl. 4, 8. 31, zu *ατενισ. εις* 1, 10. 11, 6. — **v. 10.** *ω*) wie 1, 1; doch hier vor einem Adj., wie Luk. 24, 25. Zu *πληρης* vgl. 6, 5. 8. Betrug (*δολος*, wie Röm. 1, 29. 2 Kor. 12, 16. 1 Petr. 2, 1. 22) und listige Verschlagenheit (*ραδιουργ.* nur hier, doch vgl. 18, 14) ist das Wesen des mit trügerischen Mitteln berückenden Magierthums. Das *υιε διαβ.* (vgl. Joh. 8, 44) charakterisirt ihn als den natürlichen Feind der Gottesboten (ohne Anspielung auf seinen Namen v. 6), das *εχθρε* (so nur hier) *πασης δικ.* (anders als 10, 35 von Allem, was recht ist) als den, der den Prokonsul vom rechten Wege abbringen will. Zu *ου πανση* c. Part. vgl. 5, 42. zu *διαστρεφ.* v. 8, hier mit *τ. οδους*, wie Prov. 10, 9 (vgl. auch Mich. 3, 9). Gemeint sind die Wege, die Gott (*τ. κυρ.*, vgl. II, 1, b, wie 12, 11) ihn durch Barn. und Saul zu seinem Heile führt (vgl. Luk. 1, 79), und die Elymas verkehrt, indem er ihnen widersteht (v. 8). Sie heissen die geraden (9, 11, anders 8, 21), weil sie allein zum Ziele führten. — **v. 11.** *και νυν*) wie 3, 17. 10, 5, doch hier verstärkt durch *ιδου* (wie 20, 22. 25). Die Hand Jehova's ist hier (anders, wie Evang. 1, 66. Act. 11, 21) als strafende gedacht, wie Hiob 19, 21. Sir. 33, 3, und mit *επι σε* (auf dich gerichtet), wie Jud. 2. 15. Das *τυφλος* (Evang. 6, 39) wird näher bestimmt durch *μη βλεπων* (9, 9), weil das helle Licht der Sonne doch sonst auch der Blödeste sieht, also stockblind. Zu *αχρι καιρ.* vgl. Luk. 4, 13. Die Strafe soll eine vorübergehende sein, da sie nur eintritt, um den Prokonsul von der Verkehrtheit seines Widerstandes zu überzeugen. Zu *παραχρημα* vgl. 3, 7. 5, 10. 12, 23, zu *δε* I, 3, a, zu *επεπεσεν* (I, 2, a) *επ* Luk. 1, 12. Das *αχλυς* ist nur hier zur Verstärkung von *σκοτος* (Luk. 23, 44) vorangeschickt. Das intransitive *περιαγων* (Mark. 6, 6) steht absolut nur hier. Zu *εζητει* vgl. 9, 11. 10, 19. 21, zu *χειραγωγους* das Verbum, wie 9, 8. — **v. 12.** *τοτε*) wie v. 3: nach diesem sichtbaren (*ιδων τ. γεγ.*, wie Luk. 8, 34 f. 23, 47) Zeichen ihrer

μενος ἐπὶ τῇ διδαχῇ τοῦ κυρίου. 13 *ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ τῆς Πάφου οἱ περὶ Παῦλον ἦλθον εἰς Πέργην τῆς Παμφυλίας· Ἰωάννης δὲ ἀποχωρήσας ἀπ᾽ αὐτῶν ὑπέστρεψεν εἰς Ἱεροσόλυμα.*

14 *Αὐτοὶ δὲ διελθόντες ἀπὸ τῆς Πέργης παρεγένοντο εἰς Ἀντιόχειαν τὴν Πισιδίαν, καὶ ἐλθόντες εἰς τὴν συναγωγὴν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐκάθισαν.* 15 *μετὰ δὲ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν ἀπέστειλαν οἱ ἀρχισυνάγωγοι πρὸς αὐτοὺς λέγοντες· ἄνδρες ἀδελφοί, εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν*

---

göttlichen Sendung kam er zum Glauben (2, 44. 4, 4). Zu *εκπλησσ. επι τ. διδ.* vgl. Luk. 4, 32. Das *του κυριου* ist Gen. der Angehörigkeit, wie 2, 42. 5. 28, und steht für *τ. θεου* (v. 5. 7), weil er sich als den Herrn schlechthin erwiesen, indem er den Widerstand gegen seine Boten bestrafte. Vgl. v. 10 f. — **v. 13.** *αναχθ.*) wie Luk. 8, 22, noch 12 mal im Act.: in die hohe See hinaufgefahren. Das *οι περι παυλον* zeigt, dass Paulus (v. 9) von nun an als der Leiter der Mission angesehen werden soll. Der Anlass dazu wird nicht bloss die Bekehrung des Prokonsul, sondern der Erfolg der gesammten Wirksamkeit auf Cypern gewesen sein, der ihm in erster Linie zu verdanken war, und sich daher schwerlich andauernd (v. 5) auf die Judenmission beschränkt haben wird. Es erhellt daraus, wie dürftig der Bericht über die Mission in Cypern ist, und dass derselbe unmöglich auf eine augenzeugenschaftliche Quelle zurückgeführt werden kann. Dass sich Mark. von ihnen trennte (*αποχωρ. απο.* wie Luk. 9, 39), hat wohl seinen Grund darin, dass nicht mehr sein *ανεψιος* (Kol. 4, 10) der Leiter der Mission war, wenigstens ist von Muthlosigkeit nichts angedeutet. Zu *υπεστρ.* vgl. 12, 25. Bem., wie die griech. Namensform (11, 27) mit der hebr. (12, 25) wechselt.

13, 14—41. Die Rede des Paulus in Antiochien. — *αυτοι δε*) wie v. 4, hier Paul. und Barn. im Gegensatz zu Joh. Das *διελθ.* (v. 6) geht auf Pamphylien, worin nach v. 13 Perge lag. Bem. das lukan. *παρεγενοντο* (Evang. 8 mal, Act. 21 mal, sonst im N. T. nur 8 mal) und das Adj. *πισιδιαν* statt des gewöhnlichen —*δικος*. Von der ganzen Wirksamkeit in Pamph. und Pisid. verweilt der Erzähler nur bei der ihm bedeutsamen Katastrophe, die in Ant. eintritt. Zu dem einfachen *ελθ. εις* vgl. v. 13. Es soll nicht betont werden, dass sie die Synagoge aufsuchten (vgl. v. 5), sondern nur, was sich beim Kommen in die Synagoge zutrug. Zu *τ. ημ. τ. σαββ.* vgl. Luk. 4, 16, doch ohne *εν*, wie 7, 8. 26. 12, 21. Das *εκαθισαν* (8, 31. 12, 21) hebt ausdrücklich hervor, dass sie abwarten wollten, ob ihnen Gelegenheit werde gegeben werden zum Reden, oder nicht. — **v. 15.** *τ. αναγνωσιν*) vgl. 2 Kor. 3, 14. 1 Tim. 4, 13. Gemeint sind die für den betreffenden Sabbat bestimmten Abschnitte. Nur hier erscheinen *αρχισυναγ.* (Luk. 8, 49. 13, 14) in der Mehrzahl. Das *απεστειλ.* (ohne Objekt, wie 5, 21) geschah wohl durch den *υπηρετης* (Luk. 4, 20) und setzt nicht

λόγος παρακλήσεως πρὸς τὸν λαόν, λέγετε. 16 ἀναστὰς δὲ Παῦλος καὶ κατασείσας τῇ χειρὶ εἶπεν· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται καὶ οἱ φοβούμενοι τὸν θεόν, ἀκούσατε. 17 ὁ θεὸς τοῦ λαοῦ τούτου Ἰσραὴλ ἐξελέξατο τοὺς πατέρας ἡμῶν, καὶ τὸν λαὸν ὕψωσεν ἐν τῇ παροικίᾳ ἐν γῇ Αἰγύπτου, καὶ μετὰ βραχίονος ὑψηλοῦ ἐξήγαγεν αὐτοὺς ἐξ αὐτῆς, 18 καὶ ὡς τεσσερακονταέτη χρόνον ἐτροποφόρησεν αὐτοὺς ἐν τῇ ἐρήμῳ, 19 καὶ καθελὼν

---

voraus, dass die Fremden die Rabbinersitze eingenommen hatten. Es konnte ihnen schon der Ruf vorangegangen sein, dass sie in den Synagogen das Wort zu nehmen pflegten. Zu *ανδρ. αδελφ.* vgl. 2, 37. Das *εν υμιν* fragt, ob sie sich innerlich zu einem *λογος παρακλ.* (4,36. 9, 31) aufgefordert fühlen, in welchem Falle sie (es) sagen d. h. sich zum Reden melden sollen (Vgl. zur Form der Aufforderung Evang. 22, 66.). Der Erzähler, welcher ein Bild der Synagogenpredigten des Paulus geben will, wie Evang. 4, 16 ff. von denen Christi, hebt hervor, wie er sich nicht zum Reden drängte, sondern sich dazu auffordern liess. — **v. 16.** *αναστας*) von seinem Sitze (v. 14). Das *κατασεισ. τ. χειρι* (12, 17) kann nur die Geberde sein, mit der er zeigt, dass er reden wolle; also die Frage v. 15 bejaht. Neben den *ανδρ. ισρ.* (2, 22. 3, 12. 5, 35) werden ausdrücklich auch die Proselyten (*οι φοβ. τ. θ.*, wie 10, 2) zum Hören (*ακουσατε*, wie 7, 2) aufgefordert. — **v. 17.** *τ. λαον τ.*) soll andeuten, dass Paul. von vorn herein hauptsächlich die anwesenden Proselyten ins Auge fasst, denn nur ihnen gegenüber kann er die Mehrzahl der Anwesenden, zu denen er doch selbst gehört, mit dem deiktischen *τουτου* bezeichnen. Gerade als Volk der Verheissung und des Heils heisst es auch Röm. 9, 6 Israel. Der Gott dieses Volkes ist Jehova geworden, indem er die Väter (*οι πατερ. ημ.*, wie 3, 13. 25. 5, 30. 7, 11 f.) sich erwählte zu seinem Dienst und zum Gegenstande seiner speziellen Fürsorge (vgl. Röm. 11, 28). Das *υψωσεν* (ganz anders als 2, 33. 5, 31) bezieht sich auf die Mehrung des Volks (7, 17, vgl. Gen. 48, 19), die umsomehr eine gottgewirkte war, als sie in der Fremde (*εν τη παροικ.*, wie Sap. 19, 10. 1 Petr. 1, 17, vgl. schon der Sache nach 7, 6) vor sich ging, wo man sie zu hindern suchte. Zu *εν γη αιγυπτου* (1, 1, d), abweichend von 7, 36, vgl. Matth. 10, 15, zu *μετα βραχ. υψηλ.* Exod. 6, 1. 6, nur mit *μετα*, weil die erhobene Hand als die Geberde gedacht ist, mit welcher Gott die auf ihn selbst zurückgeführte Ausführung (vgl. Deut. 4, 37. Ps. 136, 11) begleitete. — **v. 18.** *ως*) von der Zeit, wie 5, 7: etwa eine 40jährige Zeit lang (7, 23). Zum Acc. der Zeitdauer vgl. 7, 36. 42. Das *απ. λεγ. ετροποφορησεν* (I, 2, b) bezieht sich auf die 7, 39—43 berührten Thatsachen: er trug ihre Sinnesart, die dem Volke als solchem charakteristisch war und blieb. — **v. 19.** *καθελων*) steht wohl absichtlich, wie Luk. 1, 52, vom Herabstürzen der 7 heidnischen Völker von ihrer Herrschaft, und nicht von ihrer Austilgung, wie das *εξαιρειν* Deut. 7, 1. Zu *εν γη χαν.* vgl. Jos. 14, 1, wo auch das

ἔθνη ἑπτὰ ἐν γῇ Χανάαν κατεκληρονόμησεν τὴν γῆν αὐτῶν
20 ὡς ἔτεσιν τετρακοσίοις καὶ πεντήκοντα. καὶ μετὰ ταῦτα
ἔδωκεν κριτὰς ἕως Σαμουὴλ προφήτου. 21 κἀκεῖθεν ᾐτήσαντο
βασιλέα, καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεὸς τὸν Σαοὺλ υἱὸν Κείς, ἄν-
δρα ἐκ φυλῆς Βενιαμείν, ἔτη τεσσεράκοντα· 22 καὶ μεταστήσας
αὐτὸν ἤγειρεν τὸν Δαυεὶδ αὐτοῖς εἰς βασιλέα, ᾧ καὶ εἶπεν μαρ-
τυρήσας· εὗρον Δαυεὶδ τὸν τοῦ Ἰεσσαί, ἄνδρα κατὰ τὴν καρ-
δίαν μου, ὃς ποιήσει πάντα τὰ θελήματά μου. 23 τούτου ὁ

κατεκληρον. (Deut. 3, 28. Jud. 11, 24) steht, das ohne Anspielung auf die Vertheilung des Landes unter die einzelnen Stämme nur bezeichnet, dass er es ihnen zum Eigenbesitz gab (vgl. Ps. 136, 21 f.). Der fehlende Dativ (II, 1, d) ergänzt sich von selbst aus dem *αυτους* v. 18. — **v. 20.** *ως*) wie v. 18. Der Dat. temp. (8, 11), der zu *κατεκλῃρ.* v. 19 gehört, bezeichnet die Zeit, innerhalb derer sich etwas vollzieht. Da das Land schon bei ihrer Erwählung den Vätern zugesichert war (7, 5), so hat es 450 Jahre gedauert, bis diese Zutheilung sich vollzog, nemlich die 400 Jahre der Fremdlingschaft (7, 6), die 40 Jahre der Wüstenwanderung (v. 18) und rund (*ως*) 10 Jahre, welche die Eroberung des Landes währte. Hiernach will die Einleitung zeigen, wie allmählig und unter wechselnden Führungen sich der dem Volke zugedachte Landbesitz verwirklichte; denn das *μετα ταυτα* (Luk. 5, 27. 10, 1) zeigt, dass die bisher erwähnten Ereignisse einheitlich zusammengefasst sind. Auch dann kam es noch nicht zu dem Königthum in Jsr., an welches doch stets die messianische Verheissung anknüpfte, sondern Gott gab dem Volke zunächst Richter, die sie erretteten (Jud. 2, 16 ff.), und zu denen nach 1 Sam. 7, 15 auch der Prophet Samuel (3, 24) noch gezählt wird. Zu *εως* c. Gen. vgl. 1, 22. 7, 45. — **v. 21.** *κακειθεν*) das nie zeitlich steht, kann auch hier nur heissen, dass sie von ihm in seiner Eigenschaft als Propheten sich einen König erbaten (1 Sam. 8, 5. 12, 13). Der Art. vor *σαουλ* weist auf den bekannten König hin (vgl. v. 22: *τ. δαυειδ*). Zu *υιον κ. εκ φυλης* (Evang. 2, 36) *βεν.* vgl. 1 Sam. 9, 1. Die vierzig Jahre entsprechen als schematische Zahl der der Wüstenjahre (v. 18), wie die Richterzeit der der Fremdlingschaft. — **v. 22.** *μεταστησας αυτ.*) wie Luk. 16, 4 (Dan. 2, 21) von der Amtsentsetzung (1 Sam. 15, 23), welche zeigt, dass auch dies noch nicht der König war, an den die Verwirklichung des Heils anknüpfen konnte. Zu *ηγειρεν* vgl. Luk. 1, 69. Jud. 3, 9, zu *εις βασιλ.* 7, 21. Das *ω* gehört zu *μαρτυρησ.* (10, 22). Das *ευρον δαυ.* ist aus Ps. 89, 21, das *τον τ. ιεσσ.* aus 1 Sam. 16, 1. 11 ff., das *ανδρ.* (nach v. 21 statt *ανδρ.*) *κατα τ. καρδ. μ.* aus 1 Sam. 13, 14, wo auch das dem *ευρον* entsprechende *ζητησον* sich findet und eine Charakteristik Sauls, von welcher der Relativsatz nur in Anlehnung an Jesaj. 44, 28 das Gegentheil aussagt. In ihm also wird erst das Königthum Vorbild und Geburtsstätte des Messias. — **v. 23.** *τουτου*) steht in gesperrter Stellung mit grossem Nachdruck

θεὸς ἀπὸ τοῦ σπέρματος κατ' ἐπαγγελίαν ἤγαγεν τῷ Ἰσραὴλ σωτῆρα, Ἰησοῦν, 24 προκηρύξαντος Ἰωάννου πρὸ προσώπου τῆς εἰσόδου αὐτοῦ βάπτισμα μετανοίας παντὶ τῷ λαῷ Ἰσραήλ. 25 ὡς δὲ ἐπλήρου ὁ Ἰωάννης τὸν δρόμον, ἔλεγεν· τί ἐμὲ ὑπονοεῖτε εἶναι, οὐκ εἰμὶ ἐγώ· ἀλλ' ἰδοὺ ἔρχεται μετ' ἐμὲ οὗ οὐκ εἰμὶ ἄξιος τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν λῦσαι. 26 ἄνδρες ἀδελφοί, υἱοὶ γένους Ἀβραὰμ καὶ οἱ ἐν ὑμῖν φοβούμενοι τὸν θεόν, ἡμῖν ὁ λόγος τῆς σωτηρίας ταύτης ἐξαπεστάλη. 27 οἱ γὰρ κατοικοῦντες ἐν Ἱερουσαλὴμ καὶ οἱ ἄρχοντες αὐτῶν τοῦτον ἀγνοή-

---

voran. Dieser David war es, von dessen Samen (vgl. Röm. 1, 3, nur *απο* statt *εκ*) Gott verheissungsgemäss (Gal. 3, 29) herbeiführte (wie Sachrj. 3, 8 in der Weissagung vom Zemach) einen Erretter (5, 31, vgl. Luk. 2, 11) für Israel (1, 6), nemlich Jesum, dessen Name mit grossem Nachdruck den Schluss bildet. — **v. 24f.** führt aus, wie auch diese endliche Ausführung der Verheissung noch einer Vorbereitung bedurfte durch die Busstaufe des Joh. (Evang. 3, 3), deren Verkündigung als ein *προκηρυσσειν* (nur hier) bezeichnet wird, das dem Auftreten (*εισοδος*, wie 1 Thess. 2, 1, Gegensatz von *εξοδος* Luk. 9, 31) des Erretters, vorherging. Bem., wie das *προ προσωπ*. Luk. I, 76 rein zeitlich gewandt wird und vgl. zu *παντι τ. λαω ισρ*. 4, 10 (Evang. 2, 10). Das *ως δε* (lukan.) *επληρου* (12, 25) **v. 25** deutet an, dass auch seine Amtswirksamkeit (*δρομος*, wie 2 Tim. 4, 7) mit zu dem gehörte, was absolvirt sein musste, ehe der Messias kommen konnte. Zu *ελεγεν* vgl. 11, 20. Wie Luk. 3, 15 f., erscheint dies letzte dort mitgetheilte Täuferwort durch die Vermuthung motivirt, dass er der Messias sei. Zu dem *τι* in indirekter Frage vgl. Luk. 17, 8. Matth. 10, 29. Zu *υπονοειτε* Judith 14, 14. Bem. die freie Wiedergabe von Luk. 3. 16, insbesondere das *αξιος* (Joh. 1, 27) statt *ικανος* und *το υποδ. τ. ποδ.* (7, 33) statt *τ. ιμαντ. τ. υποδ.* Diese Einleitung (v. 17—25) stellt in freier (Bem. die Reminiscenzen an Kap. 7), aber im Wesentlichen sicher zutreffender Weise die Art dar, wie Paul. in seinen Synagogenpredigten durch einen Rückblick auf die gottgeleitete Geschichte des Volkes die Verkündigung des Messias einzuleiten pflegte. — **v. 26.** *ανδρ. αδ.*) wie v. 15. Näher unterscheidet die Anrede, wie v. 16, die leiblichen Abrahamskinder (*γενους*, wie 7, 13) und die Proselyten unter ihnen, die aber beide, wie er selbst (*ημιν*), zu der Diaspora gehören im Gegensatz zu den Bewohnern Jerusalems (v. 27). Zu *ο λογος* mit Gen. obj. vgl. 1 Kor. 1, 18. Act. 3, 20. Das *ταυτης* vor *σωτηριας* (4, 12, vgl. Eph. 1, 13) weist auf die mit dem *σωτηρ* v. 23 gegebene zurück, das *εξαπεσταλη* (7, 12. 9, 30. 11, 22) auf die Entsendung aus dem Orte, wo es zuerst verkündigt worden. Wenn sich Paulus freilich unter die einschliesst, an die auf diese Weise die Heilsbotschaft gelangt ist, so ist dabei Gal. 1, 12 übersehen. — **v. 27** begründet diese Entsendung durch die feindliche Stellung, welche die Juden im Mittelpunkt der Theokratie gegen den Messias ein-

σαντες καὶ τὰς φωνὰς τῶν προφητῶν τὰς κατὰ πᾶν σάββατον
ἀναγινωσκομένας κρίναντες ἐπλήρωσαν, 28 καὶ μηδεμίαν αἰτίαν
θανάτου εὑρόντες ᾐτήσαντο Πειλᾶτον ἀναιρεθῆναι αὐτόν· 29
ὡς δὲ ἐτέλεσαν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα, καθελόντες
ἀπὸ τοῦ ξύλου ἔθηκαν εἰς μνημεῖον. 30 ὁ δὲ θεὸς ἤγειρεν
αὐτὸν ἐκ νεκρῶν, 31 ὃς ὤφθη ἐπὶ ἡμέρας πλείους τοῖς συν-
αναβᾶσιν αὐτῷ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας εἰς Ἱερουσαλήμ, οἵτινες εἰσὶν

---

genommen, da, wenn insbesondere die Volkshäupter (*οι αρχ. αυτων*, wie 3, 17) denselben angenommen hätten, dies für die Diaspora von selbst maassgebend war, so dass es keiner solchen Botschaft bedurfte. Zu *οι κατοικ. εν* vgl. 11, 29. Das *ιερουσ.* (im Unterschied von 13, 13) gehört zum geschichtlichen Kolorit der Rede. Das vorantretende *τουτον* zeigt, dass bei der *σωτηρ.* v. 26 an den *σωτηρ* v. 23 gedacht ist. Das *αγνοησαντες* (Röm. 2, 4. 10, 3. Luk. 9, 45) ist nicht entschuldigend, wie das *κατα αγν.* 3, 17, da das *τας φωνας* (nur hier; doch vgl. Luk. 3, 4) *τ. προφ.* darauf hindeutet, dass sie die Rufe der Propheten hätten verstehen sollen, zumal dieselben allsabbatlich (*κατα παν σαββ.*, wie 15, 21. 18, 4) vorgelesen wurden (*αναγιν.*, wie Luk. 4, 16, anders Act. 8, 28 ff.). Das *κριναντες* (3, 13) steht absolut von ihrer Urtheilsfällung (vgl. zur Sache Evang. 22, 71), durch welche sie jene Prophetenworte (soweit dieselben das Leiden des Messias weissagten, vgl. Luk. 24, 25 ff.) zur Erfüllung brachten (*επληρωσ.*, wie 3, 18). Dies Objekt ergänzt sich von selbst aus dem h i n t e r *αγνοησ.* stehenden Acc. Umsoweniger spricht ihr Urtheil gegen seine Messianität. — **v. 28** führt weiter aus, wie unverantwortlich war, was sie an dem Messias thaten, obwohl sie keinerlei Todesursache (*αιτιαν*, wie 10, 21) fanden. Dies ist direkt nur Evang. 23, 15 von Pilatus gesagt, wird aber in Folge ihres Schweigens auf die Frage desselben v. 22 auch ihnen zugeschrieben. Zu *ητησαντο* vgl. 3, 14, zu *αναιρεθηναι* 2, 23. 10, 39, zur Sache Evang. 23, 21. 23. — **v. 29.** *ως δε*) wie v. 25, handelt nicht mehr von dem, was die Hierarchen thaten, da es nicht mehr, wie v. 27 f, zur Begründung von v. 26 gehört, sondern bereitet durch die Betonung des Begräbnisses (wie 1 Kor. 15, 4) das Zeugniss von der Auferstehung vor. Das Subjekt des *ετελεσαν* (Luk. 18, 31) *παντα τ. γεγρ.* (wie 24, 44, nur hier mit *περι αυτου*) wird, wie das des *καθελοντες* (23, 53) *απο τ. ξυλου* (Act. 5, 30. 10, 39) und des *εθηκαν* (Luk. 23, 53, nur mit *εις μνημειον* nach 24, 22. 24) aus der evangelischen Geschichte als bekannt vorausgesetzt. — **v. 30.** *ηγειρεν εκ νεκρ.*) wie 3, 15. 4, 10, bildet hier aber nicht den Gegensatz zu der Tödtung durch die Juden, sondern betont die Auferweckung eines bereits Begrabenen im Gegensatz zur Errettung vom Tode. — **v. 31.** *ωφθη*) wie Luk. 24, 34. Zu *επι* von der Erstreckung über einen Zeitraum vgl. Luk. 18, 4. Das *ημερ. πλ.* (2, 40. 4, 22) geht auf die 40 Tage (1, 3), das *τ. συναναβ. αυτ.* (Mark. 15, 41) setzt, wie das Evang., voraus, dass die Erscheinungen nur in Jerus.

μάρτυρες αὐτοῦ πρὸς τὸν λαόν. 32 *καὶ ἡμεῖς ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην, ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις αὐτῶν ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν,* 33 *ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ· υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* 34 *ὅτι δὲ ἀνέστησεν αὐτὸν ἐκ νεκρῶν μηκέτι μέλλοντα ὑποστρέφειν εἰς διαφθοράν,*

---

stattfanden (vgl. 1, 4). Das *οιτινες* (10, 41) motivirt die ihnen zu Theil gewordenen Erscheinungen aus ihrer Zeugenaufgabe, die hier, wie 1, 22, auf sein ganzes Leben erstreckt wird. Das *προς τ. λαον* (10, 42) beschränkt der Zusammenhang auf das Volk in Palästina. Dass sie auch dort noch von dem Auferstandenen zeugen, schliesst nicht aus, dass um der Feindschaft der Volkshäupter willen die Heilsbotschaft in die Diaspora hinausgesandt ist (v. 26). Zu dem unechten *νυν* vgl. II, 2, a. — **v. 32.** *ημεις*) betont Paulus und Barn. im Gegensatz zu den Uraposteln versehen die Diasporajuden mit der frohen Botschaft (*ευαγγ.* c. Acc. der Person, wie 8, 25. 40). Das *την — γενομ.* (26, 6) ist ein Acc. der näheren Bestimmung, wie 10, 36: hinsichtlich der an die Väter (Röm. 9, 5) ergangenen Verheissung. Das *οτι* führt erst den Gegenstand der frohen Botschaft ein, dass nemlich Gott diese Verheissung voll erfüllt hat (*εκπληρ.*, wie 3 Makk. 1, 2. 22; doch vgl. das Subst. 21, 26). Das *ημιν* (I, 1, g) ist Apposition zu dem Dat. comm. *τοις τεκνοις αυτων*. Das *αναστησας ιησ.* (2, 24. 32) zeigt, wie die Verheissungserfüllung sich vollendete, nachdem schon das Auftreten Jesu (v. 23), wie sein Tod (v. 27f.), eine solche war. — **v. 33.** *ως γεγρ.*) wie Luk. 3, 4, führt nicht einen eigentlichen Schriftbeweis ein, sondern hebt, wie das *και* (etiam) zeigt, hervor, dass schon die Schrift an die Auferweckung des Messias die volle Erfüllung der Verheissung knüpft. Daher deutet auch der Verf. mit dem *τω δευτερω* (I, 1, e) an, wie genau Paulus in der Schrift Bescheid wusste, und wie genau seine Botschaft derselben entsprach. Dann aber liegt hier sicher eine Erinnerung daran zu Grunde, wie Paulus Ps. 2, 7 zu verwerthen pflegte. Er verstand offenbar das *γεγεννηκα σε* von der Einsetzung in die volle Sohnesstellung durch seine Erhöhung, die erst die volle Erfüllung aller messianischen Verheissung herbeiführt, und das *σημερον* vom Tage der Auferstehung (vgl. Röm. 1, 4). — **v. 34.** *οτι δε*) nimmt das *αναστησ.* v. 32 wieder auf, das nach der Deutung des Psalmworts in v. 33 nicht als Auferweckung zum irdischen Leben gefasst ist, um, ganz in Uebereinstimmung mit Röm. 6, 9, zu zeigen, wie die dann schliesslich doch wieder unvermeidliche Rückkehr zur Verwesung durch ein anderes Gotteswort ausgeschlossen ist. Das *μηκετι* (4, 17) hebt hervor, wie bei seiner Auferweckung doch nicht die Absicht war, dass dies geschehen sollte (*μελλοντα*, wie Luk. 21, 36. 24, 21). Der Ausdruck *υποστρ. εις διαφθορ.* ist bereits durch eine Reminiscenz an 2, 27. 31 bedingt. Zu dem vorausweisenden *ουτως* vgl. 7, 6. 1, 11, zu *ειρηκεν* 8, 24. Subjekt ist Gott, der ja in dem Psalmwort v. 33 redet. Ganz originell ist die freie und sicher

οὕτως εἴρηκεν ὅτι δώσω υμῖν τα ὅσια Δαυεὶδ τα πιστά. 35
διότι καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει· οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν
διαφθοράν. 36 Δαυεὶδ μὲν γὰρ ἰδίᾳ γενεᾷ ὑπηρετήσας τῇ τοῦ
θεοῦ βουλῇ ἐκοιμήθη καὶ προσετέθη πρὸς τοὺς πατέρας αὐτοῦ
καὶ εἶδεν διαφθοράν· 37 ὃν δὲ ὁ θεὸς ἤγειρεν, οὐκ εἶδεν δια-
φθοράν. 38 γνωστὸν οὖν ἔστω ὑμῖν, ἄνδρες ἀδελφοί, ὅτι διὰ
τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, 39 καὶ ἀπὸ πάν-
των ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι ἐν

---

auf Erinnerung an paulinische Schriftargumentationen sich stützende Verwendung von Jesaj. 55, 3, bei der aller Nachdruck darauf gelegt wird, dass die dem David zugesagten heiligen Güter (des Messiasheils) nur zuverlässig sein können, wenn der Messias in ein der Vergänglichkeit überhobenes Leben versetzt ist. Dagegen wird das **v. 35** mit *διοτι* (Luk. 1, 13. 2, 7. 21, 28) *και* angeschlossene Citat aus Ps. 16, 10 umsomehr Reminiscenz an die Petrusrede (2, 27) sein, als dasselbe garnicht die Verwesung in einem zweiten Tode, worauf der Zusammenhang führt, sondern dieselbe ganz allgemein ausschliesst. Subjekt des *λεγει* ist wieder *ο θεος*, der, wie v. 33, so auch in einem anderen (Psalm) diese Worte sagt, sofern er in der ganzen Schrift (auch wo er selbst angeredet wird) als redend gedacht ist. — **v. 36.** Auch dieser Nachweis, dass der *οσιος* v. 35 nicht David sein könne, ist Nachbildung von 2, 29. Das *ιδια* (lukan.) *γενεα* (2, 40) ist Objektsdativ zu *υπηρετησ.* (20, 34. 24, 23) und hebt hervor, dass er nur einer zu ihm gehörigen d. h. gleichzeitigen Generation (mit den ihm anvertrauten Gaben, wobei dem Verf. die *οσια* aus v. 34 vorschweben) Dienste that, also keines längeren Fortlebens, am wenigsten eines unvergänglichen bedurfte. Dagegen gehört *τη του θ. βουλη* (vgl. 2, 23. 4, 28) zu *εκοιμηθη* (7, 60), um zu betonen, dass sein Tod durch göttlichen Rathschluss herbeigeführt war, und nicht bloss allgemeines Menschenschicksal, wovor ihn ja Gott bewahren konnte. Zu *προσετεθ. κτλ.* vgl. Jud. 2, 10, zu *ειδεν διαφθ.* 2, 31. — **v. 37.** *ον δε ο θ. ηγ.*) Rem. an 3, 15. 4, 10. 5, 30. 10, 40, während man nach v. 32. 34 *ανεστησεν* erwartet. Da nur die messianische Deutung von v. 35 erwiesen wird, während die von v. 33 f. unerörtert bleibt, erhellt klar, dass v. 35 ff. blosse Reminiscenz an die Petrusrede ist. — **v. 38.** *γνωστ. ουν εστ.*) vgl. 2, 14. 4, 10. Zu *ανδρ. αδ.* v. 26, zu *αφ. αμαρτ.* 2, 38. 5, 31, zu *καταγγ.* 3, 24. 4, 2. 13, 5. Das *δια τουτου* weist auf den von Gott Erweckten (v. 37), mit welchem alle Verheissungserfüllung kommt (v. 32), also auch die jetzt verkündigte Sündenvergebung. — **v. 39.** *και*) vgl. II, 2, d. Das *απο παντων ων* (zum Wegfall der Praep. vgl. v. 2) ist prägnanter Weise mit *δικαιωθ.* verbunden (vgl. Röm. 6, 7), das echt paulinisch von der Gerechterklärung steht (vgl. auch Luk. 18, 14), welche nur die positive Seite der Sündenvergebung (v. 38) ist, deren Verkündigung durch den noch von *οτι* abhängigen Parallelsatz erläutert wird. Allerdings durchaus un-

τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται. 40 βλέπετε οὖν μὴ ἐπέλθῃ τὸ εἰρημένον ἐν τοῖς προφήταις· 41 ἴδετε, οἱ καταφρονηταί, καὶ θαυμάσατε καὶ ἀφανίσθητε, ὅτι ἔργον ἐργάζομαι ἐγὼ ἐν ταῖς ἡμέραις ὑμῶν, ἔργον ὃ οὐ μὴ πιστεύσητε ἐάν τις ἐκδιηγῆται ὑμῖν.

42 Ἐξιόντων δὲ αὐτῶν παρεκάλουν εἰς τὸ μεταξὺ σάββατον λαληθῆναι αὐτοῖς τὰ ῥήματα ταῦτα. 43 λυθείσης δὲ τῆς συναγωγῆς ἠκολούθησαν πολλοὶ τῶν Ἰουδαίων καὶ τῶν σεβομένων

---

paulinisch ist es aber, wenn die in Christo (*εν τουτω*, parallel dem *δια τουτου*) gebotene Rechtfertigung nur als eine Ergänzung der auf Grund des Gesetzes (dessen Sühnanstalt sich nur auf die Schwachheitssünden bezog) zu erlangenden gefasst wird. Auch das dem Verf. so geläufige *ο πιστευσας* ist schwerlich im Sinne des paulinischen Heilsglaubens, der die Rechtfertigung bedingt, genommen. Dennoch will der Verf. ohne Frage die Grundlehre des Paulus zum Ausdruck bringen. — **v. 40.** *βλεπετε ουν*) vgl. Luk. 8, 18 mit folgendem *μη*, wie 21, 8. Zu *επελθ.* vgl. Act. 8, 24, nur hier absolut, wie Evang. 11, 22, zu *το ειρημ. εν* Evang. 2, 24, zu *εν τ. προφ.* als Bezeichnung des Prophetencodex 24, 44. Joh. 6, 45. Es folgt **v. 41** Habak. 1, 5 mit unerheblichen Abweichungen von den LXX in dem von dem Urtext abweichenden Sinne, dass die Verächter auf die unfassbare Grösse dieser Gnadenthat Gottes hingewiesen werden. Bem. die schöne Anaphora des zweiten *εργον* vor dem Relativsatz.

13, 42—14, 7. Der Bruch mit der Synagoge. — *εξιοντων*) nur noch 17, 15. 20, 7. 27, 43; doch vgl. 3, 3. 21, 18. 26. Gemeint ist, wie aus dem Gegensatz erhellt, mit *αυτων* die Synagogengemeinde im Grossen und Ganzen. Das *εις* bei *παρεκαλ.* (8, 31. 9, 38) bedeutet, wie 4, 3: sie erbaten sich für den folgenden (*μεταξυ*, nur hier so nach späterem Gebrauch) Sabbat, dass ihnen diese Worte (*ρηματ.*, wie 6, 11. 13. 11, 14) d. h. Näheres über das Gesagte geredet werde. In der Bitte liegt eine kühle Ablehnung der Entscheidung über die angeregte Frage, wenigstens für jetzt. — **v. 43.** *λυθ. τ. συν.*) zeigt, dass Paul. und Barn. vor Aufhebung der Synagogenversammlung fortgingen. Das *δε* markirt den Gegensatz derer, die ihnen nachfolgten, um Weiteres zu hören (*ηκολουθ.*, ganz nach dem Sprachgebrauch der Evang., vgl. Luk. 9, 11), und sich damit als ihre Schüler erklärten. Die Proselyten (2, 10. 6, 5) werden hier ausdrücklich als *σεβομενοι* (noch fünfmal in Act.) bezeichnet, wie v. 16. 26 durch *φοβουμ. τ. θ.* allein. Das *οιτινες* bezeichnet, wie 9, 35. 11, 28, was die Missionare in Folge davon thaten. Zu *προσλαλ.* vgl. noch 28, 20. Das *επειθον* (Matth. 27, 20) im einfachen Sinne von Ueberreden kommt noch 6 mal in Act. vor (anders 12, 20), das Imperf. schildert ihre andauernde Beschäftigung mit ihnen. Das *προσμενειν* (11, 23) zeigt, dass sie sich der göttlichen Gnadenwirkung, die zum Glauben führt (vgl. 11, 23), bereits hingegeben

προσηλύτων τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ, οἵτινες προσλαλοῦντες αὐτοῖς ἔπειθον αὐτοὺς προσμένειν τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ.
44 τῷ τε ἐρχομένῳ σαββάτῳ σχεδὸν πᾶσα ἡ πόλις συνήχθη ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 45 ἰδόντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι τοὺς ὄχλους ἐπλήσθησαν ζήλου, καὶ ἀντέλεγον τοῖς ὑπὸ Παύλου λαλουμένοις βλασφημοῦντες. 46 παρρησιασάμενοί τε ὁ Παῦλος καὶ ὁ Βαρνάβας εἶπαν· ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ· ἐπειδὴ δὲ ἀπωθεῖσθε αὐτὸν καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ἰδοὺ στρεφόμεθα εἰς τὰ ἔθνη. 47 ουτως γὰρ ἐντέταλται ἡμῖν ὁ κύριος· τέθεικά

---

hatten, mit ihrem ακολουθ. Zur Sache vgl. Röm. 11, 22. — **v. 44.** τω ερχ. σαββ.) mit Bezug auf το μεταξυ σαββ. v. 42: als nun der nächste Sabbat kam. Bem., wie das τε absichtlich eng verbindet, was der nächste Erfolg bei Vielen war, und was, als sich das Gerücht von dem Inhalt ihrer Predigt verbreitete, die Wirkung davon auf die ganze Bevölkerung der Stadt (πολις, wie Luk. 4, 43. 8, 34) war, die heidnische mit eingeschlossen. Zu σχεδον vgl. 19, 26 (Hebr. 9, 22. 2 Makk. 5, 2). Das συνηχθη (4, 5) geht auf die Versammlung in der Synagoge. Zu τ. λογ. τ. θεου (I, 1, a) vgl. v. 5. 7. — **v. 45.** τους οχλους) wie 8, 6, hier nach v. 48 vorwiegend aus Heiden bestehend gedacht. Daher geht das επλησθησαν ζηλου (5, 17) darauf, dass die Heiden am messianischen Heile Antheil begehrten. Zu αντελεγον vgl. Luk. 2, 34. 20, 27. Das βλασφημ. (Luk. 22, 65. 23, 39) ist der entscheidende Punkt, mit dem sie sich selbst den Stab brechen. Zu dem fehlerhaften αντιλεγ. και vgl. II, 2, a. — **v. 46.** παρρησιασ.) wie 9, 27. 28. Mit dem Verhalten der Juden verbindet sich durch τε absichtsvoll aufs Engste als seine nothwendige Folge die freimüthige Erklärung des Paulus. Zu ην αναγκ. vgl. Hebr. 8, 3 (2 Kor. 9, 5. Phil. 2, 25), zu λαλ. τ. λογ. τ. θ. 4, 31. 11, 19. Zur Sache vgl. Röm. 1, 16. Zu επειδη vgl. Luk. 7, 1, zu der Echtheit des δε II, 2, d, zu απωθ. Act. 7, 27. 39 (freilich nur von Personen). Durch ihr Zurückstossen des Wortes des Lebens (vgl. 5, 20), das in ihrem Verhalten liegt, beurtheilen sie (Evang. 12, 57) sich selbst als solche, die nicht würdig (15, 19. 21) seien ewigen Lebens (10, 25. 18, 18. 30), wie es dasselbe ihnen vermitteln wollte. Das ιδου (5, 9) leitet mit feierlichem Nachdruck die Erklärung über sein prinzipielles Verhalten ein, das er nunmehr einschlägt, um den göttlichen Rathschluss Röm. 11, 11 auszuführen. In dieser Erklärung liegt die Pointe, um derenwillen der antiochenische Auftritt so ausführlich erzählt ist. Zu στρεφομεθα εις vgl. 7, 39. — **v. 47.** ουτως) vorausweisend, wie v. 34. Zu εντεταλτ. vgl. 1, 2. Paul. sieht in dem Gotteswort Jesaj. 49, 6 (wörtlich nach den LXX) eine direkte Weisung für sich und seine Genossen, durch die ihnen speziell der letzte Theil der Missionsaufgabe der Urapostel 1, 8 aufgetragen wird; und dieses Gotteswort (λογ. τ. κυρ., vgl. 1, 1, a)

σε εἰς φῶς ἐθνῶν τοῦ εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς. 48 *ἀκούοντα δὲ τὰ ἔθνη ἔχαιρον καὶ ἐδόξαζον τὸν λόγον τοῦ κυρίου, καὶ ἐπίστευσαν ὅσοι ἦσαν τεταγμένοι εἰς ζωὴν αἰώνιον·* 49 *διεφέρετο δὲ ὁ λόγος τοῦ κυρίου δι' ὅλης τῆς χώρας.* 50 *οἱ δὲ Ἰουδαῖοι παρώτρυναν τὰς σεβομένας γυναῖκας τὰς εὐσχήμονας καὶ τοὺς πρώτους τῆς πόλεως, καὶ ἐπήγειραν διωγμὸν ἐπὶ τὸν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν, καὶ ἐξέβαλον αὐτοὺς ἀπὸ τῶν ὁρίων αὐτῶν.* 51 *οἱ δὲ ἐκτιναξάμενοι τὸν κονιορτὸν τῶν ποδῶν ἐπ' αὐτοὺς ἦλθον εἰς Ἰκόνιον,* 52 *οἵ τε μαθηταὶ ἐπληροῦντο χαρᾶς καὶ πνεύματος ἁγίου.* XIV, 1 *ἐγένετο δὲ ἐν Ἰκονίῳ κατὰ τὸ αὐτὸ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν συναγωγὴν*

---

speziell ist es nach **v. 48**, das die Heiden, nachdem sie es mit Freuden gehört (*ακουοντ.*, wie 2, 37. 5, 33, *εχαιρ.*, wie Evang. 13, 17), priesen (4, 21. 11, 18), weil es die Erklärung enthielt, dass auch ihnen das Heil zugedacht sei. Das *οσοι ησαν* (4. 6) *τεταγμ.* (Evang. 7, 8) *εις ζωην αιων.* (v. 46) wahrt die göttliche Gnadenwirkung, durch welche der Glaube zu Stande kommt (vgl. 2, 47), während die Juden, denen das Heil zunächst zugedacht, durch eigene Schuld desselben verlustig gehen (v. 46). — **v. 49.** *διεφερετο*) so nur hier, von der Verbreitung dieses Gotteswortes (v. 47) durch (*δι*, vgl. 1, 3, d) jene gesammte Landschaft (10. 39. 12, 20), womit der Auftritt in Antiochien bedeutsam für ganz Pisidien wird. — **v. 50.** *παρωτρυναν*) nur hier: sie reizten auf die Proselytinnen (*σεβομενας*, wie v. 43, doch ohne *προσηλ.*), die im Eifer für die neu angenommene Religion am leichtesten zum Fanatismus gegen die angeblichen Feinde derselben zu entzünden waren und als *ευσχημονας* (Mark. 15, 43) den nöthigen Einfluss auf die Stadthäupter (*τ. πρωτ.*, wie Luk. 19, 47) hatten. Zu *επηγειραν* (1 Sam. 22, 8. 2 Chron. 21, 16. Jesaj. 13, 17) *διωγμον* vgl. 8, 1, zu *εξεβαλον* Luk. 4, 29. 20, 12. 15, zu *απο τ. οριων αυτ.* Mark. 5, 17. Bem. die ausführliche Schilderung dieses ersten Beispiels von 1 Thess. 2, 16. — **v. 51.** *εκτιναξ. τ. κονιορτ. τ. ποδ.*) Rem. an Matth. 10, 14, symbolische Andeutung, dass sie fortan nichts mehr mit ihnen zu thun haben wollen. Das nach Luk. 9, 5 hinzugefügte *επ αυτους* geht auf die ungläubigen Juden der Stadt, mit denen sie auch 14, 21 f. sich nicht mehr einlassen. Das *οι τε μαθ.* **v. 52** (I, 3, a) deutet durch die enge Verbindung absichtsvoll an, dass die Wirkung der Verfolgung auf die Neubekehrten (11, 26. 29) eine ebenso nothwendige war, wie auf die Missionare (v. 51). Weit entfernt davon, dadurch zum Abfall getrieben zu werden, wurden sie erfüllt (*επληρ.*, wie Luk. 2, 40) mit freudigem Glaubensmuth (*χαρ.*, wie 8, 8), den Gott mit der Gabe heiligen Geistes (6, 5) krönte. Zur Sache vgl. 1 Thess. 1, 6. — **14, 1.** *εγενετο*) c. Acc. c. Inf., wie 9, 3. 32. 37. 43. Das zu *εγενετο* gehörige *κατα το αυτο* (1 Sam. 31, 6, vgl. Luk. 6, 23. 26: *κατα τα αυτα*) deutet an, dass die Ereignisse in dem lykaonischen Ikonium nur erzählt

τῶν Ἰουδαίων καὶ λαλῆσαι οὕτως ὥστε πιστεῦσαι Ἰουδαίων τε καὶ Ἑλλήνων πολὺ πλῆθος. 2 οἱ δὲ ἀπειθήσαντες Ἰουδαῖοι ἐπήγειραν καὶ ἐκάκωσαν τὰς ψυχὰς τῶν ἐθνῶν κατὰ τῶν ἀδελφῶν. 3 ἱκανὸν μὲν οὖν χρόνον διέτριψαν παρρησιαζόμενοι ἐπὶ τῷ κυρίῳ τῷ μαρτυροῦντι ἐπὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, διδόντι σημεῖα καὶ τέρατα γίνεσθαι διὰ τῶν χειρῶν αὐτῶν. 4 ἐσχίσθη δὲ τὸ πλῆθος τῆς πόλεως, καὶ οἱ μὲν ἦσαν

---

werden, um zu zeigen, wie sich das Verhalten der Judenschaft anderwärts genau in derselben Weise wiederholte, wie in dem pisidischen Antiochien, also um seines typischen Charakters willen so ausführlich geschildert ist. Voraussetzung ist, dass die Missionare dort ebenso in die Synagoge gingen (*εισελθ. εις*, wie 3, 8. 5, 21. 9, 17. 11, 12), also wieder bei den Juden (daher das an sich überflüssige *των ιουδαιων*) anknüpften und viel Erfolg unter Juden und Heiden fanden. Zu dem vorausweisenden *ουτως* vgl. 13, 34. 47, zu *ωστε* 1, 19. 5, 15, zu *πολυ πληθος* Luk. 6, 17. 23, 27. Die gläubig gewordenen Heiden (13, 44. 48), die auch hier als in der Synagoge zuhörend gedacht sind, werden rein der Nationalität nach den Juden gegenüber als Hellenen (11, 20) bezeichnet. — **v. 2** kommt nun auf das Verhalten der Juden im Grossen und Ganzen, die ihrer Predigt (v. 1) gegenüber, in der ja immer die Aufforderung zum Glauben lag, ungehorsam blieben (*απειθησ.*, wie Röm. 11, 31. 15, 31. 1 Petr. 4, 17). Zu *επηγειραν* vgl. 13, 50, doch hier, wie 1 Chron. 5, 26 mit *τ. ψυχας* verbunden, und durch *εκακωσαν* (wie Ps. 106, 32 in sittlichem Sinne: böse machen, erzürnen, anders 7, 6. 19. 12, 1) näher bestimmt. Hier, wo die heidnischen Stadtbewohner im Gegensatz zu den jüdischen gemeint sind, steht wieder *τ. εθνων*. Ihre Feindschaft (*κατα* c. Gen., wie 6, 13) richtet sich nicht bloss gegen die Apostel, sondern gegen die Christen überhaupt, die, weil sie im Gegensatz dazu durch brüderliche Liebe verbunden sind, als *αδελφ.* bezeichnet werden (9, 30. 11, 29). — **v. 3.** *ικανον χρον.*) wie 8, 11. Bem. die völlig unbestimmte Zeitangabe. Das lukan. *μεν ουν* folgert aus der Wirkung ihrer Predigt und den Aufreizungen der ungläubigen Juden, dass sie wohl eine Zeitlang dort wirken konnten, aber der Erfolg doch ein getheilter blieb (v. 4). Zu *διετρ.* vgl. 12, 19, zu *παρρησ.* 13, 46, nur hier mit *επι* verbunden (wie 9, 27 f. mit *εν*), weil ihr Freimuth im Vertrauen auf Gott beruhte (*τ. κυρ.*, wie 13, 46 f.), der über dem Worte von seiner Gnade (Gen. obj., wie 13, 26 und *χαρις* im paulin. Sinne, wie 11, 23. 13, 43) Zeugniss gab (*μαρτ.*, wie 10, 43, 13, 22, doch mit *επι*, wie Hebr. 11, 4, vgl. II, 2, b), indem er, wie Hebr. 2, 4, gab (*διδοντι* c. Acc. c. Inf., wie 4, 29. 10, 40, vgl. I, 2, e), dass Zeichen und Wunder geschahen (4, 30) durch ihre Hände (5, 12). — **v. 4.** *εσχισθη το πλ.*) wie 23, 7. Zu *οι μεν — οι δε* vgl. 17, 32. 28, 24, zu *ησαν συν* 4, 13. 13, 7. Da nur hier und v. 14 Paulus, und zwar mit Barn. zusammen, *αποστολ.* genannt wird, kann das Wort nicht im technischen Sinne stehen, sondern nur beide einfach als die Missionare

σὺν τοῖς Ἰουδαίοις, οἱ δὲ σὺν τοῖς ἀποστόλοις. 5 *ὡς δὲ ἐγένετο ὁρμὴ τῶν ἐθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων σὺν τοῖς ἄρχουσιν αὐτῶν ὑβρίσαι καὶ λιθοβολῆσαι αὐτούς,* 6 *συνιδόντες κατέφυγον εἰς τὰς πόλεις τῆς Λυκαονίας Λύστραν καὶ Δέρβην καὶ τὴν περίχωρον·* 7 *κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν.*

8 *Καί τις ἀνὴρ ἐν Λύστροις ἀδύνατος τοῖς ποσὶν ἐκάθητο, χωλὸς ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ, ὃς οὐδέποτε περιεπάτησεν.* 9 *οὗτος ἤκουεν τοῦ Παύλου λαλοῦντος, ὃς ἀτενίσας αὐτῷ καὶ ἰδὼν ὅτι ἔχει πίστιν τοῦ σωθῆναι,* 10 *εἶπεν μεγάλῃ τῇ φωνῇ·*

---

bezeichnen. — **v. 5.** *ως δε*) wie 13, 25. Entsprechend dem *ωρμησαν* 7,57 ist *ορμη* (so nur hier) der Anlauf, den sie nahmen, und der noch vereitelt ward. Zu *τ. εϑν.* vgl. v. 2, zu *τ. αρχ. αυτ.* 13, 27, zu *λιϑοβολ.* 7, 58f., zu *υβρισαι* Luk. 18, 32. — **v. 6.** *συνιδοντες*) vgl. 12, 12: als ihnen zum Bewusstsein gekommen, was wider sie im Werke war, flohen sie (*κατεφυγ.*, wie Gen. 19, 20. Deut. 4, 42. Hebr. 6, 18). Bem., wie erst Lystra und Derbe als Städte Lykaoniens bezeichnet werden, obwohl schon Ikonium (v. 1) eine solche war. Die allgemeine Schilderung, wie sie in beiden Städten und ihrer Umgegend (*περιχωρ.*, wie Luk. 4, 14. 37. 7, 17) das Evangelium verkündigten **v. 7**, welche eigentlich vorgreift (vgl. v. 20 f.), zeigt, dass der Hauptabschnitt der Erzählung von der kleinasiatischen Missionsreise (13, 14—14, 7) abgeschlossen werden soll, ehe die von der Lahmenheilung in Lystra beginnt, welche, da jener dem Verf. offenbar typische Bedeutung hat, das einzige Einzelerlebniss ist neben der Bekehrung des Prokonsul (13, 6—13), das von der Reise erzählt wird. Das *κακει* kommt noch viermal in Act. vor, das *ευαγγ.* ohne Näherbestimmung Evang. 9, 6. 20, 1. —

14, 8—18. Die Lahmenheilung in Lystra. — *και*) knüpft an das Vorige an, weil die Erzählung in die v. 7 geschilderte Zeit fällt. Das *τις* vor *ανηρ. εν λ.* erinnert an 9, 10. Dass hier der Name der Stadt als Neutr. plur. behandelt wird (*λυστροις*), während er v. 6 als Femin. gebraucht war, würde sich am leichtesten erklären, wenn die Erzählung dem Verf. schon irgendwie schriftlich vorlag. Bem. auch, wie das durch *αδυνατος τ. ποσιν* (nur hier) motivirte *εκαϑητο* (Luk. 18, 35. 22, 55), das offenbar durch das *ος ουδεποτε* (10, 14. 11, 8) *περιεπατησεν* noch näher als ein ununterbrochenes beschrieben wird, da der Aor. auch jeden Einzelfall ausschliesst, ziemlich ungeschickt durch die Reminiscenz an 3, 2 (*χωλ. εκ κοιλ. μητρ. αυτ.*) unterbrochen wird. — **v. 9.** *ουτος*) echt lukanische Anknüpfung, vgl. 13, 17. Das Imperf. *ηκουεν* (I, 2, c) geht nicht auf eine einzelne Rede, die er anhörte (*ακ.* c. Gen., wie 6, 11. 14), sondern darauf, dass er ihn anzuhören pflegte. Zu *ατενισας αυτω* vgl. 3, 4 (wo freilich *εις αυτον* steht, während v. 12 der Dat.), zu *ιδων* 11, 23. 12, 3. Sein *πιστιν εχειν* (Luk. 17, 6) ersah Paul. wohl aus seinem aufmerksamen Zuhören. Zum Gen. bei *πιστις* vgl. 3, 16, zu *σωϑηναι* von der Heilung 4, 9. — **v. 10.** *μεγ. τ. φων.*) vgl.

ἀνάστηθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου ὀρθός. καὶ ἥλατο καὶ περιεπάτει. 11 οἵ τε ὄχλοι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν Παῦλος ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν Λυκαονιστὶ λέγοντες· οἱ θεοὶ ὁμοιωθέντες ἀνθρώποις κατέβησαν πρὸς ἡμᾶς, 12 ἐκάλουν τε τὸν Βαρνάβαν Δία, τὸν δὲ Παῦλον Ἑρμῆν, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. 13 ὅ τε ἱερεὺς τοῦ Διὸς τοῦ ὄντος πρὸ τῆς πόλεως, ταύρους καὶ στέμματα ἐπὶ τοὺς πυλῶνας ἐνέγκας, σὺν τοῖς ὄχλοις ἤθελεν θύειν. 14 ἀκούσαντες δὲ οἱ ἀπόστολοι Βαρνάβας καὶ Παῦλος, διαρρήξαντες τὰ ἱμάτια ἑαυτῶν ἐξεπήδησαν εἰς τὸν ὄχλον,

---

II, 1, c, nach einfachem *ειπεν* auch Luk. 8, 28, doch hier mit dem Art. vor *φωνη* und betont vorangestellten Adj.: mit hocherhobener Stimme. Zu *αναστ.* vgl. 9, 34. 40, nur mit *επι τ. ποδ.*, weil gerade diese bisher zu schwach waren, ihn zu tragen (v. 8), und mit *ορθος* (so nur hier), weil das gerade Aufrechtstehen ihn als ganz gesund kennzeichnet. Bem., wie dem mit *ος ουδεπ. περιεπ.* v. 8 correspondirenden *περιεπατει* das *ηλατο* aus 3, 8 voraufgeschickt wird. — **v. 11.** *οι οχλοι*) wie 8, 6. 13, 45. Das eng verbindende *τε* bezeichnet es als die nothwendige Folge dessen, was sie mit ansahen (vgl. 3, 9), dass sie ihre Stimme erhoben (2, 14). Das *λυκαονιστι* soll nur ausdrücken, dass es ihr volksthümlicher Aberglaube war (vgl. die Sage von Philemon und Baucis), wenn sie in den Wunderthätern Götter in Menschengestalt sahen. Zu *ομοιωθ.* vgl. Hebr. 2, 17, zu *κατεβ. προς* 10, 21. — **v. 12 f.** schildern mit dem zweimaligen engverbindenden *τε*, worin sich dieser Aberglaube seinen Ausdruck gab. Sie nannten (Luk. 1, 13. 31. 6, 46) den (älteren) Barnabas Zeus und betrachteten Paulus, der bisher hauptsächlich geredet hatte, als den Götterboten. Zu *επειδη* vgl. 13, 46, zu dem unbetonten *αυτος*, das besonders häufig im Evang., 2, 34. Das *ηγουμενος* (7, 10. Evang. 22, 26) steht nur hier mit einem Gen.: der Wortführer. Das *του οντος προ τ. πολ.* **v. 13** besagt, dass er seine Wohnstätte in einem Tempel vor der Stadt hatte. Sein Priester bringt Stiere (Hebr. 9, 13. 10, 4) zum Opfern und Kränze, um das Opfer zu schmücken, herbei (*στεμμ.*, nur hier, *ενεγκ.*, wie Luk. 15, 23). Die *πυλωνες* (10, 17) können nur die Vorhallen des Tempels sein, vor dem der Opferalter stand, da man ja an beliebiger Stelle vor dem Stadtthor nicht opfern konnte. Da die *οχλοι* (v. 11) mit anwesend gedacht sind, als er opfern wollte (*ηθελεν*, wie 10, 10; *θυειν*, wie Luk. 22, 7), so ist vorausgesetzt, dass der Lahme im Stadtthor sass und die dort aus- und eingehende Menge das Wunder gesehen hatte und dem Priester folgte, als er zur Opferhandlung rief. — **v. 14.** *ακουσαντες*) geht auf das, was die Menge sagte (v. 11 f.), und was der Priester, indem er das Opfer vorbereitete, durchaus ernst nahm. Die Apostel (v. 4) sind auch hier als Zeugen der Scene gedacht, die im Stadtthor spielt. Zu *διαρρηξ.* vgl. Luk. 8, 29, zur Sache Gen. 37, 29. 34. Matth. 26, 65. Das *εαυτων* (7, 58, vgl. I, 1, f) malt noch stärker ihre schmerzliche

κράζοντες 15 καὶ λέγοντες· ἄνδρες, τί ταῦτα ποιεῖτε; καὶ ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμὲν ὑμῖν ἄνθρωποι, εὐαγγελιζόμενοι ὑμᾶς ἀπὸ τούτων τῶν ματαίων ἐπιστρέφειν ἐπὶ θεὸν ζῶντα, ὃς ἐποίησεν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, 16 ὃς ἐν ταῖς παρῳχημέναις γενεαῖς εἴασεν πάντα τὰ ἔθνη πορεύεσθαι ταῖς ὁδοῖς αὐτῶν· 17 καίτοι οὐκ ἀμάρτυρον ἑαυτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν, οὐρανόθεν ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν. 18 καὶ ταῦτα λέγοντες μόλις κατέπαυσαν τοὺς ὄχλους τοῦ μὴ θύειν αὐτοῖς.

Entrüstung über die intendirte Menschenvergötterung, wie das εξεπηδησαν (1 Reg. 20, 39. 2 Makk. 3, 18) die Eile ihres Einschreitens. Sie sprangen heraus aus dem Thore, wo sie bisher noch bei dem Geheilten geweilt, in die Volksmasse hinein (οχλ., wie Luk. 5, 1. 19. 9, 38. 11, 27). Zu κραζ. vgl. 7, 57. 60. Bei dem λεγοντες **v. 15** ist wieder Paulus als Wortführer (v. 12) gedacht. Zu ανδρες vgl. 7, 26, zu τι (cur) 1, 11. 3, 12. 9, 4: warum thut ihr dieses? Statt ομοιοπαθεις (Sap. 7, 3. 4 Makk, 12, 13. Jak. 5, 17) bem. den einfacheren Ausdruck 10, 26. Das ευαγγ. steht, wie 8, 25. 40, mit dem Acc. der Person, aber zugleich, wie 13, 32, mit einem Objektsatz, dessen Inf. aber, wie so oft bei den Verb. dic. (vgl. 4, 18. 5, 28. 40), ausdrückt, was sie thun sollen. Es ist dabei vorausgesetzt, dass es eine Freude sein muss, von diesen nichtigen Götzen (ματαια, wie 2 Reg. 17, 15. Jerem. 8, 19) umzukehren (επιστρεφειν, wie 3, 19, mit επι, wie 9, 35. 11, 21) zu einem lebendigen Gott (vgl. 1 Thess 1, 9). Zu ος εποιησεν κτλ. vgl. 4, 24, und zu ειασεν **v. 16** Luk. 4, 41. 22, 51. Das lukan. πορευεσθαι steht mit dem Dat. loc. (vgl. 2 Kor. 12, 12. Jud. 11). Er liess in vergangenen (παρωχημ., nur hier) Generationen (13, 36) alle Heiden ihre Wege gehen, ohne sie, wie er jetzt thut (v. 15), zur Umkehr aufzufordern. — **v. 17.** καιτοι) wie Hebr. 4, 3: obwohl er sich selbst (εαυτον, vgl. I, 1, f) nicht unbezeugt (αμαρτ., nur hier) liess (αφηκεν, wie Evang. 19, 44. 21, 6) durch sein Wohlthun. Dem αγαθουργ. (nur hier; doch vgl. 1 Tim. 6, 18) sind zwei Beweise seines Wohlthuns in zwei parallelen Partizipien untergeordnet. Zu ουρανοθ. vgl. 4 Makk. 4, 10, zu υετους διδ. Jak. 5, 18, zu καιρ. 1, 7. Evang. 21, 24, zu καρποφορ. Jerem. 2, 21. Ps. 106, 34 Da es sich um ein Erfüllen (εμπιπλ., wie Luk. 1, 53. 6, 25) der Herzen (καρδ. im Plur., wie 7, 51. 54) handelt, so kann das mit ευφροσυν. (2, 28 ein Citat; doch vgl. Luk. 12, 19. 15, 23. 29. 16, 19) als seiner Folge verbundene τροφ. (2, 46) nur das Wohlgefühl der Sättigung bezeichnen. Bem. das individualisirende υμιν — υμων. — **v. 18.** ταυτα λεγ.) wie 1, 9. Zu μολις, das noch 3mal steht, vgl. 1 Petr. 4, 18. Da κατεπαυσαν hier im Sinne von: beruhigen steht (Ps. 84, 4. Koh. 10, 4), ist das του c. Inf. einfacher Ausdruck der Absicht, wie 10, 47. Zu τ. οχλ. und θυειν vgl. v. 13.

19 Ἐπῆλθαν δὲ ἀπὸ Ἀντιοχείας καὶ Ἰκονίου Ἰουδαῖοι, καὶ πείσαντες τοὺς ὄχλους καὶ λιθάσαντες τὸν Παῦλον ἔσυρον ἔξω τῆς πόλεως, νομίζοντες αὐτὸν τεθνηκέναι· 20 κυκλωσάντων δὲ τῶν μαθητῶν αὐτὸν ἀναστὰς εἰσῆλθεν εἰς τὴν πόλιν. καὶ τῇ ἐπαύριον ἐξῆλθεν σὺν τῷ Βαρνάβᾳ εἰς Δέρβην· 21 εὐαγγελιζόμενοί τε τὴν πόλιν ἐκείνην καὶ μαθητεύσαντες ἱκανοὺς ὑπέστρεψαν εἰς τὴν Λύστραν καὶ εἰς Ἰκόνιον καὶ Ἀντιόχειαν, 22 ἐπιστηρίζοντες τὰς ψυχὰς τῶν μαθητῶν, παρακαλοῦντες ἐμμένειν τῇ πίστει, καὶ ὅτι διὰ πολλῶν θλίψεων δεῖ ἡμᾶς

14, 19—28. Die Rückkehr von der ersten Missionsreise. — **v. 19.** *επηλθ.*) wie Luk. 11, 22, drückt nur aus, wie sie in feindlicher Absicht darüber kamen, ohne Andeutung, wie lang oder kurz danach. Gewiss aber nicht in derselben Scene, da die Ueberredung (13, 43) der Masse, die ihren völligen Umschlag herbeiführte, doch wohl längere Zeit forderte, und da sie nach der Steinigung (5, 26) den Paulus, auf den als den Wortführer (v. 12) sich zunächst der Fanatismus richtete, zur Stadt hinaus (7, 58) schleiften (8, 3), was voraussetzt, dass dieselbe in der Stadt, also nicht auf dem Schauplatz der vorigen Erzählung vor sich ging. Zur Sache vgl. 2 Kor. 11, 25, zu *νομιζ.* 7, 25. 8. 20, zu *τεθνηκ.* Luk. 7, 12. 8, 49. — **v. 20.** *κυκλωσ.*) wie Luk. 21, 20: als ihn aber die Jünger (13, 52) umringten, um zu sehen, ob er todt oder noch zu retten sei. Das *αναστας* (wie 10, 20) *εισηλθ. εις* (v. 1) zeigt, dass er wunderbar unter den Steinwürfen am Leben erhalten war troz der Meinung der Feinde v. 19. Zu *τη επαυρ.* vgl. 10, 9, 23 f., zu *εξηλθεν εις* 11, 25. Hier war nach der Aufreizung der Menge doch nichts mehr zu machen. — **v. 21.** *ευαγγελιζ.*) vgl. I, 2, e, mit dem Acc., wie 8. 25. 40. Damit kehrt die Erzählung zu v. 6 f. zurück. Mit dem Part. Imperf. wird durch *τε — και* das *μαθητευσ.* (Matth. 28, 19) verbunden, weil dies der abgeschlossene Erfolg ihrer Thätigkeit war (zu *ικανους* vgl. 12, 12). Das Hauptverbum aber tritt asyndetisch ein, weil nicht die Fortsetzung, sondern der Abschluss ihrer missionirenden Thätigkeit folgt. Zu *υπεστρ.* vgl. 12, 25. Dass man in Derbe, wo die lykaonischen Gemeinden den cilicischen die Hand reichen konnten, umkehrte, zeigt den auch durch die Verfolgungen nicht gestörten planvollen Gang der Mission. Bem., wie hier im Unterschiede von v. 8 wieder *λυστραν* steht, wie v. 6, worauf der Artikel zurückweist. Die beiden Stätten ihrer Wirksamkeit, von denen der Hauptabschnitt erzählte, werden unter ein *εις* zusammengefasst (II, 2, b). — **v. 22.** *επιστηριζ.*) nur noch 15, 32. 41. Zu *τ. ψυχας τ. μαθ.* (v. 20) vgl. v. 2. Das dem ersten Particip., wie v. 17, untergeordnete *παρακαλ.* (2, 40, 11, 23) beschreibt die Art ihres *επιστηριζειν*. Das *εμμενειν* steht mit mit dem blossen Dat., wie Jerem. 44, 25. Sir. 28, 6. Zur Sache vgl. 11, 23. 13, 43. Das *και οτι* knüpft mit leichter var. struct. an *παρακαλ.* an im Sinne von Zureden. Das *δια* steht lokal, wie Luk. 13, 24, bei *εισελθ. εις*

εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. 23 *χειροτονήσαντες δὲ αὐτοῖς κατ' ἐκκλησίαν πρεσβυτέρους, προσευξάμενοι μετὰ νηστειῶν παρέθεντο αὐτοὺς τῷ κυρίῳ, εἰς ὃν πεπιστεύκεισαν.* 24 *καὶ διελθόντες τὴν Πισιδίαν ἦλθον εἰς τὴν Παμφυλίαν,* 25 *καὶ λαλήσαντες εἰς Πέργην τὸν λόγον κατέβησαν εἰς Ἀττάλιαν,* 26 *κἀκεῖθεν ἀπέπλευσαν εἰς Ἀντιόχειαν, ὅθεν ἦσαν παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ θεοῦ εἰς τὸ ἔργον ὃ ἐπλήρωσαν.* 27 *παραγενόμενοι δὲ καὶ συναγαγόντες τὴν ἐκκλησίαν, ἀνήγγελλον ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν, καὶ ὅτι ἤνοιξεν τοῖς ἔθνεσιν θύραν πίστεως.* 28 *διέτριβον δὲ χρόνον οὐκ ὀλίγον σὺν τοῖς μαθηταῖς.*

τ. βασ. τ. θ., wie 18, 24f. Zu *θλιψ.* vgl. 7, 10, zu *δει ημας* 9, 16, zur Sache 1 Thess. 3, 4. — **v. 23.** *χειροτον.*) wie 2 Kor. 8, 19, sagt nach dem Gebrauch des Comp. 10, 41 über die Art der Wahl der Presbyter (nach dem Vorbild der Gemeinde in Jerus., vgl. 11, 30) nichts aus. Nur schreibt das *αυτοις* den Aposteln die Initiative zu, während die Vornahme der Wahl bei dem zweiten Besuche zeigt, dass erst eine Bewährung ihrer Qualifikation gefordert wurde, welche nur durch die Gemeinde constatirt werden konnte. Zu *κατ εκκλ.* vgl. 2, 46. 5, 42. Das *προσευξαμ.* (1, 24), hier verbunden mit Fastenübungen (*νηστ.*, wie Luk. 2, 37), gehört zu *παρεθεντο* (Luk. 23, 46) und bezeichnet die Art, wie sie dieselben dem Schutze des Herrn übergaben. Das *τω κυρ.* wird durch *εις ον πεπιστ.* (10, 43) auf Christum bezogen, in Bezug auf den sie zum Glauben (an seine Messianität) gekommen waren. — **v. 24.** *διελθ.*) c. Acc. wie 12, 10. 13, 6. Zu *εις την παμφ.* vgl. 13, 13. — **v. 25.** *λαλησ. τ. λογ.*) wie 13, 46. Das *εις περγ.* (I, 3, d. II, 1, b) bezeichnet Perge, wo sie 13, 13 nur durchgereist zu sein scheinen, als den Ort, für den (*εις*, wie 2, 22. 9, 2, vgl. 4, 3. 13, 42) sie in Pamph. noch einmal ihre Lehrthätigkeit aufnahmen. Das *κατεβησαν* (v. 11) steht hier vom Herabsteigen zur Seeküste (vgl. 13, 4), an der die Stadt Attalia lag. — **v. 26.** *κακειθεν*) wie 7, 4. Zu *απεπλ. εις* vgl. 13, 4, zu dem lokalen *οθεν* Luk. 11, 24. Die Einsegnung 13, 3 wird hier ausdrücklich als eine Uebergabe (*παραδιδ.*, nur noch 15, 40 im Sinne des *παρατιθ.* v. 23) an die Gnade Gottes bezeichnet, die sie für ihr Werk (*εις τ. εργ.* wie 13, 2) befähigte. Zu *επληρ.* vgl. 12, 25. — **v. 27.** *παραγεν.*) lukan., wie 13, 14. Zu *συναγαγ.* vgl. 4, 5. Das Imperf. *ανηγγ.* (noch viermal in Act., vgl. 2 Kor. 7, 7. 1 Petr. 1, 12) erzählt nicht ihre Berichterstattung, sondern schildert die Verkündigung ihrer Erfolge als das, was ihnen zunächst oblag. Das *οσα εποιησ. ο θ.* (9, 13) wird hier mit *μετ αυτων* (7, 9. 10, 38. 11, 21) verbunden, weil Gott es that, indem er helfend und segnend mit ihnen war. Daran reiht das *και* (und insbesondere, wie 2, 14. 4, 6) mit ähnlicher var. struct., wie v. 22, dass Gott auch den Heiden eine Möglichkeit gegeben habe, zum Glauben zu gelangen. Zu dem Bilde vgl. 1 Kor. 16, 9. 2 Kor. 2, 12. — **v. 28.** *διετριβ.*) wie 12, 19, hier mit *συν τ. μαθ.*,

XV, 1 *Καί τινες κατελθόντες ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας ἐδίδασκον τοὺς ἀδελφοὺς ὅτι ἐὰν μὴ περιτμηθῆτε τῷ ἔθει τῷ Μωϋσέως, οὐ δύνασθε σωθῆναι.* 2 *γενομένης δὲ στάσεως καὶ ζητήσεως οὐκ ὀλίγης τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Βαρνάβᾳ πρὸς αὐτούς, ἔταξαν ἀναβαίνειν Παῦλον καὶ Βαρνάβαν καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν πρὸς τοὺς ἀποστόλους καὶ πρεσβυτέρους εἰς Ἱερουσαλὴμ περὶ τοῦ ζητήματος τούτου.* 3 *οἱ μὲν οὖν προπεμφθέντες ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας διήρχοντο τήν τε Φοινίκην καὶ Σαμαρείαν, ἐκδιη-*

---

wie Joh. 3, 22 mit *μετα*. Zu *χρονον ουκ ολιγ.* (12, 18) vgl. das *ικαν. χρον.* 14, 3.

15, 1—33. Das Apostelconcil. — *τινες*) sehr selten ohne jede Näherbestimmung, wie Luk. 21, 5, erinnert an Gal. 1, 7. 2, 12. 1 Kor. 4, 18. 2 Kor. 10, 2. Zu *κατελθ. απο τ. ιουδ.* vgl. 12, 19. Das Imperf. *εδιδασκον* schildert ihre fortgesetzten Bemühungen, die Brüder (11, 1) über einen Punkt zu belehren, der nun mit *οτι* recit. (3, 22) formulirt wird. Zu *εαν μη* vgl. 8, 31. Der Dat. der Art und Weise (wie 9, 31) *τ. εθει* (6, 14) wird erst durch *τω μωυσ.* näher dahin bestimmt, dass es sich um die mosaische Sitte der Beschneidung (Evang. 1, 59. 2, 21, vgl. Act. 7, 8) handelt, die vollzogen sein muss (Bem. den Aor.), wenn man mit dem Volke, dem die messianische Errettung (2, 46 f. 4, 12. 11, 14) verheissen war, an derselben theilnehmen will. — **v. 2.** *στασεως*) wie Luk. 23, 19. 25, von dem Aufruhr in der Gemeinde darüber, dass damit allen Unbeschnittenen in der Gemeinde die Theilnahme am Messiasheil abgesprochen war. Erst bei dem zweiten Subj. des Gen. abs. tritt ein Dat. zu *γενομ.* und giebt demselben eine leise Modifikation der Bedeutung, wie umgekehrt 11, 26. Es erwuchs daraus dem P. und B. viel (*ουκ ολιγ.*, wie 14, 28) Streit mit ihnen (*ζητησις*, wie Joh. 3, 25 und wiederholt in den Pastoralbriefen). Subj. zu *εταξαν* (13, 48) sind die Brüder in Ant. (v. 1). Zu *αναβ. εις ιερουσ.* vgl. 11, 2. Bem., wie Paul. u. Barn., die 14, 4. 14 selbst Apostel genannt waren, hier den Aposteln (in Jerus.) gegenüberstehen, und wie von ihnen *τινες αλλοι* (nur hier) aus den Gemeindegliedern unterschieden werden, zu denen ja P. und B. nicht gehörten, also etwa bekehrte Heiden, wie Titus (Gal. 2, 1). Neben den Aposteln werden die Presbyter (11, 30) als die Autoritäten der Gemeinde genannt, mit denen über die v. 1 angeregte Streitfrage (*ζητημα*, noch viermal in Act.) verhandelt werden soll. Vgl. Gal. 2, 2. 4. — **v. 3.** *οι μεν ουν*) wie 1, 6. 2, 41. 5, 41 u. öfter. Während das *ουν* den v. 1 f. erzählten Anlass der Reise rekapitulirt, deutet das *μεν* an, dass sie doch diese Reise noch anderweitig benutzten. Das feierliche Geleit (*προπεμφθ.*, wie 1 Kor. 16, 6. 11. 2 Kor. 1, 16) der Gemeinde als solcher (14, 27) ward wohl durch ausdrücklich dazu Beauftragte ausgeführt. Das Imperf. schildert, wie sie die Durchreise (*διηρχ.* c. Acc., wie 13, 6. 14, 24) durch Phoenicien und Samar., wo nach 11, 19. 8, 25 Brüder (v. 1) vorausgesetzt sind,

γούμενοι τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν, καὶ ἐποίουν χαρὰν μεγάλην πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς. 4 παραγενόμενοι δὲ εἰς Ἱεροσόλυμα παρεδέχθησαν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας καὶ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν πρεσβυτέρων, ἀνήγγειλάν τε ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν. 5 ἐξανέστησαν δέ τινες τῶν ἀπὸ τῆς αἱρέσεως τῶν Φαρισαίων πεπιστευκότες, λέγοντες ὅτι δεῖ περιτέμνειν αὐτοὺς παραγγέλλειν τε τηρεῖν τὸν νόμον Μωϋσέως. 6 συνήχθησάν τε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τού-

---

benutzten, um ihnen durch die Erzählung von der Heidenbekehrung (*επιστροφη*, wie Sir. 18, 21; doch vgl. das Verb. 14, 15) Freude zu machen. Zu *εκδιηγ.* vgl. 13, 41 (im Citat), zu *χαραν μεγ.*, das nur hier mit *ποιειν* verbunden, Luk. 2, 10. 24, 52, zur Sache 11, 26. — **v. 4.** *παραγ. δε εις*) stellt dem, was sie unterwegs thaten, die nach dem *ουν* v. 3 intendirte Ankunft in Jerusalem (*ιεροσολυμα*, wie 13, 13, vgl. I, 1, c) gegenüber. Das *παραδεχθ.* (2 Makk. 4, 22) steht nur hier von der (freundlichen) Aufnahme, die sie Seitens (*απο*, wie 2, 22. 9, 13, vgl. I, 3, d) der Gemeinde und ihrer Autoritäten (v. 2) fanden, und die sie ermuthigte (Bem. die absichtlich enge Verbindung durch *τε*), ihr genau so, wie der antiochenischen Gemeinde (Bem. die wörtliche Wiederholung aus 14, 27), ihre Erfolge mitzutheilen. — **v. 5.** *εξανεστησαν δε τινες των*) wie 6, 9, nur mit dem Comp. (Sir. 8, 11. 17, 18. 1 Makk. 9, 40): Etliche der Gläubiggewordenen (14, 23), die von der Sekte der Pharisäer (vgl. 5, 17) herkamen. Zu *δει* c. Inf. vgl. 5, 29. Zu *παραγγ.* (1, 4. 4, 18. 10, 42) ergänzt sich aus *αυτους* der Dat. Es wird durch *τε* als die nothwendige Consequenz der Beschneidung (vgl. Gal. 5, 3) bezeichnet. Das *τηρειν* (Matth. 19, 17. 23, 3 und oft bei Joh.) steht bei Luk. nur hier. Zu *νομ. μωυσ.* vgl. 13, 39. Obwohl kein Wort davon gesagt war, dass die Abgesandten die Frage v. 1 bei Gelegenheit der Zusammenkunft v. 4 zur Sprache gebracht hatten, wird dieselbe plötzlich von einer Partei in der Gemeinde angeregt und zwar nicht in der prinzipiellen Fassung, wie dort, sondern mit praktischer Zuspitzung auf gewisse Personen (*αυτους*). Gemeint sind natürlich die Heiden, von denen aber v. 4 garnicht geredet war, sodass das *αυτους* völlig beziehungslos bleibt; und nun wird **v. 6** eine ganz neue Versammlung (*συνηχθ.*, wie 4, 5) als die selbstverständliche Folge (*τε*) nicht der von den Abgesandten vorgetragenen, sondern der von den Pharisäischgesinnten aufgeworfenen Frage bezeichnet, die auch garnicht über das *ζητημα* v. 2, sondern über das Wort v. 5 befinden soll (*ιδειν*, so nur hier). Dies Alles erklärt sich am einfachsten, wenn v. 5 f. die Einleitung der folgenden Verhandlungen aus einer Quelle vorliegt, deren Zusammenhang wir nicht kennen, und der unser Bearbeiter in Reminiscenz an Gal. 2 die Einleitung v. 1—4 voraufschickt. Aus dieser Darstellung stammt dann auch die Erwähnung der Presbyter v. 2. 4, wie vielleicht schon das unlukan. *ζητησ.*

του. 7 πολλῆς δὲ ζητήσεως γενομένης ἀναστὰς Πέτρος εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἄνδρες ἀδελφοί, ὑμεῖς ἐπίστασθε ὅτι ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων ἐν ὑμῖν ἐξελέξατο ὁ θεὸς διὰ τοῦ στόματός μου ἀκοῦσαι τὰ ἔθνη τὸν λόγον τοῦ εὐαγγελίου καὶ πιστεῦσαι. 8 καὶ ὁ καρδιογνώστης θεὸς ἐμαρτύρησεν αὐτοῖς δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν, 9 καὶ οὐθὲν διέκρινεν μεταξὺ ἡμῶν τε καὶ αὐτῶν, τῇ πίστει καθαρίσας τὰς καρδίας αὐτῶν. 10 νῦν οὖν τί πειράζετε τὸν θεόν, ἐπιθεῖναι ζυγὸν ἐπὶ τὸν τράχηλον

γεν. v. 2 aus **v. 7.** Zu *αναστας* vgl. 1, 15, zu *ανδρες αδ.* 1, 16. 2, 29. 37, zu *υμεις επιστασθε* 10, 28. Zur Sache vgl. Kap. 11. Das betonte *υμεις* stellt die Apostel und Presbyter von vorn herein in Gegensatz zu den Pharisäischgesinnten. Das *αφ ημερ. αρχ.* (Luk. 9, 8. 19), das mit absichtlich starkem Ausdruck die Sache von alter Zeit her als entschieden darstellt, kann unmöglich von der Hand des Verf. der Act. herrühren, sondern nur aus einer Quelle, in welcher die Corneliusgeschichte zeitlich viel weiter zurücklag, als Kap. 10 hinter Kap. 15, so dass jener entweder diese Verhandlungen seinem Pragmatismus gemäss antizipirt, oder Kap. 10 zu spät eingesetzt hat. Das *εν υμιν* (inter vos) bildet einen Gegensatz zu den Heidenbekehrungen ausserhalb Palaestina's, von denen nach dem *αυτους* v. 5 im Zusammenhange der Quelle irgend wie die Rede gewesen sein muss. Unmöglich kann zu *εξελεξατο* aus *δια τ. στομ. μου* (1, 16. 3, 18. 21. 4, 25) ein *εμε* ergänzt werden, das nur, wie 1, 24, mit einem Inf. des Zwecks verbunden sein könnte, der auf ein Thun des Petr. gehen müsste. Objekt sind die Heiden, um die es sich in der Corneliusgeschichte handelte, als solche, die Gott sich erkor, damit sie das Wort der Heilsbotschaft (Mark. 13, 10. 14, 9; doch vgl. Act. 10, 36) hören und gläubig werden sollten. — **v. 8.** *καρδιογν.)* wie 1, 24. Zu *εμαρτ. αυτοις* vgl. 10, 43. 14, 3, zu *δους τ. πν. κτλ.* 10, 47, nur *καθως* (2, 4. 22) statt des einfachen *ως*. Da Gott den heiligen Geist nur solchen mittheilen kann, die ihm wohlgefallen, hat er ihnen thatsächlich das Zeugniss gegeben, dass sie solche seien. — **v. 9.** *ουθεν)* vgl. Luk. 22, 35: in nichts machte er einen Unterschied (11, 12) zwischen (*μεταξυ*, so nur hier, anders 12, 6) uns und ihnen, nachdem er durch den (in ihnen gewirkten) Glauben ihre Herzen gereinigt, d. h. die heidnische Profanität von ihnen in vollerem Sinne abgethan, als es bei den Juden durch die Beschneidung geschehen. Das auf 10, 15 (11, 9) anspielende und doch in anderem Sinne gebrauchte *καθαρ.* spricht sehr dafür, dass dieser Vers eine Erläuterung des Bearbeiters ist, die schwerlich ganz den Sinn des Petrus trifft. — **v. 10.** *νυν ουν)* wie 10, 33. Zu *τι πειραζετε* vgl. 5, 9. Sie stellen Gott auf die Probe, ob er auch nicht Unwürdigen seinen Geist gegeben habe (v. 8), wenn sie verlangen, dass man sie beschneiden solle (v. 5). Petrus setzt also voraus, dass es auch unter den Autoritäten der Gemeinde solche gab, die mit der

τῶν μαθητῶν, ὃν οὔτε οἱ πατέρες ἡμῶν οὔτε ἡμεῖς ἰσχύσαμεν βαστάσαι; 11 ἀλλὰ διὰ τῆς χάριτος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ πιστεύομεν σωθῆναι καθ' ὃν τρόπον κἀκεῖνοι. 12 ἐσίγησεν δὲ πᾶν τὸ πλῆθος, καὶ ἤκουον Βαρνάβα καὶ Παύλου ἐξηγουμένων ὅσα ἐποίησεν ὁ θεὸς σημεῖα καὶ τέρατα ἐν τοῖς ἔθνεσιν δι' αὐτῶν. 13 μετὰ δὲ τὸ σιγῆσαι αὐτοὺς ἀπεκρίθη Ἰάκωβος λέγων· ἄνδρες ἀδελφοί, ἀκούσατέ μου. 14 Συμεὼν ἐξηγήσατο καθὼς

Forderung v. 5 sympathisirten, was aus dem *ζητησ. γεν.* v. 7 sich auch in in der That ergiebt. Der Zweck davon kann nur sein, den *μαθηται* (die sie durch den Glauben v. 7 geworden) die Verpflichtung auf das Gesetz als Konsequenz der Beschneidung (v. 5) aufzuerlegen. Zu *επιθειναι* vgl. Luk. 15, 5, zu *επι τ. τραχ.* 17, 2, zum Bilde Jerem. 5, 5, Sir. 51, 26, auch Matth. 11, 29. Luk. 11, 46. Das Bewusstsein der eigenen Unfähigkeit (*ισχυσ.*, wie 6, 10) zur vollen Gesetzeserfüllung hätte sie davon abhalten sollen, die Heiden erst durch dieselbe Gott wohlgefällig machen zu wollen. Bem., wie der Vers an v. 8 anknüpft und der durch den Bearbeiter v. 9 herzugebrachte Gesichtspunkt ganz ausser Betracht bleibt. — **v. 11.** *δια τ. χαριτος*) nur hier von der Huld des zum messianischen Herrn erhöhten Jesus, durch welche sie errettet zu werden (*σωθηναι*, wie 2, 21. 40. 4, 12) überzeugt sind (*πιστ.* c. Inf., nur hier), in gleicher Weise wie (*καθ ον τροπον*, nur noch 27, 25, doch vgl. *ον τροπ.* 1, 11. 7, 28) auch jene, d. i. die Gläubigen aus den Heiden (Bem. das Korrelat zu *καθ. κ. ημ.* v. 8). Bedarf es doch für alle dieser Huld zur Errettung, so ist jede Gesetzesverpflichtung dazu ebenso unnöthig, wie unzureichend. — **v. 12.** *εσιγησ.*) wie 12, 17. Sie wissen auf seine Darlegung nichts zu erwidern. Zu *παν τ. πληθ.* vgl. Luk. 1, 10. Dies kann nur Zusatz des Bearbeiters sein, da die Menge der Gemeindeglieder ja garnicht anwesend ist, sondern, wie v. 4, auch hier als gegenwärtig gedacht wird, während nach v. 6 die Verhandlung nur unter den Aposteln und Presbytern stattfindet. Darum treten auch hier erst wieder Barn. und Paulus auf (jener voran, weil er ursprünglich selbst zur Gemeinde gehörte, vgl. 4, 36 f.); aber was man sie erzählen hört (14, 9), ist doch wieder nur das v. 4 bereits Dagewesene; denn wenn auch die Zeichen und Wunder (14, 3) als Bestätigung der Gottwohlgefälligkeit der Heiden gefasst werden könnten, wie die Geistesmittheilung v. 8, obwohl jede Andeutung darüber fehlt, so sind doch diese jedenfalls unter das *οσα* v. 4 miteingeschlossen. Wie das *σιγ.*, so wird auch das *εξηγ.* (10, 8) aus **v. 13 f.** antizipirt sein, wo das *μετα το* (1, 3. 7, 4. 10, 41) *σιγησαι* sich ursprünglich nur auf das Schweigen der Apostel und Presbyter bezogen haben kann, da auf die Mittheilungen v. 12 ja nichts zu erwidern war. Ebenso kann das *απεκρ.* sich ursprünglich nur darauf bezogen haben, dass mit Bezug auf dies Schweigen (vgl. 3, 12. 5, 8. 10, 46) Jacobus (vgl. 12, 17) in unmittelbarer Anknüpfung an Petrus das Wort nahm. Zu *ανδρ. αδ.* vgl. v. 7, zu *ακουσ. μου* 2, 22. 7, 2. — **v. 14.** *συμεων*) wie 13, 1,

πρῶτον ὁ θεὸς ἐπεσκέψατο λαβεῖν ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. 15 καὶ τούτῳ συμφωνοῦσιν οἱ λόγοι τῶν προφητῶν, καθὼς γέγραπται· 16 μετὰ ταῦτα ἀναστρέψω καὶ ἀνοικοδομήσω τὴν σκηνὴν Δαυεὶδ τὴν πεπτωκυῖαν, καὶ τὰ κατεστραμμένα αὐτῆς ἀνοικοδομήσω καὶ ἀνορθώσω αὐτήν, 17 ὅπως ἂν ἐκζητήσωσιν οἱ κατάλοιποι τῶν ἀνθρώπων τὸν κύριον, καὶ πάντα τὰ ἔθνη ἐφ' οὓς ἐπικέκληται τὸ ὄνομά μου ἐπ' αὐτούς, λέγει κύριος ποιῶν ταῦτα 18 γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος. 19 διὸ ἐγὼ κρίνω μὴ παρενοχλεῖν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν

---

stammt aus einer Quelle, nach der noch im Gemeindekreise Petrus nach seinem ursprünglichen Namen genannt wurde (Luk. 24, 34), und zwar in der hebr. Namensform (2 Petr. 1, 1). Mit dem εξηγησ. (s. z. v. 12) verbindet sich das καθως (v. 8), wie sonst das einfache ως (10, 28. 38), wie mit επεσκεψ. im Sinne von Luk. 1, 68 (er hat Vorsorge getroffen) der Inf. der Absicht. In der von Petrus erwähnten Thatsache hat Gott begonnen (πρωτον, wie 3, 26. 7, 12), aus Heiden ein Volk für seinen Namen (d. h. ein Volk, das als Gottesvolk seinen Namen trage) zu bekommen. Hier ist also nicht mehr von einer unmittelbaren Gleichstellung der Heiden- und Judenchristen die Rede, sondern jene sollen ein neues Gottesvolk für sich bilden. — **v. 15.** συμφων.) wie Evang. 5, 36 (anders Act. 5, 9): mit dieser göttlichen Absicht stimmen überein die Worte der Propheten (vgl. Evang. 3, 4). Zu καθ. γεγρ. vgl. 7, 42. Der Eingang von Amos 9, 11 f. ist **v. 16** sehr frei wiedergegeben: nach diesem will ich wieder umkehren (5, 22), womit die messianische Zeit gemeint ist, in welcher auf das Gericht eine neue Gnadenheimsuchung folgt. Durch das ανοικοδομ. wird nur das αναστησ. der Amosstelle nach dem zweiten Gliede näherbestimmt, in welchem (sehr verkürzten) es dann wieder durch ανορθ. (Luk. 13, 13) erläutert wird. Das κατεστραμμ. (im Sinne der καταστροφη 2 Petr. 2, 6) statt κατεσκαμμ. las der Verf. vielleicht schon in den LXX. Dagegen entspricht **v. 17** wörtlich den LXX, die den Gedanken des Jak. noch schärfer ausdrücken; aber auch im Urtext ist von den Heiden die Rede, über die der Name Gottes genannt ist, weil sie sein Volk werden, sodass Jak. sehr wohl, auch aramäisch redend, die Stelle anziehen konnte, die mit ihrem Grundgedanken der zur messianischen Zeit (in der judenchristlichen Gemeinde) wiederhergestellten Theokratie neben dem neuen Gottesvolk (der Heidengemeinde) ganz seinem Gedanken entsprach. An die Schlussworte des Citats (λεγει κυρ. ποιων ταυτα), die der Redner dadurch zu seinen eigenen macht, schliesst Jak. **v. 18** das γνωστα (1, 19. 2, 14. 4, 10) απ αιωνος (3, 21, hier wohl mit spezieller Beziehung auf die ημερ. τ. αιων. Am. 9, 11): indem er dies (eben durch die Prophetenworte) bekannt macht von Alters her. Vgl. II, 2, e. — **v. 19.** διο) wie 10, 29. 13, 35. Das εγω führt mit Nachdruck sein Votum (κρινω, wie 4, 19) in dieser Sache ein. Zu παρενοχλ. c. Dat. vgl. 1 Sam. 28, 15. Mich. 6, 3. 1 Makk. 10, 63. Sie

ἐπὶ τὸν θεόν, 20 ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος. 21 Μωϋσῆς γὰρ ἐκ γενεῶν ἀρχαίων κατὰ πόλιν τοὺς κηρύσσοντας αὐτὸν ἔχει ἐν ταῖς συναγωγαῖς κατὰ πᾶν σάββατον ἀναγινωσκόμενος. 22 τότε ἔδοξε τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς πρεσβυτέροις σὺν ὅλῃ τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐκλεξαμένους ἄν-

---

sollten keine Beschwerde machen den von den Heiden her (απο, wie v. 5) zu Gott sich Bekehrenden (9, 35. 11, 21. 14, 15), nemlich durch Forderung der Beschneidung und der Erfüllung des ganzen Gesetzes. — **v. 20.** επιστειλαι) vgl. Hebr. 13, 22; doch liegt in dem Ausdruck keineswegs nothwendig die briefliche Uebermittelung des Mandats, auf die es ja auch hier zunächst garnicht ankam, sondern nur das Letztere überhaupt, wobei der Gen. des Inf. nicht eigentlich den Absichtssatz vertritt, sondern in abgeschwächter Weise den Inhalt desselben ausdrückt, sofern er besagt, was sie thun sollen (vgl. 7, 19). Zu απεχεσθαι c. Gen. vgl. Jerem. 7, 10. 1 Petr. 2, 11. Die αλισγηματα (sonst nur das Verb. Mal. 1, 7. 12. Dan. 1, 8) sind Befleckungen, welche die Götzen (7, 14) hervorbringen, wenn man sich irgendwie durch Essen von Götzenopferfleisch oder Theilnahme an Götzenopfermahlen (vgl. die ειδωλολατρειαι 1 Petr. 4, 3) an ihnen betheiligt. Dass das ebenfalls von απεχ. abhängige πορνειας etwas Anderes bedeute, als die aussereheliche Geschlechtsgemeinschaft (1 Kor. 6, 18. 1 Thess. 4, 3), ist nicht erweislich; letztere galt eben bei den Heiden nicht als etwas Unerlaubtes. Das πνικτον (nur noch v. 29. 21, 25) steht artikellos (II, 1, c), weil das Verbot von Ersticktem hier nur insofern in Betracht kommt, als das Blut davon nicht ausgelassen ist (Lev. 17, 13 f.), dessen Genuss verboten war (Deut. 12, 16. 23), weil Jehova es zum Sühnmittel bestimmt und dadurch sich geheiligt hatte (Lev. 17, 11). — **v. 21** begründet diese Forderung dadurch, dass Moses seit (εκ, wie 3, 2. 9, 33) alten Generationen (γενεων, wie Luk. 1, 50, mit αρχ., wie v. 7) in jeder Stadt (κατα πολιν, wie κατ οικον 2, 46. 5, 42) solche hat, die ihn (d. h. sein Gesetz) verkündigen (κηρυσσ. c. Acc., wie 10, 37), indem er in den Synagogen an jedem Sabbat vorgelesen wird (vgl. 13, 27). Da die Vorlesung in den Synagogen nur den Juden gilt, kann diese Begründung nicht auf eine Pflicht oder ein Bedürfniss der Judenchristen, sondern nur darauf gehen, dass der auf Grund des Gesetzes von Alters her eingewurzelte und durch den Synagogengottesdienst lebendig erhaltene Abscheu der Juden vor diesen Dingen von den Heidenchristen diese Accommodation fordere, damit sich die Judenschaft in der Diaspora nicht durch eine unüberwindliche Scheidewand von der gesetzesfreien Christenheit getrennt fühle, die jede Einwirkung auf sie unmöglich machen würde. — **v. 22.** τοτε) wie 13, 3: in Folge dieses Votums. Zu εδοξε c. Dat. vgl. Luk. 1, 3. Das συν ολη τη εκκλ. (5, 11) zeigt, dass diese Ausführung dem Bearbeiter angehört, da v. 6 von der Anwesenheit der ganzen Gemeinde nichts weiss (vgl. zu v. 12). Es

δρας ἐξ αὐτῶν πέμψαι εἰς Ἀντιόχειαν σὺν τῷ Παύλῳ καὶ Βαρνάβᾳ, Ἰούδαν τὸν καλούμενον Βαρσαββᾶν καὶ Σίλαν, ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, 23 γράψαντες διὰ χειρὸς αὐτῶν· οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἀδελφοὶ τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς τοῖς ἐξ ἐθνῶν χαίρειν. 24 ἐπειδὴ ἠκούσαμεν ὅτι τινὲς ἐξ ἡμῶν ἐτάραξαν ὑμᾶς λόγοις ἀνασκευάζοντες τὰς ψυχὰς ὑμῶν, οἷς οὐ διεστει-

---

kann sich in der Quelle nur um die Auswahl (6, 5) und Sendung zweier Männer aus ihnen gehandelt haben, welche den Beschluss den Heidengemeinden übermitteln sollten; denn auch das *εις αντιοχ.*, wie das *συν τ. παυλ. κ. βαρν.* hängt mit der Einleitung des Bearbeiters (v. 1—4, vgl. v. 12) zusammen. Judas kann nach dem Zusatz ein Bruder des 1, 23 erwähnten Joseph gewesen sein. Die Sendung der beiden unter den Brüdern (15, 1. 3) hervorragenden Männer (*ηγουμ.*, wie Evang. 22, 26, anders Act. 7, 10. 14, 12) bleibt unbegreiflich, wenn Paulus und Barn. abgesandt waren, um das Gutachten der Urgemeinde über diese Streitfrage einzuholen, vollends wenn dasselbe schriftlich ausgefertigt wurde. Aber schon die anakoluthische Partizipialkonstruktion, mit der das *γραψαντες* **v. 23** an das logische Hauptsubjekt anschliesst, deutet auf einen Zusatz des Bearbeiters, der das *επιστειλαι* v. 20 von einem eigentlichen Brief verstand und demnach den folgenden Wortlaut desselben formulirte. Das *δια χειρ. αυτ.* (11, 30) geht auf die Ueberbringung des Briefes. Die Erwähnung der *αδελφοι* in der Briefadresse neben den Aposteln und Presbytern (zu *και οι* vgl. II, 2, f) verräth die Hand des Bearbeiters, da diese nach v. 6 garnicht bei der Versammlung anwesend waren (vgl. zu v. 12. 22). Zu *τοις κατα* vgl. 8, 1. 11, 1. Durch den gemeinsamen Art. ist Ant. mit Syr. und Cilic. in einen Bereich zusammengefasst, über den hin sich die heidenchristlichen Brüder, an welche der Brief gerichtet, verbreiten. So wahrscheinlich es ist, dass die jerusalemischen Beschlüsse für den ganzen Kreis heidenchristlicher Gemeinden bestimmt waren, die mit der Urgemeinde in engerem Zusammenhange standen, so stimmt die Adressirung des Briefes an sie doch kaum mit dem Anlass der ganzen Verhandlung, wie er v. 1—4 dargestellt ist, und dürfte hier eine Notiz der Quelle über die Sendung des Judas und Silas zu Grunde liegen, zumal von der Gründung von Gemeinden in Syrien (ausser Ant.) und Cilicien nichts erzählt ist. Zu *χαιρειν* scil. *λεγει* vgl. 23, 26. Jak. 1, 1. — **v. 24.** *επειδη*) wie 13, 46. 14, 12; doch erinnert der ganze Satzbau stark an Luk. 1, 1 ff. Zu *τινες εξ ημων* (II, 2, a) vgl. 11, 20, zu *εταραξαν* (Luk. 1, 12. 24, 38) vgl. Gal. 1, 7. 5, 10. Das *υμας*, wie das *προς υμ.* v. 25, das doch eigentlich nur auf die Antiochener zutrifft (v. 1), zeigt aufs Neue, dass Syr. und Cilic. hier nur mit Rücksicht auf eine andere Darstellung eingeschaltet sein können. Das *λογοις* gehört zu *ανασκευαζ.* (nur hier), das durchaus einer näheren Bestimmung bedarf, wodurch sie ihre Seelen (14, 22) ausser Fassung brachten. Zu dem attrahirten *οις* statt *ους* vgl.

λάμεθα, 25 ἔδοξεν ἡμῖν γενομένοις ὁμοθυμαδόν, ἐκλεξαμένους ἄνδρας πέμψαι πρὸς ὑμᾶς σὺν τοῖς ἀγαπητοῖς ἡμῶν Βαρνάβᾳ καὶ Παύλῳ, 26 ἀνθρώποις παραδεδωκόσι τὰς ψυχὰς αὐτῶν ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. 27 ἀπεστάλκαμεν οὖν Ἰούδαν καὶ Σίλαν, καὶ αὐτοὺς διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά. 28 ἔδοξεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ ἡμῖν, μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες, 29 ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας, ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτοὺς

1, 1, zu *διαστελλ.* Mark. 5, 43. — **v. 25.** *εδοξεν ημιν*) wie v. 22, woher das *εκλεξαμενους* (II, 2, e) *ανδρ. πεμψ.* wiederholt ist. Das *ομοθυμαδ.* (1, 14 u. oft) steht nur hier mit *γενομ.* verbunden im Sinne von: einmüthig geworden. Zu *συν τ. αγαπητ. ημ.* vgl. Röm. 16, 5. 8 f. 12. Dass hier, abweichend von v. 2. 22, Barnabas vorangestellt, beruht auf derselben Reflexion, wie v. 12. — **v. 26.** *παραδεδωκ.*) nur hier von dem Preisgeben der Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens, wie Luk. 6, 9. 12, 20) zu Gunsten des Namens Christi (5, 41. 9, 16). Bem. die bei Paulus gangbare volle Bezeichnung Christi, hier nur noch 20, 21. Diese ebenso volltönende als zwecklose Empfehlung des Barn. und Paulus, von denen wenigstens letzterer den Adressaten bekannter war als den Jerusalemiten, und die doch hier nur als Briefträger fungiren, sieht sehr nach einer unrichtig angebrachten Reminiscenz an die dem Paulus und Barn. Seitens der Autoritäten in Jerus. gewordene Anerkennung (Gal. 2, 7 ff.) aus. — **v. 27.** *ουν*) in Folge dieses Beschlusses. Das *απεστ.* wechselt mit *πεμψ.* v. 25, wie 10, 5. 8. Das Perf. ist vom Standpunkt der Briefempfänger aus gebraucht. Wenn auch sie (*κ. αυτους*, echt lukan.) im Begriff sind, dasselbe zu verkündigen (4, 23. 11, 13. 12, 14. 17), wie Barn. und Paul., und zwar, wie das betonte *δια λογου* (2 Thess. 2, 2. 15) zweifellos macht, dasselbe, was zugleich der von ihnen überbrachte Brief enthält, so erscheint ihre Mission erst recht überflüssig (vgl. zu v. 22). — **v. 28.** *εδοξεν γαρ*) begründet, wie von einem solchen *απαγγ.* die Rede sein kann, indem auf den Inhalt des Beschlusses zurückgewiesen wird, dessen (schriftlicher) Uebermittelung die Auswahl und Aussendung v. 25 dienen sollte. Ähnlich wie 5, 3. 9 wird derselbe in erster Linie auf das in der Gemeinde waltende *πνευμα* zurückgeführt. Zu *μηδεν πλεον* vgl. Luk. 3, 13, zu *επιτιθ.* v. 10, zu *βαρος* Apok. 2, 24, zu *πλην* c. Gen. 8, 1. Das *τουτων* ist vorausweisend, und das *επαναγκες* (nur hier) stimmt nicht ganz mit v. 21, wonach diese Dinge (abgesehen von der *πορν.*) nicht an sich nothwendig, sondern mit Rücksicht auf die Juden in der Diaspora gefordert werden. — **v. 29.** *απεχεσθαι*) wie v. 20. Das *ειδωλοθυτον* (1 Kor. 8, 1 ff.) erläutert die *αλισγ. τ. ειδωλ.* daselbst, indem der Begriff dadurch freilich verengert wird, ebenso die Voranstellung des *αιματος* vor *πνικτων* (Bem. den Plur.

εὖ πράξετε. ἔρρωσθε. 30 οἱ μὲν οὖν ἀπολυθέντες κατῆλθον
εἰς Ἀντιόχειαν, καὶ συναγαγόντες τὸ πλῆθος ἐπέδωκαν τὴν
ἐπιστολήν. 31 ἀναγνόντες δὲ ἐχάρησαν ἐπὶ τῇ παρακλήσει.
32 Ἰούδας τε καὶ Σίλας, καὶ αὐτοὶ προφῆται ὄντες, διὰ λόγου
πολλοῦ παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφοὺς καὶ ἐπεστήριξαν· 33 ποιή-
σαντες δὲ χρόνον ἀπελύθησαν μετ' εἰρήνης ἀπὸ τῶν ἀδελφῶν
πρὸς τοὺς ἀποστείλαντας αὐτούς.

---

im Unterschiede von v. 20) die Enthaltung von diesem. Durch die Versetzung der *πορν.* an den Schluss werden die Speiseverbote verbunden. Zu *εξ ων διατηρ. εαυτ.* vgl. Prov. 21, 23, zu *ευ πραξετε* 2 Makk. 9, 19. Sofern auch dies doch immer eher auf ein zum eigenen Besten als zur Rücksicht auf Andere eingehaltenes Verfahren deutet, liegt hier derselbe Widerspruch mit v. 21 vor, wie v. 28. Zu *ερρωσθε* vgl. 2 Makk. 11, 21. 33. — **v. 30.** *οι μεν ουν*) echt lukan., wie 1, 6. Das *μεν* steht im Vorblick auf das, was v. 34 ff. von Paulus u. Barn. erzählt werden soll, sodass, obwohl diese in das Subj. mit eingeschlossen sind, doch noch die Vorstellung hindurchblickt, dass eigentlich Judas und Silas allein die Abgesandten der Jerusalemiten waren, die von ihnen feierlich entlassen wurden (13, 3). Zu *κατηλθον εις* vgl. v. 1, zu *συναγαγ.* 14, 27, nur hier mit *το πληθος* (6, 5). Zu *επεδωκαν* vgl. Luk. 4, 17, zu *τ. επιστολην* 9, 2. — **v. 31.** *αναγν.*) im Sinne von 8, 28. 30. 32, anders v. 21. Zu *εχαρησαν επι* vgl. Luk. 1, 14. 13, 17. Als *παρακλησ.* (4, 36. 13, 15) kann der Inhalt des Briefes nur bezeichnet werden, sofern er die Mahnung enthält, den Heidenchristen nichts Weiteres als diese Stücke aufzuerlegen, deren sie sich freuten, weil sie der Beunruhigung v. 24 ein Ende machten. — **v. 32.** *τε*) knüpft über v. 31 hinweg, der darum sehr nach einer Einschaltung aussieht, eng an v. 30 an, indem er zu der Uebermittlung des Gemeindebeschlusses die damit nothwendig verbundene Ausführung des mündlichen Auftrages v. 27 hinzufügt. Aber obwohl das *δια λογου πολλου* absichtlich auf das *δια λογου* dort zurückweist, so geht doch das *παρεκαλεσαν* (2, 40. 11, 23), als dessen Folge das *επεστηριξαν* (14, 22) angegeben wird, und das dadurch motivirt wird, dass auch sie, wie Barn. 13, 1, Propheten waren, weit über die blosse Einschärfung der schriftlichen Weisung hinaus. Hier blickt also eine ältere Darstellung hindurch, wonach sie keineswegs bloss Briefüberbringer waren, wofür auch spricht, dass hier Judas und Silas allein genannt werden. — **v. 33.** *ποιησ. χρον.*) wie Jak. 4, 13. Zu *απελυθησ.* vgl. v. 30, zu *αποστειλ.* v. 27. Das *μετ ειρηνης* (ähnlich nur Hebr. 11, 31) besagt schwerlich bloss, dass sie mit Segenswünschen (vgl. Luk. 10, 5 f.) entlassen wurden, sondern scheint der Rest einer älteren Darstellung zu sein, wonach durch die Einwilligung der Heidenchristen in die Forderungen der Urgemeinde der Friede mit derselben hergestellt war.

35 *Παῦλος δὲ καὶ Βαρνάβας διέτριβον ἐν Ἀντιοχείᾳ, διδάσκοντες καὶ εὐαγγελιζόμενοι μετὰ καὶ ἑτέρων πολλῶν τὸν λόγον τοῦ κυρίου.* 36 *μετὰ δέ τινας ἡμέρας εἶπεν πρὸς Βαρνάβαν Παῦλος· ἐπιστρέψαντες δὴ ἐπισκεψώμεθα τοὺς ἀδελφοὺς κατὰ πόλιν πᾶσαν ἐν αἷς κατηγγείλαμεν τὸν λόγον τοῦ κυρίου, πῶς ἔχουσιν.* 37 *Βαρνάβας δὲ ἐβούλετο συνπαραλαβεῖν καὶ τὸν Ἰωάννην τὸν καλούμενον Μάρκον·* 38 *Παῦλος δὲ ἠξίου,*

15, 35—16, 10. Die zweite Missionsreise des Paulus beginnt den dritten Haupttheil, der die Heidenmission des Paulus darstellt. — *δε*) correspondirt dem *μεν* v. 30 und stellt das von Paulus u. Barn. zu Erzählende dem von Jud. und Sil. speziell Erzählten (v. 32 f.) gegenüber. Zu *διετριβον* vgl. 12, 19. 14, 3. 28. Das *διδασκοντες* bezieht sich wohl auf ihre Wirksamkeit innerhalb der Gemeinde, während erst das *ευαγγ. τ. λογον* (8, 4, wie 8, 25 mit *τ. κυρ.* verbunden) auf ihre missionirende Wirksamkeit geht; doch ist es gerade den Act. charakteristisch, dass auch diese schon als ein Lehren bezeichnet wird (11, 26). Das *μετα ετερ. πολλ.* (Luk. 8, 3. 22, 65) mit dem pleonastischen *και* (etiam), das auf die Propheten und Lehrer in der Gemeinde (13, 1) zurückweist, erklärt, weshalb sie sich nicht verpflichtet fühlten, länger der Gemeinde ihre Wirksamkeit zu widmen. — **v. 36.** *μετα*) wie 1, 5. Die *τινες ημερ.* (10, 48) schliessen jedenfalls die Scene Gal. 2, 11 ff. aus, die der Verf., wenn er sie gekannt, jedenfalls nicht hierher verlegt. Zu *επιστρεψ.*, das 9, 40 etwas anders steht, vgl. Luk. 17, 31, zu *δη* 13, 2, zu *επισκεψ.* 7, 23, zu *κατα πολιν* v. 21, hier verstärkt durch das *πασαν* nach Analogie von 13, 27. Das *εν αις* geht ad syn. auf die Mehrheit der Städte, die in *κατα πολιν* angedeutet. Das *κατηγγ. τ. λογ.* (13, 5) steht hier mit *τ. κυρ.*, wie v. 35. Das *πως εχ.* (nach Analogie von 7, 1. Luk. 7, 2) schliesst sich in prägnanter Weise an *επισκεψ.* an, sofern ihr Besuch zugleich dies *πως* erkunden soll, also als Visitation gedacht ist. — **v. 37.** *εβουλετο*) wie 5, 28. 33. 12, 4. Zu *συνπαραλαβ.* vgl. 12, 25. Bem. das pleonastische *και*, wie v. 35, das ihn als gleichstehenden Reisegefährten neben Paulus bezeichnet. Während Markus 12, 12. 25 als Beiname bezeichnet und daher 13, 5. 13 Johannes als sein eigentlicher Name gebraucht wird, wird hier dieser Johannes (Bem. den rückweisenden Art.) als der unter dem Namen Mark. bekannte (*καλουμ.*, wie 7, 58) bezeichnet, der v. 39 nur noch mit diesem Namen genannt wird. Damit wird, ähnlich wie mit dem Namenwechsel des Saul 13, 9, angedeutet, dass jener Johannes, der ja in Cypern nur der Diener der beiden Missionaren gewesen war (13, 5), erst als er mit Barn. in die eigentliche Missionswirksamkeit eintrat, seinen anderen Namen Markus dauernd zu führen begann. — **v. 38.** *ηξιου*) vgl. 2 Makk. 2, 8. Luk. 7, 7, bezeichnet dem Entschluss des Barn. gegenüber, dass Paulus es nicht wünschte, weil er es nicht für billig, würdig erachtete (vgl. Luk. 7, 7), einen, der an der Gründung der Gemeinden nicht mitgearbeitet hatte, zu ihrer Visitation mitzunehmen.

τὸν ἀποστάντα ἀπ᾿ αὐτῶν ἀπὸ Παμφυλίας καὶ μὴ συνελθόντα αὐτοῖς εἰς τὸ ἔργον, μὴ συνπαραλαμβάνειν τοῦτον. 39 *ἐγένετο δὲ παροξυσμός, ὥστε ἀποχωρισθῆναι αὐτοὺς ἀπ᾿ ἀλλήλων, τόν τε Βαρνάβαν παραλαβόντα τὸν Μάρκον ἐκπλεῦσαι εἰς Κύπρον.* 40 *Παῦλος δὲ ἐπιλεξάμενος Σίλαν ἐξῆλθεν, παραδοθεὶς τῇ χάριτι τοῦ κυρίου ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν·* 41 *διήρχετο δὲ τὴν Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἐπιστηρίζων τὰς ἐκκλησίας.* XVI, 1 *κατήντησεν δὲ καὶ εἰς Δέρβην καὶ εἰς Λύστραν. καὶ ἰδοὺ μαθητής τις ἦν*

Die dem nachdrücklich am Schlusse stehenden *τουτον* noch vor dem Infin. vorausgeschickte Charakteristik motivirt dieses Verlangen. In dem *αποσταντα απ αυτων* liegt nach 5, 38. 12, 10 (Evang. 2, 37. 4, 33) nicht die Vorstellung eines Abfalls, sondern nur die Trennung von ihnen, wie 13, 13, die zur Folge hatte, dass er zu ihrer eigentlichen Missionsarbeit (*εις το εργον*, wie 13, 2. 14, 26) nicht mitgekommen war (*συνελθ.*, wie 9, 39. 10, 23). — **v. 39.** *εγενετο δε*) wie 6, 1. 14, 5, mit folgendem *ωστε*, wie 1, 19. Zu *παροξυσμος* vgl. Deut. 29, 28. Jerem. 32, 37 (eine Erzürnung, Erbitterung), zu *αποχωρισθηναι απο* das analoge *διαχωρ.* Gen. 13, 14. Mit dieser Trennung war gegeben (*τε*), dass Barn. die Visitation der Gemeinden in seiner Heimath übernahm, während Paulus in die kleinasiatischen Gemeinden ging. Da diese Reise ihn zu seiner bedeutsamsten selbstständigen Missionswirksamkeit führte, wird hervorgehoben, wie es zu der Trennung von Barn. kam. Das Simpl. *παραλαβ.* (Luk. 9, 10. 28. 18, 31) im Unterschiede von dem Comp. v. 37 f. steht, weil er eben Mark. allein zu sich nahm und mit ihm nach Cypern hinausfuhr (*εκπλευσ.*, nur noch 18, 18. 20, 6). — **v. 40.** *επιλεξαμενος*) vgl. Exod. 17, 9. 2 Sam. 10, 9. Bem., wie hier gegen v. 33 vorausgesetzt wird, dass Silas in Antiochien war, also die Art, wie der Verf. die zweite selbstständige Missionsreise des Paulus nach seinem Pragmatismus mit der älteren Erzählung von den Verhandlungen in Jerus. (15, 4—33) d. h. mit der Anerkennung eines selbstständigen Heidenchristenthums verknüpft, geschichtlich nicht richtig sein kann. Zu dem dem *εκπλ.* v. 39 entsprechenden *εξηλθ.* vgl. 11, 25. 14, 20, zu *παραδοθ. τ. χαρ.* 14, 26, nur hier mit *τ. κυρ.*, wie v. 35 f. — **v. 41.** *διηρχ.*) wie v. 3. Er schlägt also den Landweg nach Lykaonien ein. Das *επιστηρ. τ. εκκλ.* (v. 32) setzt Gemeinden in Syr. und Cilicien voraus, wie v. 23. — **16, 1.** *κατηντ.*) im Folgenden noch achtmal (vgl. 1 Kor. 10, 11. 14, 36). Das lukan. *δε και* (II. 2, d, vgl. 5, 16. 11, 12. 13, 5) drückt aus, dass er auf diesem scheinbar von seinem ursprünglichen Plane abbiegenden Wege doch auch zu den 15, 36 gemeinten Städten kam, nur natürlich in umgekehrter Ordnung, wie 14, 6. 20. Das in den Act. verhältnissmässig seltene *και ιδου* (8, 27. 10, 17) führt die überraschende Thatsache ein, wie sich statt des Markus, dessen Begleitung er zurückgewiesen (v. 38), ihm sofort ein neuer Begleiter darbot. Das *μαθητης τις* (vgl. 9, 10. 36, wo nur *τις* voransteht) bezeichnet ihn als

ἐκεῖ ὀνόματι Τιμόθεος, υἱὸς γυναικὸς Ἰουδαίας πιστῆς, πατρὸς δὲ Ἕλληνος, 2 ὃς ἐμαρτυρεῖτο ὑπὸ τῶν ἐν Λύστροις καὶ Ἰκονίῳ ἀδελφῶν. 3 τοῦτον ἠθέλησεν ὁ Παῦλος σὺν αὐτῷ ἐξελθεῖν, καὶ λαβὼν περιέτεμεν αὐτὸν διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις· ᾔδεισαν γὰρ ἅπαντες ὅτι Ἕλλην ὁ πατὴρ αὐτοῦ ὑπῆρχεν. 4 ὡς δὲ διεπορεύοντο τὰς πόλεις, παρεδίδοσαν αὐτοῖς φυλάσσειν τὰ δόγματα τὰ κεκριμένα ὑπὸ

---

einen der auf der ersten Missionsreise (und zwar nach 1 Kor. 4, 17 durch Paulus) Bekehrten. Das *ην εκει* (9, 33) geht ohne Frage auf das zuletzt genannte Lystra. Zu dem voranstehenden *ονομ.* vgl. 5, 34, zu dem adjectiv. *ιουδ* Joh. 3, 22, zu *πιστης* 10, 45. Nach 2 Tim. 1, 5 hiess sie Eunike. Da bei *ελληνος* kein Zusatz steht, wird der Vater als Heide gedacht sein, wie 11, 20. — **v. 2.** *εμαρτυρειτο*) wie 6, 3, und mit *υπο*, wie 10, 22. Die Gemeindeglieder, um deren Zeugniss es sich handelt, heissen *αδελφοι*, wie mit Ausnahme von v. 10 stehend in Kap. 15. Dass zuerst die in Lystra genannt werden, beweist dafür, dass dies die Heimath des Tim. war; und dass die in Ikonium (13, 51. 14, 1) hinzugefügt werden, dass Paul. von Lystra aus auch diese Stadt besuchte, aber von dort wieder nach Lystra zurückkehrte, also die weitere nach 15, 36 geplante Visitationsreise aufgab. Vielleicht war ihm die Thatsache, dass Gott ihn diesen Gehilfen finden liess, eine Weisung, gleich von Lykaonien aus sich ein neues Missionsfeld zu suchen. — **v. 3.** *ηθελησεν*) mit Acc. c. Inf., wie Luk. 19, 27. Zu dem *συν αυτω* vgl. 10, 23. 14, 20, zu dem absoluten *εξελθειν* 15, 40. Der Ausdruck deutet an, dass seinem Wunsche, ihn als ständigen Begleiter auf die zu beginnende Missionsreise mitzunehmen, sein Unbeschnittensein im Wege stand, das, da sein Vater Heide war (v. 1), vorausgesetzt wird. Das *λαβων* (Luk. 13, 19. 21. 24, 30. 43) bezeichnet, dass er ihn eigenhändig beschnitt. Zu *δια τ. ιουδ.* vgl. 1 Kor. 9, 20. Die Juden hätten Anstoss genommen an seinem engen Verkehr mit einem Unbeschnittenen (vgl. 10, 28), wenn er ihn als ständigen Begleiter sich zugesellte. Natürlich hatte er dabei die Juden der Gegenden im Auge, in die er reisen wollte, aber sie konnten die Nachricht davon, dass er ein Unbeschnittener war, ja nur von jenen Gegenden aus (*τοποις*, vgl. 12, 17), in denen er sich eben befand, erhalten, d. h. von den lykaonischen Städten (v. 2), in denen Alle (*απαντες*, wie 4, 31. 5, 12. 16) wussten (12, 9), dass ein Hellene sein Vater sei. Zur Wortstellung vgl. III, 1. c. — **v. 4.** *ως δε*) lukan., wie 1, 10. Zu *διεπορευοντο* vgl. Luk. 6, 1. 13, 22. 18, 36, doch nur hier c. Acc. Das Imperf. zeigt, dass die nach v. 1 f. durchwanderten lykaonischen Städte gemeint sind, und der jetzt erst (gegen v. 1) eintretende Plur., in den nach v. 3 Timoth. noch nicht eingeschlossen ist, dass es besonders Silas war, der dem ihm gewordenen Auftrage gemäss (15, 27) es veranlasste, dass man auch dort die jerusalemischen Beschlüsse übergab (*παρεδιδ.*, wie 6, 14). Das *αυτοις* geht ad syn. auf die Gläubigen in diesen Städten, während der

τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις. 5 αἱ μὲν οὖν ἐκκλησίαι ἐστερεοῦντο τῇ πίστει καὶ ἐπερίσσευον τῷ ἀριθμῷ καθ' ἡμέραν. 6 διῆλθον δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ· 7 ἐλθόντες δὲ κατὰ τὴν Μυσίαν ἐπείραζον εἰς τὴν Βιθυνίαν πορευθῆναι, καὶ οὐκ εἴασεν αὐτοὺς

Inf. des Zwecks φυλασσ. (7, 53) sich darauf bezieht, dass sie die Heiden unter ihnen zur Befolgung derselben anhalten sollten. Zu δογματα vgl. Luk. 2, 1, zu κεκριμ. von gefassten Beschlüssen 20, 16. 25, 25 (anders 15, 19. 19). Bem. die Zurückführung des Dekrets auf die Apostel und Presbyter allein (15, 6) im Unterschiede von 15, 22 f. und das griech. εν ιεροσ., wie 8, 1. Dass nur hier von der Uebergabe des Dekrets die Rede ist, zeigt, wie der Verf. voraussetzt, dass dasselbe nur für die auf der ersten Reise gegründeten Gemeinden, die gewissermassen Tochtergemeinden Antiochiens (15, 23) waren, bestimmt war, aber nicht für die von nun an von Paulus selbstständig gegründeten Gemeinden. — **v. 5.** μεν ουν) lukan., fügt noch eine andere nachträgliche Bemerkung über den Erfolg dieser Durchreise (v. 4) an, dem επιστηρ. τ. εκκλ. 15, 41 entsprechend. Zu εστερεουντο vgl. 1 Petr. 5, 9 (eigentl. 3, 7. 16). Das τη πιστ. erläutert, in welchem Punkte sie gestärkt wurden. Auch zu dem paulinischen επερισσ. (Röm. 3, 7. 5, 15) wird der Dativ der näheren Bestimmung hinzugefügt: sie wurden überreich an Zahl (αριθμ., wie 4, 4. 5, 36). Zu καθ ημερ. vgl. 2, 46. — **v. 6.** διηλθον) c. Acc., wie 13, 6. 14, 24. 15, 3. 41. Hier ist nach v. 3 Timoth. mit eingeschlossen zu denken. Bem. den Ausdruck γαλατικ. χωρα (8, 1. 12, 20) statt γαλατια, das auch im umfassenderen Sinne die Provinz bezeichnen könnte. Dann aber wird auch φρυγιαν, das unter einem Art. damit verbunden, Adj. sein, wie πισιδιαν 13, 14. Beide Landschaften sind aber so eng verbunden, weil sie hier nur als die Grenzlande von Vorderasien (2, 9) in Betracht kommen, wo sich Paulus sein neues Missionsgebiet suchen wollte, aber vom Geiste verhindert wurde (8, 36. 10, 47) zu missioniren (λαλ. τ. λογ., wie 11, 19. 14, 25). Bem., wie das betonte αγιω ausdrücklich hervorhebt, wie es nicht sein Geist war (der ihn vielmehr gerade nach Asien trieb). Da nun Paulus es als die ihm vom Geiste gewiesene Aufgabe ansah, nur da zu predigen, wo noch nicht Grund gelegt war (Röm. 15, 20. 2 Kor. 10, 15 f.), so kann diese Hinderung ihren Grund nur darin gehabt haben, dass es dort bereits judenchristliche Gemeinden gab (vgl. 1 Petr. 1, 1). Ob er in Phryg. und Galat. gepredigt, erhellt nicht; doch kann es nach dem διηλθον nur gelegentlich geschehen sein (vgl. Gal. 4, 13). — **v. 7.** κατα τ. μυσ.) wie 2, 10: gegen Mysien hin, die nördlichste Provinz von Vorderasien. Da sie auch dort nach v. 6 nicht predigen durften, so versuchten sie (επειραζον, wie 24, 6; ganz anders 5, 9. 15, 10 und im Evang.), nach Bithynien zu reisen, vielleicht, da von einer Absicht dort zu predigen nicht die Rede ist (vgl. 1 Petr. 1, 1), nur, um

τὸ πνεῦμα Ἰησοῦ· 8 *παρελθόντες δὲ τὴν Μυσίαν κατέβησαν εἰς Τρῳάδα.* 9 *καὶ ὅραμα διὰ νυκτὸς τῷ Παύλῳ ὤφθη, ἀνὴρ Μακεδών τις ἦν ἑστὼς καὶ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· διαβὰς εἰς Μακεδονίαν βοήθησον ἡμῖν.* 10 *ὡς δὲ τὸ ὅραμα εἶδεν, εὐθέως ἐζητήσαμεν ἐξελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, συμβιβάζοντες ὅτι προσκέκληται ἡμᾶς ὁ θεὸς εὐαγγελίσασθαι αὐτούς.*

11 *Ἀναχθέντες δὲ ἀπὸ Τρῳάδος εὐθυδρομήσαμεν εἰς Σαμοθράκην, τῇ τε ἐπιούσῃ εἰς Νέαν πόλιν,* 12 *κἀκεῖθεν εἰς Φιλίππους, ἥτις ἐστὶν πρωτη τῆς μερίδος τῆς Μακεδονίας πόλις,*

---

dort die Seeküste zu gewinnen und nach Europa überzusetzen. Zu *ειασεν* vgl. Luk. 4, 41. Hier wird der heilige Geist ausdrücklich als der Geist Jesu bezeichnet, durch den derselbe ihm die Weisungen für seine Dienstausrichtung gab (vgl. 1, 2). — **v. 8.** *παρελθ.*) vgl. Luk. 18, 37: vorbeiziehend an Mysien (also auf der Grenze zwischen Mys. u. Bith.) stiegen sie hinab (zur Meeresküste, vgl. 14, 25) nach Troas, das damals wohl zu keiner der beiden Provinzen gehörte. — **v. 9.** *οραμα*) vgl. 9, 10. 12. Das *δια νυκτος* (5, 19, vgl. II, 1, c) ihm erschienene (*ωφθη*, vgl. 9, 17. 13, 31 von der Christuserscheinung) Gesicht ist wohl als Traumgesicht gedacht. Zu *ανηρ μακεδ.* vgl. 8, 27, zu *ην εστως* Luk. 5, 1, zu *παρακαλ.* Act. 11, 23. 13, 42. 14, 22. 15, 32, zu *διαβας* Evang. 16, 26. Das *βοηθ.* (Mark. 9, 22. 24) steht nur noch 21, 28. — **v. 10.** *ως δε*) wie v. 4, lukan., bestimmt das *ευθεως* (9, 18. 20. 34) näher dahin, dass er sofort der Weisung des Gesichts folgte. Zu *εζητησ.* c. Inf., zu *εξελθ. εις* 11, 25. 14, 20. Das *εις μακεδ.* steht, wie v. 9, absichtlich ohne Art., weil es sich nur um das neue ihm gewiesene Reiseziel handelt. Bem., wie hier zum ersten Male, wo es sich um das Suchen einer Schiffsgelegenheit zur Ueberfahrt handelt, die erste Pers. Plur. auftaucht, also der Erzähler sich zur Reisebegleitung anschickt. Das *συμβιβ.* (9, 22) geht auf den Schluss, den die Reisebegleiter aus der (von Paulus mitgetheilten) Erscheinung zogen, dass Gott sie berufen habe (13, 2), den Macedoniern (*αυτους* ad syn. nach *εις μακ.*) das Evangelium zu verkündigen (*ευαγγ.* c. Acc., wie 14, 15. 21).

16, 11—40. Paulus in Philippi. — *αναχθ.*) wie 13, 13 (wo auch *απο* dabei), hauptsächlich im Reisebericht, wie das *ευθυδρομ.* nur noch 21, 1. Zu *δε* vgl. I, 3, b, zu *τ. επιουση* (20, 15. 21, 18) 7, 26, wo freilich *ημερα* dabeisteht (wie 23, 11 *νυκτι*). Bem. die genaue Zeitangabe, wie nirgends Kap. 13. 14. — **v. 12.** *κακειθεν*) wie 7, 4. 13, 21. 14, 26 und noch viermal im Reisebericht. Das *ητις* (in Gen. und Num. durch das Prädikat attrahirt) motivirt (vgl. 10, 41. 13, 31), weshalb sie sich nach Phil. wandten, dadurch, dass es eine erste (hervorragende, vgl. 13, 50) Stadt des betreffenden Bezirks (*μερις* als technischer Ausdruck nur hier) von Maced., in dem die Stadt lag, war, was durch die Apposition näher dahin bestimmt wird, dass es eine Koloniestadt war. Zu dem Art. vor *μακεδ.* vgl. II, 1, b. Das lukan.

κολωνία. ἦμεν δὲ ἐν ταύτῃ τῇ πόλει διατρίβοντες ἡμέρας τινάς. 13 τῇ τε ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων ἐξήλθομεν ἔξω τῆς πύλης παρὰ ποταμὸν οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι, καὶ καθίσαντες ἐλαλοῦμεν ταῖς συνελθούσαις γυναιξίν. 14 καί τις γυνὴ ὀνόματι Λυδία, πορφυρόπωλις πόλεως Θυατείρων, σεβομένη τὸν θεόν, ἤκουεν, ἧς ὁ κύριος διήνοιξεν τὴν καρδίαν προσέχειν τοῖς λαλουμένοις ὑπὸ Παύλου. 15 ὡς δὲ ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς, παρεκάλεσεν λέγουσα· εἰ κεκρίκατέ με πιστὴν τῷ κυρίῳ εἶναι, εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκόν μου μένετε· καὶ παρε-

---

ημεν — διατριβ. (12, 19. 14, 3. 28. 15, 35) will nicht etwa die Zeit ihres Aufenthalts in Phil. angeben (Bem. das ganz unbestimmte *ημερ. τινας*, wie 9, 19. 10, 48), sondern hebt im Gegensatz zu dem ununterbrochenen Reisen v. 11 hervor, wie sie den ersten Aufenthalt auf der Reise benutzten, um an dem gerade einfallenden Sabbat (*ημερ. τ σαββ.*, wie 13, 14) den jüdischen Betplatz aufzusuchen, wie sonst die Synagoge (Bem. das engverknüpfende *τε* **v. 13**). Es soll angedeutet werden, wie die Wirksamkeit in Phil. keine prämeditirte war, sondern, wie sich ihnen durch die (göttliche) Fügung der Umstände ergab, wo sie der Weisung v. 10 nachzukommen hätten. Zu *εξηλθ. εξω* vgl. Luk. 22, 62, zu *τ. πυλης* 9, 24. Das artikellose *παρα ποταμον* charakterisirt nur die Situation (vgl. 10, 6. 32), in der sie einen Betplatz (*προσευχη*, hier im techn. Sinne, zum Kasus vgl. I, 1, d) vermutheten (14, 19), weil dort Gelegenheit zu den üblichen Reinigungen war. Da dort nur Weiber zusammenkamen (1, 6. 10, 27), scheint keine nennenswerthe jüdische Bevölkerung in der Stadt gewesen zu sein, weshalb es auch keine Synagoge in ihr gab. Dennoch unterliessen sie es auch hier nicht, zuerst ihre Volksgenossen aufzusuchen, um mit ihnen zu reden (*λαλειν τινι* ohne Obj., wie 7, 38. 44. 9, 27. 10, 7). Zu *καθισ.* vgl. 13, 14. — **v. 14.** *τις γυνη*) wie 9, 10. 14, 8. Zu dem voranstehenden *ονοματι* vgl. 5, 34. Die Bezeichnung der Purpurhändlerin (*πορφυροπ.*, nur hier) aus der Stadt Thyatira (Apok. 1, 11) in Lydien nach ihrer Heimath wird als ihr Name betrachtet, da die Missionare sie nur nach ihr bezeichnen hörten. Auch hier war es eine Proselytin (*σεβομ.*, wie 13, 43. 50, aber durch *τ. θεου* näher bestimmt nach Analogie von *φοβ. τ. θ.* 10, 2), die ihnen am eifrigsten zuhörte (Bem. das Imperf. *ηκουεν* und die lukan. Fortführung der Erzählung mit dem Relat., wie 2, 24. 3, 3). Zu *ο κυριος* vgl. 9, 10. 11, zu *διηνοιξεν τ. καρδ.* 2 Makk. 1, 4 (vgl. auch Luk. 24, 25), zu *προσεχ. τ. λαλ.* 8, 6. — **v. 15.** *ως δε*) wie v. 10. Zu *ο οικος αυτης* 10, 2. 11, 14. Das *παρεκαλ.* steht von bittendem Zureden, wie v. 9, das *ει* von dem thatsächlich vorliegenden Fall, wie 4, 9. 11, 17; denn durch Ertheilung der Taufe hatten sie das Urtheil abgegeben (*κεκρ.*, wie 13, 46), dass sie gläubig sei an den Herrn (*πιστη*, wie v. 1, mit dem Dat., wie 18, 8). Das *εισελθ. εις* (9, 17. 11, 12) ersetzt die Lokalangabe für das *μενετε* (9, 43). Das *παρεβιασ.* (Luk. 24, 29) malt die Dring-

βιάσατο ἡμᾶς. 16 ἐγένετο δὲ πορευομένων ἡμῶν εἰς τὴν προσευχήν, παιδίσκην τινὰ ἔχουσαν πνεῦμα πύθωνα ὑπαντῆσαι ἡμῖν, ἥτις ἐργασίαν πολλὴν παρεῖχεν τοῖς κυρίοις αὐτῆς μαντευομένη. 17 αὕτη κατακολουθοῦσα τῷ Παύλῳ καὶ ἡμῖν ἔκραζεν λέγουσα· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι δοῦλοι τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου εἰσίν, οἵτινες καταγγέλλουσιν ὑμῖν ὁδὸν σωτηρίας. 18 τοῦτο δὲ ἐποίει ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας. διαπονηθεὶς δὲ Παῦλος καὶ ἐπιστρέψας τῷ πνεύματι εἶπεν· παραγγέλλω σοι ἐν ὀνό-

---

lichkeit ihres Verlangens und zeigt, wie erst dies durch den Herrn selbst (v. 14) gewirkte Verlangen sie zu längerem Verweilen und der damit gegebenen Wirksamkeit in Phil. veranlasste. — **v. 16.** *εγενετο δε*) mit der Zeitbestimmung im Gen. abs., wie Luk. 11, 14, und dem Acc. c. Inf., wie Luk. 3, 21 f. Das lukan. *πορευομ. ημ.* geht wohl, da keine Wiederholung des Besuches angedeutet, auf den ersten Gang zur *προσευχ.* (v. 13), auf den noch einmal zurückgegriffen wird, weil sich an ein Erlebniss auf demselben das Folgende anknüpft. Zu *παιδισκην* vgl. 12, 13, zu *εχουσ. πν.* Luk. 4, 33. Der Geist selbst wird als ein bauchrednerischer Wahrsager (*πυθων*) bezeichnet, weil er die Thätigkeit eines solchen wirkte (vgl. Mark. 9, 17. 25). Zu *υπαντησ.* vgl. Luk. 8, 27. 14, 31. Das *ητις* bezeichnet, wie 9, 35. 11, 28. 13, 43, dass sie in Folge dessen ihren Herren (Luk. 19, 33) vielen Erwerb (*εργασ.*, wie v. 19, 19, 24 f., anders Evang. 12, 58) verschaffte (*παρειχ.*, wie Luk. 11, 7. 18, 51), indem sie wahrsagte (*μαντευομ.*, wie Deut. 18, 10). Die Herren unterhielten sie also auf gemeinsame Kosten um dieses Gewinnes willen. — **v. 17.** *αυτη*) nimmt das durch v. 16 näher bestimmte Subjekt wieder auf (vgl. 13, 7. 14, 9), um zu schildern, wie bei ihren ferneren Ausgängen sie ihnen immer wieder (Bem. das Imperf.) nachfolgte (*κατακολουθ.*, wie Luk. 23, 55) und nachschrie (*κραζειν* vom Schreien der Dämonischen, wie Luk. 4, 41). Die Aussonderung des Paulus von den *ημεις* bereitet das Eingreifen desselben im Folgenden vor. Wie die Dämonischen im Evang. Jesum zuerst als den Messias erkennen, so die Magd diese Menschen (vgl. 4, 16, doch mit betont gestelltem *ουτοι*) als Knechte Gottes (4, 29), des Allerhöchsten (*υψιστ.*, wie Luk. 8, 28), die darum (*οιτινες*, wie v. 16) einen Heilsweg verkündigen. Zu *καταγγ.* vgl. 13, 5. 38, zu *οδον σωτηρ.* Evang. 1, 79. Act. 2, 28, und zu *σωτηρ.* 13, 26. — **v. 18.** *επι πολλ. ημ.*) wie 13, 31. Wenn hienach der Aufenthalt des Paulus in Phil. nur nach Tagen datirte und so für die Begründung der heidenchristlichen Gemeinde daselbst kaum Zeit bleibt, so ist klar, dass der Augenzeuge wohl das erste Auftreten der Magd (v. 16 f.) mit erlebt hat; aber, da er nur noch die daran sich knüpfende Katastrophe nach Hörensagen erzählt, bald darauf Phil. verlassen haben muss. Das *διαπον.* (4, 2) geht auf den Unwillen darüber, dass so die Sache Gottes von unreinen Geistern unterstützt zu werden schien. Das voranstehende *τ. πνευμ.* betont, dass Paulus, als er sich um-

ματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐξελθεῖν ἀπ' αὐτῆς· καὶ ἐξῆλθεν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ. 19 ἰδόντες δὲ οἱ κύριοι αὐτῆς ὅτι ἐξῆλθεν ἡ ἐλπὶς τῆς ἐργασίας αὐτῶν, ἐπιλαβόμενοι τὸν Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἵλκυσαν εἰς τὴν ἀγορὰν ἐπὶ τοὺς ἄρχοντας, 20 καὶ προσαγαγόντες αὐτοὺς τοῖς στρατηγοῖς εἶπαν· οὗτοι οἱ ἄνθρωποι ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν, Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, 21 καὶ καταγγέλλουσιν ἔθη ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. 22 καὶ συνεπέστη ὁ ὄχλος κατ' αὐτῶν, καὶ

---

wandte (επιστρ. 15, 36), sich nicht an die Magd addressirte, sondern sofort dem Geiste auszufahren (εξελθ. απο, wie Luk. 4, 35. 41. 8, 2. 29) gebot. Das εν ονομ. ιησ. χρ. (3, 6. 4, 10. 10, 48) steht hier artikellos, sodass es ganz adverbiell die Art seines παραγγ. (Luk. 8, 29) bezeichnet. Zu αυτη τη ωρα vgl. Luk. 2, 38. — **v. 19.** ιδοντες οτι) wie 14, 9. Das εξηλθεν spielt wohl auf v. 18 an. Mit dem bösen Geist war auch die Hoffnung auf ihren Erwerb (ελπις c. Gen. obj., wie 26, 6. 27, 20) dahin. Zu επιλαβ. vgl. 9, 27 (nur dass es hier in feindlichem Sinne steht, wie Luk. 20, 20), zu ειλκυσαν (statt des συρειν 8, 3. 14, 19) Jak. 2, 6, zu επι c. Acc. 9, 21, zu αρχ. (sonst nur von den jüdischen Oberen) Evang. 12, 58. Gemeint ist die römische Obrigkeit, die auf dem Forum (αγορα, wie 17, 17) ihre Gerichtsstätte hatte. Der Erzähler scheint vorauszusetzen, dass dies sehr bald nach v. 18 geschehen sei, und war also sicher nicht mehr Augenzeuge (vgl. zu v. 18), wenn dies auch nicht aus dem Verschwinden des ημεις folgt. Denn dass man sich an Paulus u. Silas allein hält, zeigt nur, dass diese allein in öffentlicher Wirksamkeit hervorgetreten waren, da ja auch Timoth., der sicher von v. 3 an als ständiger Reisebegleiter zu denken ist, garnicht erwähnt wird. Uebrigens erhellt auch daraus, dass Silas mitergriffen wird, wie eine längere Wirksamkeit, bei der auch dieser betheiligt war, vorausgegangen sein muss. — **v. 20.** προσαγαγοντ. αυτ.) wie Luk. 9, 41. Auch das στρατηγ. bezeichnet nur hier (ganz anders 4, 1. 5, 24. 26) die römischen Magistratspersonen der Koloniestadt. Da weder das Subjekt wechselt, noch die Verweisung vor eine höhere Instanz angedeutet ist, sind wohl nur die αρχοντες, vor die man sie schleppte (v. 19), näher angegeben. Zu ουτοι οι ανθρ. vgl. v. 17, zu εκταρασσ. Ps. 18, 5. Sap. 17, 3. Das betonte ημων zeigt, dass die κυριοι v. 19 zur heidnischen Bevölkerung der Stadt gehören, welche meinen, dass diese Leute, eben weil sie Juden sind (Bem. das luk. υπαρχ.), hier nichts zu thun haben. — **v. 21.** καταγγ.) wie v. 17. Mit εθη (6, 14) α ουκ εξεστιν (Evang. 6, 2. 4) παραδεχ. (so nur hier, anders 15, 4) denunziren sie dieselben wegen Verbreitung einer religio illicita, da sie wohl wissen, dass, was wirklich ihren Zorn erregte, keine Anklage wider sie begründet. — **v. 22.** συνεπεστη) vgl. Num, 16, 3. Da die Einmischung des οχλος (14, 14) in die lediglich durch den Eigennutz der Geschädigten (v. 19) veranlasste Anklage durch

οἱ στρατηγοὶ περιρήξαντες αὐτῶν τὰ ἱμάτια ἐκέλευον ῥαβδίζειν,
23 *πολλὰς δὲ ἐπιθέντες αὐτοῖς πληγὰς ἔβαλον εἰς φυλακήν,*
παραγγείλαντες τῷ δεσμοφύλακι ἀσφαλῶς τηρεῖν αὐτούς· 24
ὃς παραγγελίαν τοιαύτην λαβὼν ἔβαλεν αὐτοὺς εἰς τὴν ἐσω-
τέραν φυλακὴν καὶ τοὺς πόδας ἠσφαλίσατο αὐτῶν εἰς τὸ ξύ-
λον. 25 *κατὰ δὲ τὸ μεσονύκτιον Παῦλος καὶ Σίλας προσευ-*
χόμενοι ὕμνουν τὸν θεόν· ἐπηκροῶντο δὲ αὐτῶν οἱ δέσμιοι.
26 *ἄφνω δὲ σεισμὸς ἐγένετο μέγας, ὥστε σαλευθῆναι τὰ θεμέ-*

---

nichts motivirt wird, war es wohl nur der Judenhass des Pöbels, der sich wider sie (14, 2) erhob. Zu *περιρηξ.* vgl. 2 Makk. 4, 38, zu *τα ιματια* 7, 58. 14, 14. Aus dem voranstehenden *αυτων* ergänzt sich, wie v. 23 aus *αυτοις*, das Objekt zu *ραβδιζειν* (2 Kor. 11, 25). Zur Sache vgl. 1 Thess. 2, 2. Das Imperf. *εκελευον* (4, 15. 5, 34) schildert, wie sie selbst ihnen im Zorn die Kleider abrissen und dann die Liktoren sie mit Ruthen streichen hiessen. Das leidenschaftliche Vorgehen der Prätoren erklärt sich nur aus dem Druck, den der Fanatismus des Pöbels auf sie ausübt. Dann aber wird es das Tumultuarische des Hergangs gewesen sein, was Paulus hinderte, schon jetzt sich durch Berufung auf sein römisches Bürgerrecht vor dieser Misshandlung zu schützen. — **v. 23.** *δε*) vgl. I, 3, a. Der *δεσμοφυλαξ* kommt nur noch in dieser Erzählung (v. 27. 36) vor, dem *ασφαλως τηρειν* (12, 5 f.) entspricht das *εν παση ασφαλ.* 5, 23. Wie das *επιθειναι πληγ.* (Luk. 10, 30), so geschieht das *εβαλον εις φυλ.* (Luk. 12, 58. 23, 19. 25) natürlich nur mittelbar durch sie, in Wahrheit durch ihre Diener (vgl. 4, 3. 5, 18), ebenso aber auch das *παραγγ.* (v. 18), wie aus dem *παραγγ.* (5, 28) *τοιαυτην* (Luk. 9, 9) *λαβων* **v. 24** hervorgeht. Die v. 23 nur angeordnete Gefangensetzung vollzieht erst der Kerkermeister (Bem. die relat. Fortführung der Erzählung, wie v. 14) in der ihm befohlenen Weise. Die *εσωτερα φυλακη* wird nach Analogie von Lev. 16, 2. Ezech. 40, 44 ein Kerker in dem am schwersten zugänglichen Inneren des Gebäudes sein und das *ασφαλιζ.* (Sap. 13, 15) dadurch ausgeführt, dass die Füsse in einen Block geschlossen wurden. Vgl. zur Sache Hiob 13, 27. 33, 11, und bem., wie *τ. ποδας* durch die gesperrte Stellung des *αυτων* betont wird, weil so jeder Fluchtversuch unmöglich gemacht wird. Diese kaum nothwendigen Vorsichtsmaassregeln werden natürlich so stark ausgemalt im Gegensatz zu dem Wunder, das ihrer spottet. — **v. 25.** *κατα*) c. Acc., wie 12, 1, vgl. besonders 27, 27: gegen Mitternacht (*μεσον.*, wie 20, 7). Das *προσευχ.* (1, 24) geht nicht auf die Gebete um ihre Errettung, sondern, wie das *υμνουν* (Jesaj. 12, 4. Ps. 21, 23) sagt, auf Lobgesänge, in denen sich ihre Freude aussprach, um Christi willen zu leiden (5, 42); daher das gewählte *επηκροωντο* (nur hier), weil die Gefangenen (*δεσμ.*, wie Mark. 15, 6. Hebr. 10, 34) in anderen Zellen (da ja für P. u. S. nach v. 24 eine ganz besondere ausgesucht war) aufhorchten auf diese seltsamen Gefühlsäusserungen ihrer Mitgefangenen. — **v. 26.** *αφνω*) wie 2, 2. Bem. das durch die gesperrte

λια τοῦ δεσμωτηρίου· ἠνεῴχθησαν δὲ παραχρῆμα αἱ θύραι
πᾶσαι, καὶ πάντων τὰ δεσμὰ ἀνέθη. 27 ἔξυπνος δὲ γενόμενος
ὁ δεσμοφύλαξ καὶ ἰδὼν ἀνεῳγμένας τὰς θύρας τῆς φυλακῆς,
σπασάμενος τὴν μάχαιραν ἤμελλεν ἑαυτὸν ἀναιρεῖν, νομίζων ἐκ-
πεφευγέναι τοὺς δεσμίους. 28 ἐφώνησεν δὲ Παῦλος μεγάλῃ φωνῇ
λέγων· μηδὲν πράξῃς σεαυτῷ κακόν· ἅπαντες γάρ ἐσμεν ἐνθάδε.
29 αἰτήσας δὲ φῶτα εἰσεπήδησεν, καὶ ἔντρομος γενόμενος προσ-

Stellung verstärkte *μεγας* bei *σεισμος* (Apok. 16, 18). Zu *ωστε* c. Inf. vgl. 1. 19. 14, 1, zu *σαλευθηναι* 4, 31 und besonders Evang. 6, 48 (wo es sich der Sache nach auch um die Fundamente handelt), zu *δεσμωτηρ.* 5, 21. 23, zu *ηνεωχθ.* (I, 2, g) *αι θυρ.* 5, 19, zu *παραχρημα* 12, 23. 13, 11, zu *τα δεσμα* Evang. 8, 29, zu *ανεθη* Mal. 4, 2 (Act. 27, 40). Diese Folge des Erdbebens, die ebenso wunderbar gedacht ist, wie dieses selbst, soll nur den Gefangenen zeigen, dass Gott sie aus aller Macht des Feindes erretten kann. — **v. 27.** *εξυπνος*) nur hier, doch vgl. das Verb. Joh. 11, 11 und zu der Verbindung mit *γενομ.* 1, 18. 7, 32. Das *ανεωγμ. τ. θυρ. τ. φυλ.* (5, 19) statt *τ. δεσμωτ.* v. 26 deutet an, wie damit die scheinbar sicherste Hut (v. 24) gebrochen war. Zu *σπασαμ. την* (II, 1, c) *μαχ.* vgl. Mark. 14, 47, zu dem lukan. *ημελλεν* 3, 3. 5, 35. 12, 6, zu *αναιρειν* 9, 23 f. 29. 13, 28. Der Gedanke an Selbstmord malt nur den fassungslosen Schreck des Kerkermeisters, der sich weder Zeit nimmt zu sehen, ob seine Meinung (*νομιζ.* lukan., vgl. 14, 19), dass die Gefangenen entflohen (*εκφευγ.*, wie 1 Thess. 5, 3. Hebr. 2, 3; doch vgl. auch Evang. 21, 36), sich bestätigt, während doch die geöffneten Thüren an sich noch nicht die Lösung der Fesseln beweisen, noch erwägt, dass er an jenen doch nachweislich gänzlich schuldlos. — **v. 28.** *εφωνησεν*) wie Evang. 23, 46 mit *μεγ. φωνη* (III, 1, a), das nur durch die Voranstellung des Adj. und die gesperrte Stellung noch verstärkt wird. Es erhellt daraus, dass der Kerkermeister noch viel zu weit von Paulus entfernt ist, als dass dieser auf natürliche Weise wissen konnte, derselbe wolle sich ein Leides anthun (*πρασσ. κακον*, so nur hier), wie er ja auch nicht wissen kann, dass sämmtliche (*απαντες* lukan., wie v. 3) Gefangene (in den anderen Zellen, vgl. v. 25) noch da sind (*ενθαδε*, wie 10, 18), und, wenn dies der Fall, erst recht unbegreiflich bleibt, woher sie die Gelegenheit zur Flucht nicht benutzt haben. Der hier, wie überall, ohne Rücksicht auf die gemeine Wirklichkeit, ausmalende Erzähler setzt also voraus, dass Paulus um den Zweck des Wunders (v. 26) weiss, das ja nicht beabsichtigen kann, die Schuldigen aus der Haft zu befreien. — **v. 29.** *αιτησας*) wie Evang. 1, 63 (vgl. Act. 3, 2). Zu *φωτα* vgl. 1 Makk. 12, 29, wo es aber von Wachtfeuern steht, zu *εισεπηδ.* (Amos 5, 19. Sus. 26) das *εκπηδ.* 14, 14, zu *εντρομ. γεν.* 7, 32, zu *προσεπεσ.* c. Dat. Luk. 8, 28. 47, zu dem fehlerhaften Art. vor *σιλ.* II, 1, b. Nachdem er sich schleunigst von der Anwesenheit der beiden Hauptgefangenen überzeugt, welche die Gelegenheit zur Flucht nicht ergriffen haben — an die anderen wird garnicht mehr

ἔπεσεν τῷ Παύλῳ καὶ Σίλᾳ, 30 καὶ προαγαγὼν αὐτοὺς ἔξω ἔφη· κύριοι, τί με δεῖ ποιεῖν ἵνα σωθῶ; 31 οἱ δὲ εἶπαν· πίστευσον ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν, καὶ σωθήσῃ σὺ καὶ ὁ οἶκός σου. 32 καὶ ἐλάλησεν αὐτῷ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ σὺν πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ. 33 καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ τῆς νυκτὸς ἔλουσεν ἀπὸ τῶν πληγῶν, καὶ ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ ἅπαντες παραχρῆμα, 34 ἀναγαγών τε αὐτοὺς εἰς τὸν οἶκον παρέθηκεν τράπεζαν, καὶ ἠγαλλιάσατο πανοικεὶ πεπιστευκὼς τῷ θεῷ. 35 ἡμέρας δὲ γενομένης ἀπέστειλαν οἱ

---

gedacht —, erschrickt er bei dem Gedanken, sich an ihnen, die sich ihrer Unschuld so bewusst sind, vergriffen zu haben, und bezeugt ihnen als Gottesboten fussfällig seine Ehrfurcht. — **v. 30.** *προαγαγ.*), wie das *εξω* (5, 34. 9, 40) zeigt, vom Herausführen aus dem inneren Gefängniss (v. 24) ins Freie (ganz anders 12, 6). Zu dem *εφη* vgl. 7, 2. 10, 28. 30, zu der ehrfürchtigen Anrede Luk. 13, 8. 14, 22, zu *τι με δει ποιειν* 9, 6, zu *ινα σωθω* 11, 14. Vorausgesetzt ist dabei, dass er weiss, wie die Männer einen *οδος σωτηριας* (v. 17) verkündigen, und dass durch die wunderbaren Ereignisse der Nacht das Verlangen danach in ihm erweckt ist. — **v. 31.** *οι δε*) wie 1, 6. 2, 41. 4, 21. Zu *πιστ. επι* c. Acc. 9, 42. 11, 17, doch hier mit *τ. κυρ. ιησ.*, wie 1, 21. Zu *σωθησ. κτλ.* vgl. 11, 14. — **v. 32.** *ελαλ. τ. λογ. τ. θ.*) vgl. I, 1, a, wie 4, 29. 31. Bei *συν πασιν κτλ.* ist vorausgesetzt, dass die Hausbewohner (vielleicht aus Furcht vor dem Erdbeben) sich auf dem Hofe des Gefängnisses zusammengeschaart hatten. Bem. den Wechsel von *οικος* (v. 31) und *οικια*, wie 10, 2. 6. — **v. 33.** *παραλαβων*) wie 15, 39. Das *εν εκ. τ. ωρα* (vgl. Evang. 7, 21. 10, 21. 12, 12: *εν αυτη τ. ωρ.*) mit *τ. νυκτ.* hebt hervor, wie man keinen Augenblick mehr zögern wollte, die Spuren der ihm widerfahrenen Misshandlung zu tilgen. Das *ελουσεν* (9, 37), prägnanter Weise (vgl. 2, 40. 8, 40) mit *απο τ. πληγ.* (v. 23) verbunden, setzt, ebenso wie das *εβαπτισθη*, das darum hier gleich angeschlossen wird, Wasser im Hofraum voraus. Die Angehörigen (*οι αυτου*, vgl. 1 Kor. 1, 11. Röm. 16, 10) sind die Glieder seines Hauses (v. 31). Zu *απαντες* vgl. v. 28, zu *παραχρ.* v. 26. — **v. 34.** *αναγαγ.*) wie 9, 39, vom Hof in seine höher belegene Wohnung (*οικος* vom Gebäude, wie 10, 22. 30). Das *τε* verbindet den zweiten Beweis seiner Dankbarkeit eng mit dem durch das parallele *παραλαβ.* eingeleiteten ersten (v. 33). Das *παρεθηκ.* (Evang. 9, 16. 11, 6) *τραπεζ.* (Act. 6, 2) geht natürlich auf das auf dem Tische bereitete Mahl, das Paulus ohne Skrupel mit den Unbeschnittenen einnimmt. Wie v. 33 das *εβαπτ.* mit *ελουσ.*, ist hier damit das *ηγαλλιασατο* (Luk. 10, 21) verbunden, das die Freude über ihren Christenstand bezeichnet. Zu *πανοικει* vgl. Exod. 1, 1. Das *πεπιστ. τ. θ.* geht darauf, dass er von der Wahrheit des ihm verkündigten Gotteswortes (v. 32) überzeugt (vgl. 8, 12) und somit der durch die Taufe ihm versiegelten Errettung gewiss war. — **v. 35.** *ημερ. γεν.*) wie 12, 18, nur mit voranstehendem Subj.

στρατηγοὶ τοὺς ῥαβδούχους λέγοντες· ἀπόλυσον τοὺς ἀνθρώπους ἐκείνους. 36 ἀπήγγειλεν δὲ ὁ δεσμοφύλαξ τοὺς λόγους τούτους πρὸς τὸν Παῦλον, ὅτι ἀπέσταλκαν οἱ στρατηγοὶ ἵνα ἀπολυθῆτε· νῦν οὖν ἐξελθόντες πορεύεσθε ἐν εἰρήνῃ. 37 ὁ δὲ Παῦλος ἔφη πρὸς αὐτούς· δείραντες ἡμᾶς δημοσίᾳ ἀκατακρίτους, ἀνθρώπους Ῥωμαίους ὑπάρχοντας, ἔβαλον εἰς φυλακήν, καὶ νῦν λάθρα ἡμᾶς ἐκβάλλουσιν; οὐ γάρ, ἀλλὰ ἐλθόντες αὐτοὶ

Zu *απολυσ.* vgl. 5, 40, zu *τ. ανθρ. εκ.* Luk. 11, 26. 14, 24. Die Liktoren (*ραβδ.*) kommen nur noch v. 38 vor. Da auf die ganze Nachtscene (v. 25—34) gar kein Bezug genommen wird, kann nur gemeint sein, dass die Prätoren selbst ihr durch den Volkstumult ihnen abgepresstes Verhalten als unbesonnen erkennen und wieder gut machen wollen. — **v. 36.** *απηγγ.*) hier und v. 38 von dienstlicher Meldung, wie 5, 22. 25, nur mit *προς* c. Acc. nach Analogie der Verb. dic. Zu *τ. λογ. τουτ.* (II, 1, e) vgl. 5, 5. 24. Die mit *οτι* recit. eingeführten Worte sollen noch direkt sagen, was indirekt im Vorigen liegt, dass er nicht etwa aus persönlichem Wohlwollen und auf eigene Gefahr sie in Freiheit setzt, sondern auf ausdrücklichen Befehl der Prätoren, den die gesandten Liktoren überbracht haben (Bem. das Perf.). Zu *νυν ουν* vgl. 10, 33. 15, 10, zu *πορ. εν ειρηνη* Luk. 7, 50. Das *εξελθοντες* geht auf das Gefängniss, in dem sie sich auch in der Wohnung des Kerkermeisters (v. 34) noch befanden. Wie dieser sich an Paulus wendet, der also auch ihm als die leitende Person gilt (vgl. v. 14. 18), so antwortet Paulus auch **v. 37** im Namen beider (*εφη*, wie v. 30). Das *προς αυτους* setzt voraus, dass der Kerkermeister die Liktoren zu ihnen geführt hat, damit sie von ihnen die Bestätigung seiner Mittheilung erhalten. Zu *δειραντες* vgl. 5, 40, zu *δημοσια* (2 Makk. 6, 10. 3 Makk. 2, 27) das Adj. 5, 18. Sowohl die Geisselung mit Ruthen, als die Bestrafung ohne ordentlichen Urtheilsspruch (*ακατακρ.*, nur noch 22, 25) war eine Verletzung ihres römischen Bürgerrechts. Zu *ανθρ. ρωμ.* vgl. 22, 25 f., zu *υπαρχ.* v. 20, zu *εβαλ. εις φυλ.* v. 23. Wenn auch Silas das römische Bürgerrecht besass, so hat ihn Paulus vielleicht ebendeswegen zu seinem Gefährten ausgewählt (15, 40); doch kann es auch der Erzähler nur voraussetzen, während ihm nur das gegen Paulus begangene Versehen mit zu gut kam. Das *και νυν* (13, 11) markirt den Gegensatz gegen ihr früheres Verhalten, das sie keineswegs mit ihrem gegenwärtig bereits im Vollzuge begriffenen (Bem. das Praes.) wieder gut machen. Das *λαθρα* (Matth. 1, 19. 2, 7. Joh. 11, 28) steht im Gegensatz zu *δημοσια*, das *εκβαλλ.* (9, 40) zu *εβαλον*. Die in der Frage liegende Entrüstung wird begründet durch das kategorische: Nein (Matth. 5, 37) auf die Aufforderung des Kerkermeisters, dem das *αλλα* die Forderung entgegenstellt, dass sie in Person (Bem. das *ελθοντ.*) sie hinausführen sollen (*εξαγ.*, wie 5, 19. 12, 17). Diese Genugthuung soll die Schmach, die durch ihre Behandlung auf die Sache des Evangeliums fällt, aufheben.

ἡμᾶς ἐξαγαγέτωσαν. 38 ἀπήγγειλαν δὲ τοῖς στρατηγοῖς οἱ ῥαβδοῦχοι τὰ ῥήματα ταῦτα. ἐφοβήθησαν δὲ ἀκούσαντες ὅτι Ῥωμαῖοί εἰσιν, 39 καὶ ἐλθόντες παρεκάλεσαν αὐτούς, καὶ ἐξαγαγόντες ἠρώτων ἀπελθεῖν ἀπὸ τῆς πόλεως. 40 ἐξελθόντες δὲ ἀπὸ τῆς φυλακῆς εἰσῆλθον πρὸς τὴν Λυδίαν, καὶ ἰδόντες παρεκάλεσαν τοὺς ἀδελφούς, καὶ ἐξῆλθον.

XVII, 1 Διοδεύσαντες δὲ τὴν Ἀμφίπολιν καὶ τὴν Ἀπολλωνίαν ἦλθον εἰς Θεσσαλονίκην, ὅπου ἦν συναγωγὴ τῶν Ἰουδαίων. 2 κατὰ δὲ τὸ εἰωθὸς τῷ Παύλῳ εἰσῆλθεν πρὸς αὐτούς, καὶ ἐπὶ σάββατα τρία διελέξατο αὐτοῖς ἀπὸ τῶν γραφῶν, 3 διανοίγων καὶ παρατιθέμενος ὅτι τὸν Χριστὸν ἔδει παθεῖν καὶ

— **v. 38.** *απηγγ.*) wie v. 36. Bem. die fünfmalige monotone Wiederkehr des *δε* (I, 3, a), die in Act. nicht selten ist. Zu *τ. ρημ. τ.*, wechselnd mit *τ. λογ. τ.*, vgl. 10, 44. 13, 42, zu *εφοβηθ.* 5, 26. 9, 26. Auch hieraus erhellt, dass sie sich bewusst waren, durch das tumultuarische Vorgehen, dem keine Erkundigung nach ihren Personalien vorherging (v. 22 f.), die Berufung auf das römische Bürgerrecht abgeschnitten zu haben. — **v. 39.** *ελθοντ.*) knüpft absichtlich an die Forderung v. 37 an, doch so, dass sie ihnen ausdrücklich zuredeten (*παρεκαλ.*, wie Luk. 15, 28), nemlich sich mit dieser Form des *εξαγειν* zufrieden zu geben. Das Imperf. *ηρωτων* (3, 3. 10, 48) zeigt, wie sich damit die Bitte verband, die Stadt zu verlassen (*απελθ. απο*, wie Luk. 1, 38. 8, 37), weil ihr längerer Aufenthalt sie immer noch wegen ihres unbesonnenen Vorgehens in Verlegenheit setzen konnte. — **v. 40.** *εξελθ. απο*) wie v. 18. Zu *εισηλθ. προς* vgl. 10, 3. 11, 3. Das *ιδοντες* geht auf die Brüder, die sich wohl zum Abschied bei der Lydia versammelt hatten. Erst ihre Erwähnung setzt einen umfassenderen Erfolg der Wirksamkeit in Phil. voraus. Zu *παρεκαλεσαν* vgl. 15, 32. Aus dem *εξηλθον* (I, 2, h) ergiebt sich, dass der Augenzeuge nicht mit abreiste, aber keineswegs, dass er in Phil. zurückblieb (vgl. zu v. 18 f.), während die Begleitung des Timoth. nach v. 3 als selbstverständlich vorausgesetzt wird.

17, 1—15. Paulus in Thessalonich und Beroea. — *διοδευσ.*) wie Luk. 8, 1. Bem., wie die Städte, die sie durchwanderten, mit dem Art. stehen, während die eigentliche Angabe des Reiseziels (*ηλθ. εις*, wie 11, 20. 13, 13. 51), wie gewöhnlich, artikellos, zumal es dem Erzähler vor Allem darauf ankommt, dass dort (*οπου*, in Act. nur noch 20, 6, fünfmal im Evang.) eine Synagoge der Juden (14, 1) war, wo er seiner Gewohnheit gemäss (*κατα τ. ειωθ.*, wie Luk. 4, 16) anknüpfen konnte **(v. 2).** Aus dem Dativ ergänzt sich das Subjekt zu *εισηλθ. προς* (16, 40); Paulus erscheint auch hier als der eigentliche Leiter der Mission (vgl. 16, 36 f.). Zu *επι σαββ. τρια* vgl. 13, 31. 16, 18, zu dem lukan. *διελεξατο* c. Dat. Hebr. 12, 5. Jud. 9. Das *απο τ. γραφ.* gehört zu *διανοιγ.* **v. 3** (vgl. Luk. 24, 26): indem er ihnen, von der Schrift ausgehend, eröffnete und darlegte (*παρατιθ.*, wie Deut. 4, 44,

ἀναστῆναι ἐκ νεκρῶν, καὶ ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ Ἰησοῦς, ὃν ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 4 καί τινες ἐξ αὐτῶν ἐπείσθησαν καὶ προσεκληρώθησαν τῷ Παύλῳ καὶ τῷ Σίλᾳ, τῶν τε σεβομένων Ἑλλήνων πλῆθος πολύ, γυναικῶν τε τῶν πρώτων οὐκ ὀλίγαι. 5 ζηλώσαντες δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ προσλαβόμενοι τῶν ἀγοραίων ἄνδρας τινὰς πονηροὺς καὶ ὀχλοποιήσαντες ἐθορύβουν τὴν πόλιν, καὶ ἐπιστάντες τῇ οἰκίᾳ Ἰάσονος ἐζήτουν αὐτοὺς προαγαγεῖν εἰς τὸν δῆμον. 6 μὴ εὑρόντες δὲ αὐτοὺς ἔσυρον Ἰάσονα καί τινας ἀδελφοὺς ἐπὶ τοὺς πολιτάρχας, βοῶντες ὅτι

---

vgl. auch Matth. 13, 24. 31), dass der Messias leiden musste (εδει, wie 1, 16). Zur Sache vgl. Luk. 24, 46. Das ουτος ist voraus weisend auf ο ιησ. und ο χριστ. Prädikat: und dieser ist der Messias, nemlich der Jesus, den ich (Bem. das betonte εγω) Euch verkündige (καταγγ., wie 15, 36. 16, 17. 21). Zur Lesart vgl. II, 1, b. Bem. den Uebergang in die Orat. dir., wie 1, 4. — **v. 4.** τινες εξ αυτων) wie 11, 20. 15, 24. Zu επεισθησαν ohne Dat. (sie wurden überredet, gewonnen) vgl. Luk. 16, 31. Das προσεκληρ. (nur hier) ist passivisch gedacht: sie wurden (von Gott als Anhänger) zugetheilt dem P. und S. Das τε — τε fügt als eine zwiefache, aber durchaus gleichartige Ergänzung hinzu, dass neben Einzelnen aus den Juden von den bereits zur Synagoge sich haltenden (σεβομ., wie 13, 43. 50) Hellenen (11, 20) eine grosse Menge (wie 14, 1, aber mit voranstehendem Subst., weil die Menge im Gegensatz zu den τινες betont wird) und von Weibern der Vornehmen (13, 50), die natürlich Heidinnen, nicht wenige (12, 18. 14, 28. 15, 2, doch substantivisch nur noch v. 12) gewonnen wurden, also wieder die Heiden sich empfänglicher zeigten. — **v. 5.** ζηλωσαντες) nicht, wie 7, 9, vom eifersüchtigen Neide auf die Heiden (vgl. 13, 45), sondern, wie 1 Makk. 2, 24, von dem Zorneifer, den die Verkündigung Jesu erregte (vgl. 5, 17). Zu dem noch fünfmal im Folgenden vorkommenden προσλαμβ. vgl. Mark. 8, 32. Der betont voranstehende Gen. charakterisirt die Kategorie von Menschen, aus denen sie sich etliche (τινας, vgl. III, 1, b) recht schlechte (πονηρ., wie Luk. 6, 35. 45) aussuchten, als müssiges Gesindel, wie es sich auf dem Markte umhertreibt (αγοραιοι, nur hier) und immer bereit ist, Aufläufe anzuzetteln (οχλοποιησ., nur hier). Das εθορυβουν steht nur hier transitiv: sie versetzten die Stadt in Aufruhr (vgl. Mark. 14, 2), sodass sie, von tumultuirenden Pöbelhaufen begleitet, plötzlich vor dem Hause des Jason erschienen. Dass der Erzähler einfach voraussetzt, wie dieser Jason die Missionare aufgenommen hatte (v. 7), zeigt, wie er aus dem Aufenthalt in Thess. nur erzählt, was ihm für seinen Pragmatismus von Bedeutung ist. Zu εζητουν vgl. 13, 8. 16, 10, zu προαγαγ. 16, 30. Bei εις τ. δημον (12, 22) ist schwerlich an eine geordnete Volksversammlung gedacht. Sie wollten ihn der Volksjustiz überliefern. — **v. 6.** μη ευροντ.) wie 12, 19: da sie ihn nicht fanden. Zu εσυρον vgl. 8, 3. 14, 19. Das τινας αδελφ. setzt

οἱ τὴν οἰκουμένην ἀναστατώσαντες οὗτοι καὶ ἐνθάδε πάρεισιν,
7 *οὓς ὑποδέδεκται Ἰάσων· καὶ οὗτοι πάντες ἀπέναντι τῶν δογμάτων Καίσαρος πράσσουσιν, βασιλέα ἕτερον λέγοντες εἶναι Ἰησοῦν.*
8 *ἐτάραξαν δὲ τὸν ὄχλον καὶ τοὺς πολιτάρχας ἀκούοντας ταῦτα,*
9 *καὶ λαβόντες τὸ ἱκανὸν παρὰ τοῦ Ἰάσονος καὶ τῶν λοιπῶν ἀπέλυσαν αὐτούς.*
10 *οἱ δὲ ἀδελφοὶ εὐθέως διὰ νυκτὸς ἐξέπεμψαν τόν τε Παῦλον καὶ τὸν Σίλαν εἰς Βέροιαν,*

---

voraus, dass sich bereits eine Gemeinde gebildet hatte, deren Mitglieder viel bei Jason verkehrten, und von denen Etliche auch jetzt bei ihm anwesend waren. Das *τινας* steht voran (vgl. 15, 2), weil es darauf ankommt, dass noch Einige mit ihm ergriffen wurden, und erst in zweiter Linie, dass es Gläubige waren. Zu *επι τ. πολιταρχ.* (nur noch v. 8) vgl. 16, 19. Das *βοωντες* (8, 7) malt, wie 25, 24, das Ungestüm, womit sie ihre Anklage erhoben. Daher das absichtlich übertreibende *οι την οικουμ.* (11, 28, hier speziell vom römischen Reich, wie Luk. 2, 1) *αναστατωσ.* (nur noch 21, 38, doch vgl. Gal. 5, 12). Zu *ενθαδε* vgl. 10, 18. 16, 28, zu *παρεισιν* 10, 21. 33. 12, 20: sie sind auch hier anwesend. — **v. 7.** *υποδεδεκται*) wie Luk. 10, 38. 19, 6. Das *ουτοι παντες* geht auf Jason und die anwesenden Brüder zusammen mit P. und B., deren Anhänger sie sind. Das *απεναντι* steht hier im Sinne von Sir. 32, 4: im Gegensatz zu den Edikten des Kaisers (vgl. Luk. 2, 1). Zu *πρασσ.* vgl. 3, 17. 5, 35. Das lukan. *ετερον* bezeichnet hier treffend einen anderen König, der kein Recht hat, es zu sein. Die Predigt von der *κυριοτης* Jesu wird politisch gedeutet. Vgl. Evang. 23, 2. — **v. 8.** *εταραξαν*) wie 15, 24: sie versetzten die Volksmenge (16, 22) in Unruhe wegen der drohenden Revolution. — **v. 9.** *το ικανον*) vgl. Luk. 22, 38. 2 Kor. 2, 6. Das Genügende, das sie von Seiten (*παρα*, wie 3, 2. 5) Jason's und der Uebrigen (2, 37. 5, 13) d. h. der *αδελφοι* empfingen, ist eine Kautionsleistung dafür, dass nichts Ungesetzliches vorkommen werde. Bem. den harten Subjektswechsel in *απελυσαν* (16, 35 f.), und wie über die Erklärungen, zu denen man dieselben veranlasste, nichts weiter gesagt ist. Ueber den Aufenthalt des Apostels in Thess., der nach v. 2 nur 2—3 Wochen gedauert haben könnte, ist der Verf. sehr ungenügend unterrichtet, da Paulus dort sein Handwerk trieb, wiederholt von Philippi Unterstützungen empfing und in einer wesentlich heidenchristlichen Gemeinde noch längere Zeit nach ihrer Begründung unter mancherlei Trübsal wirkte (vgl. 1 Thess. 1, 6. 2, 9 ff. Phil. 4, 16). Zwischen v. 4 u. 5 muss also eine längere Wirksamkeit unter den dortigen Heiden gelegen haben, während für den Verf. nur das Interesse hat, dass er auch dort bei der Judenschaft anknüpfte und von dort durch ihre Feindschaft vertrieben ward (vgl. zu v. 5). — **v. 10.** *οι δε αδελφ.*), von denen v. 6 nur einige erwähnt, setzt ebenfalls den Bestand einer Gemeinde daselbst voraus. Zu *ευθεως* vgl. 16, 10, zu *δια νυκτ.* 16, 9, zu *εξεπεμψ* 13, 4. Man hielt es also doch für gerathen, keine weiteren Machinationen der Juden abzuwarten. Daraus, dass Timoth. neben den

οἵτινες παραγενόμενοι εἰς τὴν συναγωγὴν τῶν Ἰουδαίων ἀπῄεσαν· 11 οὗτοι δὲ ἦσαν εὐγενέστεροι τῶν ἐν Θεσσαλονίκῃ, οἵτινες ἐδέξαντο τὸν λόγον μετὰ πάσης προθυμίας, τὸ καθ' ἡμέραν ἀνακρίνοντες τὰς γραφάς, εἰ ἔχοι ταῦτα οὕτως. 12 πολλοὶ μὲν οὖν ἐξ αὐτῶν ἐπίστευσαν, καὶ τῶν Ἑλληνίδων γυναικῶν τῶν εὐσχημόνων καὶ ἀνδρῶν οὐκ ὀλίγοι· 13 ὡς δὲ ἔγνωσαν οἱ ἀπὸ τῆς Θεσσαλονίκης Ἰουδαῖοι ὅτι καὶ ἐν τῇ Βεροίᾳ κατηγγέλη ὑπὸ τοῦ Παύλου ὁ λόγος τοῦ θεοῦ, ἦλθον κἀκεῖ σαλεύοντες καὶ ταράσσοντες τοὺς ὄχλους. 14 εὐθέως δὲ τότε τὸν Παῦλον ἐξαπέστειλαν οἱ ἀδελφοὶ πορεύεσθαι ἕως ἐπὶ τὴν θά-

---

beiden zunächst Bedrohten und daher durch τε — και eng Verbundenen nicht mit genannt, ist nicht zu schliessen, dass er in Thess. blieb, da ja auch 16, 40 seiner nicht gedacht ist. Das οιτινες hebt hervor, wie sie in Folge (vgl. 16, 16 f.) des durch die Feindschaft der Juden nothwendig gewordenen Ortswechsels nicht etwa die Judenmission aufgaben, sondern sobald sie (in Beroea) angekommen (παραγεν., wie 15, 4), sofort wieder die Judensynagoge (v. 1) aufsuchten. Bem. das nachdrücklich voranstehende εις τ. συναγ. τ. ιουδ. und vgl. zu απηεσαν 2 Makk. 12, 1. — **v. 11.** *ουτοι*) sind die Juden in Beroea, in deren Synagoge er ging. Zu ευγενεστ. im Sinne von: wohlgesinnter vgl. 4 Makk. 6, 5. 9, 27 (anders Evang. 19, 12. 1 Kor. 1, 26). Das οιτινες erklärt, wie sie in Folge davon (v. 10) das Wort (τ. λογ. absolut, wie 8, 4) mit jeder Art von (vgl. Eph. 4, 2) d. h. mit der grössten Bereitwilligkeit (προθυμια, wie 2 Kor. 8, 11 f. 19) annahmen (8, 14. 11, 1). Zu το καθ ημεραν vgl. Luk. 11, 3. 19, 47. Das ανακριν., das sonst von richterlicher Untersuchung steht, geht hier auf das Erforschen (vgl. 1 Sam. 20, 12) der Schriften (v. 2) danach, ob (ει c. Opt., wie 1 Kor. 14, 10. 1 Petr. 3, 14. 17) dieses sich wohl so verhalten möchte (vgl. 7, 1. 12, 15). — **v. 12.** *πολλοι*) hier mit εξ αυτων, sonst mit einfachem Gen. (4, 4. 13, 43). Das μεν ουν deutet an, dass sie in Folge dieses selbstständigen Nachforschens zum Glauben kamen, und bereitet zugleich v. 13 vor. Aus dem ελληνιδων (Mark. 7, 26) bei γυν. muss zu ανδρ. der entsprechende Begriff ergänzt werden. Zu ευσχημ. vgl. 13, 50, zu ουκ ολιγ. v. 4. — **v. 13.** *ως δε*) lukan., wie 16, 10. 15. Zu εγνωσαν vgl. Luk. 9, 11. Das απο της θεσσ. ist bereits durch das Hauptverbum ηλθον determinirt, eine Art Attraktion, wie Luk. 9, 61. Auch hier (vgl. v. 2) ist Paulus der, um dessen Verkündigung des Wortes Gottes (vgl. 13, 5) es sich in erster Linie handelt. Das κακει (14, 7) gehört zu σαλευοντες (nur hier bildlich, wie 2 Thess. 2, 2) κ. ταρασσ. (v. 8). Zu dem Plur. τ. οχλους vgl. 8, 6. 14, 11. 13. 18 f. — **v. 14.** *τοτε*) wie 13, 3. 12, nach ευθεως (v. 10) hebt hervor, dass sofort damals, als diese Agitationen begannen, die Glieder der Gemeinde (v. 10) dieselben für so gefährlich hielten, dass sie Paulus fortschickten. Bem. das mit εξεπεμψ. v. 10 wechselnde εξαπεστ. 9, 30. Zu πορ. επι vgl. 8, 26. 9, 11, zu

λασσαν· ὑπέμεινάν τε ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος ἐκεῖ. 15 οἱ δὲ καθιστάνοντες τὸν Παῦλον ἤγαγον ἕως Ἀθηνῶν, καὶ λαβόντες ἐντολὴν πρὸς τὸν Σίλαν καὶ τὸν Τιμόθεον, ἵνα ὡς τάχιστα ἔλθωσιν πρὸς αὐτόν, ἐξῄεσαν.

16 Ἐν δὲ ταῖς Ἀθήναις ἐκδεχομένου αὐτοὺς τοῦ Παύλου, παρωξύνετο τὸ πνεῦμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, θεωροῦντος κατείδωλον οὖσαν τὴν πόλιν. 17 διελέγετο μὲν οὖν ἐν τῇ συναγωγῇ τοῖς Ἰουδαίοις καὶ τοῖς σεβομένοις καὶ ἐν τῇ ἀγορᾷ κατὰ πᾶσαν

εως vor einer anderen Praep. Luk. 24, 50. Damit die feindlichen Juden ihm nicht aufs Neue nachkommen könnten, brachte man ihn gleich bis ans Meer, wo er sich einschiffen sollte. Auch das damit durch *τε* engverbundene Zurückbleiben (*υπεμειναν*, wie Evang. 2, 43, *εκει*, wie Act. 9, 33. 16, 1) des Silas und Timoth. scheint die Flucht des Paulus, der nach v. 13 zunächst bedroht war, maskiren zu sollen. Dagegen hebt das *τε* — *και* hervor, dass nicht nur der Mitarbeiter, sondern auch der persönliche Gehülfe des Apostels, dessen Begleitung sonst überall als selbstverständlich vorausgesetzt wird (16, 40. 17, 10), zurückblieb. — **v. 15.** *καθιστανοντες*) wie Jos. 6, 23. 1 Sam. 5, 3 im Sinne von: einen zur Stelle bringen, begleiten. Zu *ηγαγ.* 11, 25, zu *εως* in lokalem Sinne 1, 8. Erst in Athen glaubten sie ihn in Sicherheit. Da Paulus offenbar die nächste Schiffsgelegenheit benutzte, konnten Silas und Timoth. erst durch die rückkehrenden Begleiter Nachricht, wohin er gegangen, und den Auftrag (*εντολην*, in Act. nur hier, vgl. Evang. 15, 29) empfangen (vgl. *λαμβ. παραγγ.* 16, 24), so schnell als möglich (*ως ταχ.*, nur hier) zu ihm zu kommen. Zu dem abgeschwächten *ινα* vgl. Luk. 4, 3. 10, 40. 20, 28. Da dieser Befehl nach 18, 5, und zwar wie es scheint, mit Wissen und Willen des Paulus, nicht ausgeführt ist, scheint er von Athen aus ihnen den Gegenbefehl gesandt zu haben, dass Timoth. nach Thess. zurückkehren und Silas in Beroea bleiben solle, bis jener von dort zurückkomme. Doch setzt 1 Thess. 3, 1 voraus, dass sie beide, wenn auch auf kurze Zeit, nach Athen kamen. Zu *εξηεσαν* (13, 42) vgl. das *απηεσαν* v. 10.

17, 16—34. Paulus in Athen. — *εκδεχομ.*) wie 1 Kor. 16, 11. Hebr. 10, 13. 11, 10. Jak. 5, 7, also: während er noch auf Grund des Befehls v. 15 ihre Ankunft erwartete. Zu *παρωξυν.* vgl. 1 Kor. 13, 5 und das Subst. Act. 15, 39, zu *το πν. αυτ.* 7, 59 und besonders Joh. 11, 33. 13, 21. Das Betrachten (*θεωρ.*, wie 4, 13. 8, 13) der von Götzenbildern erfüllten (*κατειδωλ.*, nur hier) Stadt war es, was seinen Zorn erregte und ihn bewog (*μεν ουν* **v. 17**), nicht nur, wie gewöhnlich (an den gottesdienstlichen Tagen), in der Synagoge mit den dort sich versammelnden Juden und Proselyten (v. 4) sich zu unterreden, sondern auch, was er jeden Tag (*κατα πασ. ημερ.*, verstärkt nach Analogie von 13, 27. 15, 36) thun konnte, auf dem Markt (16, 19) mit den (dort) zufällig Anwesenden (*παρατυγχ.*, nur hier). Bem., wie die

ἡμέραν πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας. 18 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἐπικουρίων καὶ Στοϊκῶν φιλοσόφων συνέβαλλον αὐτῷ, καί τινες ἔλεγον· τί ἂν θέλοι ὁ σπερμολόγος οὗτος λέγειν; οἱ δέ· ξένων δαιμονίων δοκεῖ καταγγελεὺς εἶναι, ὅτι τὸν Ἰησοῦν καὶ τὴν ἀνάστασιν εὐηγγελίζετο. 19 ἐπιλαβόμενοι δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τὸν Ἄρειον πάγον ἤγαγον, λέγοντες· δυνάμεθα γνῶναι τίς ἡ καινὴ αὕτη ἡ ὑπὸ σοῦ λαλουμένη διδαχή; 20 ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν· βουλόμεθα οὖν γνῶναι τίνα θέλει ταῦτα εἶναι. 21 Ἀθηναῖοι δὲ πάντες καὶ οἱ ἐπιδη-

---

Verbindung des *διελεγετο* mit Dat. (v. 2) und *προς* c. Acc. (Exod. 6, 27. Mark. 9, 34) in beiden Versgliedern wechselt. — **v. 18.** *δε και*) lukan., vgl. 16, 1, setzt seinem Anknüpfen mit Juden und Heiden entgegen, wie auch etliche (*τινες των*, wie 6, 9) Philosophen (aus den beiden Hauptschulen) mit ihm anbanden (*συνεβαλλ.*, ähnlich 4, 15, nur dort mit *προς*). Sehr verächtlich sagen in Folge solcher Gespräche Einige: Was sollte wohl dieser Schwätzer (*σπερμολογ.*, nur hier) sagen wollen? Bem. den absichtlich gewählten Ausdruck (*τι αν θελοι*) im Vergleich mit 2, 12. Der absichtlich incorrecte Gegensatz (*οι δε*) deutet wohl an, dass es nicht jene Philosophen waren, die doch auf den Verkündiger (*καταγγελ.*, nur hier) fremder (*ξενων*, wie Hebr. 13, 9) Gottheiten (*δαιμον.*, im Sinne von 1 Kor. 10, 20f.), der er zu sein schien (*δοκει*, wie Luk. 10, 36), aufmerksam wurden. Da der Satz mit *οτι* eine Bemerkung des Verf. ist (vgl. Mark. 3, 30), so können nicht zwei Gottheiten gemeint sein, sondern dass die immer von diesem Jesus ausgesagte *αναστασις* ihn als eine zweite Gottheit erscheinen liess. Zu *ευαγγ.* mit dem Objektsacc. vgl. 10, 36. 11, 20. 15, 35. — **v. 19.** *επιλαβ.*) freundschaftlich, wie 9, 27, wo darauf *ηγαγ.* folgt, und c. Gen., wie Luk. 9, 47. Zu *δε* vgl. I, 3, a. Dass das *ηγαγ. επι* nicht von einem Vorführen vor Gericht (wie 9, 21), sondern rein lokal gemeint ist, zeigt die verbindliche Frage: Können wir erfahren (*γνωναι*, wie 1, 7), welches diese neue (*καινη*, wie Luk. 5, 36. 38) von Dir vorgetragene Lehre (Act. 5, 28. 13, 12) ist? Sie wollen ihn also nur aus dem Marktgewühl auf den stillen Areshügel führen, in dessen weihevoller Umgebung er seine neue Götterlehre verkündigen soll. — **v. 20.** *ξενιζοντα*) wie 2 Makk. 9, 6. 1 Petr. 4, 4. 12, und durch das rhetorische *τινα* (vgl. Hebr. 10, 27 *φοβερα τις*) verstärkt: Recht Befremdendes bringst Du uns zu Gehör (*εις τας ακοας*, wie Luk. 7, 1, das *εισφερ.* so nur hier). So wollen wir denn (*ουν*) erfahren (v. 19), was diese (so seltsamen Dinge) sein (d. h. bedeuten, vgl. Luk. 8, 9) wollen. Das *βουλομεθα* (5, 28. 12, 4. 15, 37) steht, weil es nicht mehr ein Wunsch ist, den sie hegen, sondern weil der Entschluss, ihn zu hören, sie bestimmt hat, ihn herzuführen. — **v. 21.** *δε*) führt eine erläuternde Bemerkung darüber ein (vgl. Luk. 1, 8), wie Athener (ihrem Volkscharakter nach, daher ohne Art.) insgesammt (also auch die v. 19f. Redenden) und die dort angesessenen

μοῦντες ξένοι εἰς οὐδὲν ἕτερον ηὐκαίρουν ἢ λέγειν τι ἢ ἀκούειν τι καινότερον. 22 σταθεὶς δὲ Παῦλος ἐν μέσῳ τοῦ Ἀρείου πάγου ἔφη· ἄνδρες Ἀθηναῖοι, κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ. 23 διερχόμενος γὰρ καὶ ἀναθεωρῶν τὰ σεβάσματα ὑμῶν εὗρον καὶ βωμὸν ἐν ᾧ ἐπεγέγραπτο· ἀγνώστῳ θεῷ. ὃ οὖν ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε, τοῦτο ἐγὼ καταγγέλλω ὑμῖν. 24 ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος οὐκ ἐν χειροποιήτοις ναοῖς

Fremden (*επιδημ.*, wie 2, 10, *ξενοι* substant., wie Hebr. 11, 13. Matth. 27, 7), die ihren Charakter angenommen, für nichts Anderes (Bem. das lukan. *ετερον*) Zeit hatten (*ηυκαιρ.*, vgl. Mark. 6, 31. 1 Kor. 16, 12), als zu sagen etwas oder (wie hier) zu hören etwas, das neuer (v. 19) wäre, als das zuletzt Gehörte. Auch diese Schilderung (Bem. das Imperf.) ihrer Neugier und Redseligkeit schliesst jeden Gedanken an eine Gerichtsverhandlung aus. — **v. 22.** *σταθεις*) wie 2, 14, und das *εν μεσω* (1, 15) giebt der Rede (*εφη*, wie 16, 30. 37) eine gewisse Feierlichkeit. Da Paulus in Athen wohl meist ganz allein war (1 Thess. 3, 1), kann dieselbe nicht aus einer augenzeugenschaftlichen Quelle herrühren, sondern nur von dem Erzähler nach Hörensagen und nach der Art, wie er in ähnlichen Fällen den Apostel reden gehört hatte, als Beispiel seiner Heidenmissionspredigt (Gegenstück zu der Synagogenrede Kap. 13) ausgeführt sein. Zu *ανδρ. αθην.* vgl. 13, 16, zu *κατα παντα* Kol. 3, 20. 22, doch hier in dem Sinne: nach Allem, was ich sehe, betrachte ich (*θεωρ.*, wie v. 16) Euch als solche, die (*ως*, wie Röm. 8, 36. 2 Kor. 10, 2) gottesfürchtiger sind als Andere. Bem. das feingewählte *δεισιδαιμ.* (nur hier, doch vgl. das Subst. 25, 19), das sein Urtheil über die Art ihrer Gottesfurcht dahingestellt sein lässt. — **v. 23.** *διερχομ.*) c. Acc., wie 16, 6: durchwandelnd und immer wieder betrachtend (*αναθεωρ.*, wie Hebr. 13, 7) Eure Heiligthümer (*σεβασματα*, wie 2 Thess. 2, 4, vgl. Sap. 14, 20. 15, 17) traf ich (*ευρον*, wie 13, 6) auch einen Altar (*βωμον*, von heidnischen Altären, Exod. 34, 13. Num. 23, 1. Deut. 7, 5). Zu *επεγεγρ.* vgl. Mark. 15, 26. Apok. 21, 12. Ob es einen oder mehrere solcher Altäre in Athen gab, ist ganz gleichgültig, da Paulus eben an einen der von ihm gesehenen anknüpft. Absichtlich besagt das neutrische *ο* (vgl. Joh. 4, 22), dass er nicht jenen unbekannten Gott mit dem von ihm verkündigten identifizirt, sondern dass er das ihnen nach dem in jener Aufschrift liegenden Zugeständniss unbekannte (*αγνοουντ.*, wie 13, 27) Wesen Gottes, das sie durch Errichtung jenes Altars verehren (*ευσεβ.* c. Acc., wie 4 Makk. 11, 5), ihnen verkündige. Bem. das nachdrückliche, den Relativsatz aufnehmende *τουτο.* — **v. 24.** *τον κοσμον*) wie Luk. 9, 25. 11, 50, fasst das in den Parallelstellen stehende *ουραν. κ. γην* (4, 24. 14, 15) zusammen, weil der Schöpfer von beiden noch ausdrücklich als ihr Herr (vgl. Jesaj. 45, 7. Jerem. 10, 16) bezeichnet werden soll. Das wiederaufnehmende *ουτος*, wie das *υπαρχων* ist lukan. Zu *ουκ εν χειρ. κατοικει* vgl. 7, 48, nur dass hier noch *ναοις* 19, 24) hinzugefügt

κατοικεῖ, 25 οὐδὲ ὑπὸ χειρῶν ἀνθρωπίνων θεραπεύεται προσδεόμενός τινος, αὐτὸς διδοὺς πᾶσιν ζωὴν καὶ πνοὴν καὶ τὰ πάντα· 26 ἐποίησέν τε ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων κατοικεῖν ἐπὶ παντὸς προσώπου τῆς γῆς, ὁρίσας προστεταγμένους καιροὺς καὶ τὰς ὁροθεσίας τῆς κατοικίας αὐτῶν, 27 ζητεῖν τὸν

---

wird. — **v. 25.** *ουδε*) nach *ουκ*, wie 16, 21. Zu dem *ανθρωπινων* bei *χειρων* (5, 12. 14, 3) vgl. 1 Kor. 2, 13. Jak. 3, 7, zu *θεραπευεται* vom Bedienen mit Opfern Jesaj. 54, 17. Prov. 19, 6, zu *προσδεομενος τινος* Prov. 12, 9. Sirach 11, 12 (vgl. 2 Makk. 14, 35: *απροσδεης*): als einer der irgend etwas bedarf. Die Verneinung wird dadurch begründet, dass er selbst Allen (mascul.) Leben (im leiblichen Sinne, wie Luk. 12, 15. 16, 25) und Odem (*πνοη*, vgl. Gen. 2, 7. Prov. 24, 12), der das Leben erzeugt, und das Sämmtliche giebt, das sie zur Erhaltung desselben bedürfen. — **v. 26.** *εποιησεν*) mit Acc. c. Inf., wie Luk. 5, 34, schliesst mit dem engverbindenden *τε* an das, was über Gott als den Ursprung von Allem gesagt ist, was daraus für sein Walten in der Menschengeschichte folgt. Zu dem *εξ ενος*, das die Emendatoren unnöthiger Weise durch *αιματος* erläuterten, ergänzt sich aus dem sonst bei *παν εθνος* (2, 5. 10, 35) ganz überflüssigen Genit. von selbst *ανθρωπου*. Es hebt ohne jede Polemik gegen autochthonische oder mythische Vorstellungen von dem Ursprung der Völker lediglich die Einheitlichkeit des Menschengeschlechts hervor, weil nur dann es einer Erklärung bedarf, warum jetzt verschiedene Nationen über die Erde hin, eine jede an ihrem Orte, wohnen (*κατοικειν*, wie 7, 2. 4), was eben auf das Walten Gottes zurückgeführt werden soll. Der artikellose Ausdruck *επι παντ. προσωπ. τ. γ.* kann natürlich nicht die ganze Erdoberfläche bezeichnen (wie Gen. 2, 6. 11, 8), die ja auch keineswegs jedes Volk bewohnt; sondern jede Gegend ist als ein besonderes Angesicht der Erde, eine besondere Erdfläche (vgl. Jesaj. 49, 23) gedacht, entsprechend dem *παν εθνος*, sodass je ein Volk eine jener bewohnen kann. Das *ορισας* (2, 23. 10, 42. 11, 29) erläutert die Art jenes *εποιησεν*. Der Gen. *τ. κατοικιας αυτων* (nur hier im Sinne von: ihres Wohnens) gehört sowohl zu dem artikellosen *προστεταγμ.* (10, 33) *καιρους* (1, 7. 3, 19. 14, 17) d. h. zu den mit den Wanderungen der Völker immer wechselnden Fristen ihres Wohnens auf der ihnen angewiesenen Fläche, von denen eben nur gesagt ist, dass er solche festsetzte, als zu dem *τας οροθεσιας* (nur hier) d. h. zu den bestimmten Grenzfestsetzungen ihres Wohnens, welche für jede solche Frist den Umfang ihres Gebiets regeln mussten. Eben weil diese Vertheilung der Völker über die Erde, welche sie trennt, auch in ihrer Gottesverehrung, von einem Gott herrührt und von einem Menschen ausging, kann sie auch nur einen einheitlichen Zweck haben, wie ihn **v. 27** ausspricht. Der blosse Inf. kann nur von einem Worte abhängen, in dem sein Subjekt liegt, also von *κατοικειν*. Nicht Gott bedurfte ihrer (v. 25), sondern sie bedurften seiner, und er liess sie eben nicht, wie den ersten Menschen, in der unmittelbaren

θεόν, εἰ ἄραγε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν, καίγε οὐ μακρὰν ἀπὸ ἑνὸς ἑκάστου ἡμῶν ὑπάρχοντα. 28 *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν, ὥς καί τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν· τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν.* 29 *γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ οὐκ ὀφείλομεν νομίζειν, χρυσῷ ἢ ἀργύρῳ ἢ λίθῳ, χαράγματι τέχνης καὶ ἐνθυμήσεως ἀνθρώπου, τὸ θεῖον εἶναι*

Gottesgemeinschaft des Paradieses, sondern an den verschiedensten Orten der Erde wohnen, damit sie erst, von eigenem Verlangen getrieben, ihn suchen sollten (*ζητ.* und *ευρειν*, wie Luk. 11, 10). Zu *ει* c. Opt. vgl. v. 11, nur hier mit dem verstärkten *αραγε* verbunden, wie 8, 22 mit *αρα*: ob sie hiernach wenigstens ihn fühlen und finden möchten. Das *ψηλαφαν* (Luk. 24, 39) steht nicht von einem Tasten im Dunkeln (Hiob 5, 14), sondern gerade von einem handgreiflichen Gewahrwerden (1 Joh. 1, 1), das überall möglich sein musste auf der von ihm geschaffenen Erde (v. 24, vgl. Röm. 1, 20), wo er selbst ihnen ihre Wohnung angewiesen hatte (v. 26). Daher bezeichnet das *καιγε* (2, 18: und zwar) ihn als einen solchen, der nicht fern ist (*ου μακραν απο*, wie Luk. 7, 6) von einem jeden von ihnen (2, 3. 6). Zur Sache vgl. Jerem. 23, 23. Die Begründung in **v. 28,** die auf den Schluss von v. 25 zurückgreift, zeigt, dass dabei nicht an ein räumliches Nahesein gedacht ist, sondern an ein durch ihre ständige Abhängigkeit von ihm vermitteltes, deren Bewusstsein jene handgreifliche Wahrnehmung Gottes ihnen aufdringen musste. Das *εν αυτω* besagt, wie 3, 6. 4, 7. 9 f., dass in ihm unser Leben (*ζωμεν*, vgl. die *ζωη* v. 25), wie jede Lebensregung (Gen. 7, 21. 8, 17. 19), die durch die *πνοη* v. 25 in Bewegung gesetzt wird, und unser Sein überhaupt (mit allen seinen Lebensbedingungen, vgl. *τα παντα* v. 25) begründet ist und dauernd beruht. Zu *ως και* vgl. 13, 33, zu *τινες των* v. 18, zu *καθ ημας* als Umschreibung des Gen. (die bei Euch wirkenden) vgl. 13, 1. Eph. 1, 15. Das Dichterwort (*ποιηται*, nur hier) des Ciliciers Aratus kehrt ähnlich auch bei Cleanthes wieder. Der, von dem wir stammen (*του* dichterisch für *τουτου*), ist es, von dem wir uns ständig abhängig fühlen müssen. — **v. 29.** *υπαρχ.*) wie v. 24. 27: da wir also (nach diesem Dichterwort) ein von ihm (Bem. die nachdrucksvolle, gesperrte Stellung des *του θεου*) erzeugtes Geschlecht (7, 13. 13, 26) sind. Das *ουκ οφειλ.* (2 Kor. 12, 14, vgl. auch Luk. 17, 10) enthält eine Litotes (vgl. Röm. 8, 12) anstatt: wir dürfen nicht. Im heidnischen Kultus fühlte man sich verpflichtet, zu wähnen (14, 19), dass das göttliche Wesen (*το θειον*, so nur hier) ähnlich sei (*ομοιον*, wie Luk. 6, 47) irdischen Substanzen, wie Gold oder Silber (von dem Metall als solchem, anders *αργυριον, χρυσιον* 3, 6) oder Stein, einem Gebilde (*χαραγμ.*, so nur hier) von menschlischer Kunstfertigkeit (Apok. 18, 22) oder menschlicher Ueberlegung (*ενθυμησ.*, wie Matth. 12, 25. Hebr. 4, 12). Genau wie Röm. 1, 23, wird vorausgesetzt, dass die Heiden in den Götzenbildern zwar nicht die Götter selbst sehen, aber doch ihr Wesen für etwas ihnen Aehnliches halten müssen, wenn sie durch dieselben abgebildet

ὅμοιον. 30 τοὺς μὲν οὖν χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει τοῖς ἀνθρώποις πάντας πανταχοῦ μετανοεῖν, 31 καθότι ἔστησεν ἡμέραν ἐν ῃ̃ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ῳ̃ ὥρισεν, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν. 32 ἀκούσαντες δὲ ἀνάστασιν

---

werden konnten, während wir, die wir von Gott abstammen, doch etwas völlig Anderes sind als jene irdischen Substanzen und die Gebilde aus ihnen. — **v. 30.** *μεν ουν*) lukan., folgert aus v. 29, dass die Zeiten (1, 7), in denen die Heiden Götzenbilder verehrten, Zeiten der Unwissenheit (*αγν.*, wie 3, 17) waren, weil sie Gott noch nicht gefunden hatten, wie sie sollten und konnten (v. 27f.), involvirt aber zugleich den Gegensatz gegen Zeiten, in welchen auch diese Entschuldigung nicht mehr gelten wird (vgl. das *τα νυν* im Folgenden, wie 4, 29. 5, 38). Denn so gewiss die Sünden der Heiden troz ihrer relativen Entschuldbarkeit durch die *αγνοια* strafbar bleiben, so hat doch Gott über diese Zeiten gnädig hinweggesehen (*υπεριδων*, im A.T. anders, vgl. Deut. 3, 26. 21, 16), was nicht zeitliche Gerichte (wie Röm. 1, 24ff.), aber die Herbeiführung des definitiven Gerichtes ausschloss (vgl. Röm. 3, 25). Der Inf. nach *απαγγ.* (16, 16. 38) drückt, wie oft nach verb. dic. (vgl. 14, 15), ein Sollen aus. Das *παντας* wird durch *πανταχου* (Luk. 9, 6) verstärkt. Das *μετανοειν* (2, 38. 3, 19. 8, 22) fordert nicht bloss die Abkehr von der Thorheit des Götzendienstes, sondern im umfassendsten Sinne eine Sinnesänderung, da ihr Gewissen den Heiden sagt, zu wieviel Sünden sie ihre gegenwärtige Gesinnung verleitete. — **v. 31.** *καθοτι*) wie 2, 24. 45. Die Aufforderung dazu erfolgt Angesichts der Thatsache, dass Gott den grossen Gerichtstag (Röm. 2, 5) bereits festgesetzt hat (*εστησεν*, wie 1 Makk. 4, 59, vgl. Röm. 3, 31. Hebr. 10, 7), von dessen Nähe naturgemäss die Heidenmissionspredigt ausging (1 Thess. 1, 10). Zu dem lukan. *μελλει* vgl. 12, 6: er steht im Begriff zu richten (*κριν.* c. Acc., wie Luk. 19, 22. 22, 30) den Erdkreis (*οικουμ.*, wie 11, 28. 17, 6). Das erste *εν* bezeichnet die richterliche Gerechtigkeit (Apok. 19, 11) als die Eigenschaft, in welcher, das zweite die durch ihn bereits bestimmte (vgl. 10, 42) Person, in der er als in seinem Bevollmächtigten (Röm. 2, 16) das Gericht vollziehen wird. Mit *πιστιν* kann nur die Ueberzeugung gemeint sein, dass dieser Mann der Richter sein wird, von dem Errettung und Verdammniss abhängt, und diesen Glauben reicht Gott selbst dar (*παρασχων*, vgl. 16, 16. Evang. 7, 4) d. h. er ermöglicht ihn Allen durch seine Auferweckung (13, 34), die als seine göttliche Legitimation und damit als stärkster Antrieb zum Glauben gedacht ist. Die Rede weist mit Absicht zunächst nur andeutend auf den Heilsweg hin. Eine Unterbrechung ist **v. 32** nicht indizirt. Zu *ακουσαντες* c. Acc. vgl. Luk. 21, 9. In dem, was Paulus von der Auferweckung Jesus sagte, hörten sie von einer Todtenauferstehung, die ihnen völlig unbegreiflich (vgl. 1 Kor. 15, 12) und daher Gegenstand ihres Spottes war (*εχλευαζ.*, wie Sap. 11, 14. 2 Makk. 7, 27, vgl. das Compos. 2, 13).

νεκρῶν, οἱ μὲν ἐχλεύαζον, οἱ δὲ εἶπαν· ἀκουσόμεθά σου περὶ τούτου καὶ πάλιν. 33 *οὕτως ὁ Παῦλος ἐξῆλθεν ἐκ μέσου αὐτῶν.* 34 *τινὲς δὲ ἄνδρες κολληθέντες αὐτῷ ἐπίστευσαν, ἐν οἷς καὶ Διονύσιος ὁ Ἀρεοπαγείτης καὶ γυνὴ ὀνόματι Δάμαρις, καὶ ἕτεροι σὺν αὐτοῖς.*

XVIII, 1 *Μετὰ ταῦτα χωρισθεὶς ἐκ τῶν Ἀθηνῶν ἦλθεν εἰς Κόρινθον.* 2 *καὶ εὑρών τινα Ἰουδαῖον ὀνόματι Ἀκύλαν, Ποντικὸν τῷ γένει, προσφάτως ἐληλυθότα ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, καὶ Πρίσκιλλαν γυναῖκα αὐτοῦ, διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης, προσῆλθεν αὐτοῖς,* 3 *καὶ διὰ τὸ ὁμότεχνον εἶναι ἔμενεν παρ' αὐτοῖς, καὶ*

Zu *οι μεν — οι δε* vgl. 14, 4, zu *ακουσ. σου* 3, 22. Wenn wenigstens ein Theil der Zuhörer ihn auch wiederum (10, 15) hören will, so erhellt, dass sie ihn schon diesmal mit Interesse angehört haben, und das ist nicht bloss eine höfliche Abweisung. — **v. 33.** *ουτως*) wie 3, 18. 7, 8 (mit diesem, allerdings beschränkten, Erfolge), vertritt eine Verbindungspartikel. Zu *εξηλθ. εκ* vgl. 7, 4; zu *εκ μεσον αυτων* 23, 10. Aehnliche Umschreibungen mit *μεσον* sehr häufig bei Luk. — **v. 34.** *τινες*) voranstehend, wie 15, 2. 17, 6, hier offenbar mit Nachdruck. Es waren nur einige Männer, die, indem sie sich ihm enger anschlossen (*κολληθ.*, vgl. 5, 13. 9, 26), als selbst die Wohlmeinenden v. 32, gläubig wurden (v. 12). Wenn unter ihnen sogar (*και*) ein Beisitzer des höchsten Gerichtshofs (des Areopag) war, so wird das doch dadurch abgeschwächt, dass ausser ihm nur ein sonst ganz unbekanntes Weib (*ονοματι*, wie 16, 14) und einige namenlose Andere (*ετεροι*, lukan.) erwähnt werden. Dieser durchaus nicht schablonenhaft gezeichnete Erfolg muss auf bestimmter Kunde beruhen.

18, 1—18. Paulus in Korinth. — *μετα ταυτα*) wie Luk. 10, 1, Fortführung der Geschichtserzählung. Das *χωρισθεις*, das v. 2. 1, 4 mit *απο* verbunden, steht hier mit *εκ*: nachdem er aus Athen geschieden. Zu *ηλθεν εις* vgl. 17, 1. — **v. 2.** *ευρων*) im Sinne von: treffen, wie 13, 6. 17, 23. Zu *τινα ιουδ. ονομ.* vgl. 16, 14, zu *ποντικ. τ. γενει* 4, 36. Gemeint ist jedenfalls ein noch unbekehrter Jude. Zu *προσφατως* (neuerdings, wie Deut. 24, 5. Ezech. 11, 3) vgl. das Adj. Hebr. 10, 20, zu *εληλυθ. απο* Luk. 23, 26. Priscilla ist wohl Diminutivform von *πρισκα*, vgl. 1 Kor. 16, 19, wonach beide später von Paulus bekehrt sein müssen. Zu *δια το* c. Inf. vgl. 4, 2. 8, 11. 12, 20, zu dem lukan. *διατεταχ.* (I, 2, a) Evang. 8, 55 (anders der Aor. med. Act. 7, 44), zur Sache Suet. Claud. 25, zu *προσηλθ. αυτ.* 9, 1. 10, 28. — **v. 3.** *δια το*) wie v. 2. Zu dem *ομοτεχν.* (nur hier) ergänzt sich von selbst aus *προσηλθεν* v. 2 Paulus als Subjekt. Vgl. Luk. 11, 8. Zu *εμενεν παρ* vgl. 9, 43, zu *εργαζ.* vom Betreiben des Handwerks 1 Thess. 2, 9. 4, 11. Der Plur. geht auf Paulus und Aquilas, die beide ihrem Gewerbe nach (*τεχν.*, vgl. 17, 29) Zeltschneider (*σκηνοπ.*, nur hier) waren.

ἠργάζοντο· ἦσαν γὰρ σκηνοποιοὶ τῇ τέχνῃ.
4 διελέγετο δὲ ἐν τῇ συναγωγῇ κατὰ πᾶν σάββατον, ἔπειθέν τε Ἰουδαίους καὶ Ἕλληνας.
5 ὡς δὲ κατῆλθον ἀπὸ τῆς Μακεδονίας ὅ τε Σίλας καὶ ὁ Τιμόθεος, συνείχετο τῷ λόγῳ ὁ Παῦλος, διαμαρτυρόμενος τοῖς Ἰουδαίοις εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.
6 ἀντιτασσομένων δὲ αὐτῶν καὶ βλασφημούντων ἐκτιναξάμενος τὰ ἱμάτια εἶπεν πρὸς αὐτούς· τὸ αἷμα ὑμῶν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν ὑμῶν· καθαρὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ νῦν εἰς τὰ ἔθνη πορεύσομαι.
7 καὶ μεταβὰς

Zu dem Dat. der näheren Bestimmung vgl. 14, 8. — **v. 4.** *διελεγ. εν τ. συναγ.*) wie 17, 2. 17. Zu *κατα παν σαββ.* vgl. 13, 27. 15, 21. Das eng verbindende *τε* bezeichnet das *επειθεν* (13, 43) als Folge der Unterredungen in der Synagoge, weshalb bei *ελλην.*, wie 14, 1, an *σεβομενοι* (17, 4) zu denken sein wird. — **v. 5.** *ως δε*) lukan., wie 17, 13. Zu *κατηλθον απο* vgl. 11, 27. 12, 19. 15, 1. Die enge Verbindung beider Namen durch *τε* — *και* (17, 14) hebt als etwas Besonderes hervor, dass Silas mit Timoth. ankam, was nach 17, 15 nur verständlich ist, wenn sie inzwischen getrennt waren. Da nun ohnehin garnicht erklärt wird, weshalb beide der Ordre 17, 15 entgegen erst jetzt zu ihm kamen, so muss dem Erzähler bekannt sein, dass inzwischen Timoth. Befehl erhalten hatte, nach Thess. zu gehen (1 Thess. 3, 2), und Silas, in Beroea dessen Rückkehr abzuwarten (vgl. zu 17, 15). Das *συνειχετο* (Sap. 17, 19) schildert, wie er ganz von seiner Lehrthätigkeit (vgl. 1 Kor. 2, 4), und zwar besonders unter den Juden, in Beschlag genommen war, was nur motiviren kann, weshalb er nicht sofort nach ihrer Ankunft mit ihnen weiterreiste. Es scheint also, als hätten die Missionare ursprünglich die Absicht gehabt, nach Erledigung des ihnen gewordenen Auftrags (16, 9 f.) heimzukehren (vgl. auch die ausdrückliche Motivirung der in Athen begonnenen Wirksamkeit 17, 16 f.), und nur die während des Wartens auf die Gefährten einmal begonnene Wirksamkeit den Paul. bewogen, zu bleiben. Zu *διαμαρτ.* vgl. 2, 40. 8, 25. 10, 42, zu *ειναι τον χρ. ιησ.* 9, 22: dass Jesus der Messias sei. — **v. 6.** *αντιτασσ.*) wie Röm. 13, 2. Zu *βλασφ.* vgl. 13, 45, zu *εκτιναξ.* 13, 51. Das Ausschütteln der Kleider ist, wie das Abschütteln des Staubes symbolisches Zeichen der völligen Lossagung von ihnen. Zu *το αιμα κτλ.* vgl. 2 Sam. 1, 16. Matth. 27, 25. Zu ergänzen ist nach Matth. 23, 35 *ελθετω*. Die Schuld davon, wenn einst ihr Unglaube blutig bestraft wird, trifft nur sie selbst, er ist rein davon (vgl. Gen. 24, 8) von jetzt ab (*απο τ. νυν*, wie Luk. 1, 48. 5, 10), wo er mit allem Eifer ihnen die Wahrheit bezeugt hat (v. 5). Bem., wie hier zum zweiten Male (vgl. 13, 46) die prinzipielle Wendung des Paulus zur Heidenmission durch den Unglauben der Juden motivirt wird. Aber auch jetzt noch denkt er nicht daran, dieselbe hier zu beginnen, sondern will abreisen (Bem. das lukan. *πορευομαι*) und abwarten, wo ihm durch weitere Weisung ein Wirkungskreis für seine Heidenmission gezeigt werden wird. — **v. 7.** *μεταβας*) wie Luk. 10, 7, vom Verlassen der Synagoge (*εκειθεν*,

ἐκεῖθεν ἦλθεν εἰς οἰκίαν τινὸς ὀνόματι Τιτίου Ἰούστου σεβομένου τὸν θεόν, οὗ ἡ οἰκία ἦν συνομοροῦσα τῇ συναγωγῇ.
8 Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον
καὶ ἐβαπτίζοντο. 9 εἶπεν δὲ ὁ κύριος ἐν νυκτὶ δι' ὁράματος
τῷ Παύλῳ· μὴ φοβοῦ, ἀλλὰ λάλει καὶ μὴ σιωπήσῃς, 10 διότι

---

wie 13, 4) nach v. 4. Zu *ηλθεν εις* (1, 2, a) vgl. 17, 1, zu *οικιαν* 16, 32. Das alleinstehende *τινος* (vgl. 3, 2), das erst durch *ονομ. τ. ιουστ.*, wie durch *σεβ. τ. θ.* näher charakterisirt wird (vgl. 16, 14), besagt ausdrücklich, dass er zu dem ersten Besten ging, dessen Haus gerade an die Synagoge angrenzte (*συνομορ.*, nur hier). Es sollte dadurch der Bruch mit der Synagoge (vgl. v. 6) ostensibel vollzogen werden, was nicht geschehen wäre, wenn er einfach in seine Herberge bei Aquilas ging. Dort bleibend seine Predigtstätte zu nehmen, kann nach dem *πορευσομαι* v. 6 nicht beabsichtigt gewesen sein, er sammelt nur dort seine Anhänger um sich, um ihnen Näheres über diesen verhängnissvollen Schritt zu sagen. Darum schliesst sich **v. 8** unmittelbar daran die Notiz, wie der Synagogenvorsteher (13, 15), den Paulus nach 1 Kor. 1, 14 persönlich taufte, gläubig wurde, es also innerhalb der Synagoge selbst zu einem Schisma kam. Zu *επιστευσεν* (2, 44) c. Dat. vgl. 16, 15. Der Dat. steht nicht, wie 8, 12. 16, 34, sondern involvirt die Vorstellung, dass der Gläubige dem erhöhten Herrn angehörig wird. Zu *συν ολω τ. οικω* vgl. 10, 2, 7, 10, zu *πολλοι* c. Gen. 4, 4. 13, 43. Gemeint sind Viele aus der griechischen (heidnischen) Stadtbevölkerung, die gerade dadurch, dass sie hörten, wie die Messiasgläubigen sich von der Synagoge getrennt hatten (mit der man nichts zu thun haben mochte), zum Glauben kamen und sich taufen liessen. Das fehlende Objekt zu *ακουοντες* ergänzt sich aus dem Zusammenhang, wie 13, 48. Das Imperf. schildert den natürlich allmählich sich herausstellenden Erfolg. — **v. 9.** *ειπεν δε*) erläutert (vgl. 17, 21), wie es kam, dass der Bruch mit der Synagoge einen solchen Erfolg haben konnte, während Paulus doch v. 6 sofort abreisen wollte. Das *εν οραμ.* 9, 10 wechselt mit dem instrumentalen *δι οραμ.*, weil das Gesicht noch ausdrücklich als Nachtgesicht (*εν νυκτι*, vgl. 16, 9 *δια νυκτ.*) bezeichnet werden soll. Bem., wie der Dat. bei *ειπειν* mit *προς* v. 6 wechselt. Zu *μη φοβου* vgl. Luk. 1, 13. 30. Paulus musste, selbst wenn er eine Wirksamkeit unter den Heiden beginnen wollte, fürchten, durch die Feindschaft der Juden vertrieben zu werden, wie in Thess. und Beroea. Mit dem absoluten *λαλειν* (6, 10. 11, 15), welches zu dauernder Verkündigung auffordert (Imper. Praes.), verbindet sich das aoristische *μη σιωπησ.* (Jesaj. 62, 1. Luk. 1, 20. 19, 40), weil mit jedem Eintritt des Schweigens eben das Reden aufhört. Das erste *διοτι* (Luk. 1, 13. 2, 7. 21, 28) in **v. 10** begründet das *μη φοβ.* durch die Zusage seines Beistandes (vgl. 7, 9. 10, 38), der ihn vor jeder Gefährdung schützt, das zweite die Aufforderung zum Predigen. Zu *επιθησ.* vgl. das Decomp. Ps. 3, 7, zu dem

ἐγώ εἰμι μετὰ σοῦ καὶ οὐδεὶς ἐπιθήσεταί σοι τοῦ κακῶσαί σε, διότι λαός ἐστίν μοι πολὺς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ. 11 ἐκάθισεν δὲ ἐνιαυτὸν καὶ μῆνας ἓξ διδάσκων ἐν αὐτοῖς τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. 12 Γαλλίωνος δὲ ἀνθυπάτου ὄντος τῆς Ἀχαΐας κατεπέστησαν ὁμοθυμαδὸν οἱ Ἰουδαῖοι τῷ Παύλῳ καὶ ἤγαγον αὐτὸν ἐπὶ τὸ βῆμα, 13 λέγοντες ὅτι παρὰ τὸν νόμον ἀναπείθει οὗτος τοὺς ἀνθρώπους σέβεσθαι τὸν θεόν. 14 μέλλοντος δὲ τοῦ Παύλου ἀνοίγειν τὸ στόμα εἶπεν ὁ Γαλλίων πρὸς τοὺς Ἰου-

---

Gen. der Absicht 3, 2. 12. Natürlich handelt es sich um einen erfolgreichen Versuch, ihn zu schädigen (*κακ.*, wie 7, 6. 19. 12, 1). Das *λαος μοι εστιν* (vgl. 15, 14) weist darauf hin, dass Viele dort seien, die von Gott zum Heile bestimmt sind (13, 48) und darum Christo bereits angehören. — **v. 11.** *εκαθισεν*) vom ruhigen Verweilen, wie Luk. 24, 49. Das *δε* bestimmt näher, wie lange er in Folge der Weisung v. 9 f. in Korinth verblieb; das *διδασκων* (11, 26), wie er dadurch den v. 8 b erwähnten Erfolg erzielte. Die anderthalb Jahre (*ενιαυτ.*, wie 11, 26) umfassen wohl den überlieferten Gesammtaufenthalt in Korinth. Das *εν αυτοις* geht ad syn. auf die Bewohner der Stadt. Bem., wie hier geradezu (vgl. 11, 26) die Missionspredigt als ein Lehren des Wortes Gottes (4, 29. 31) bezeichnet wird, und wie von dieser Hauptwirksamkeit des Paulus, welcher der Hauptttheil der korinthischen Gemeinde ihren Ursprung verdankte, nichts Näheres erzählt wird, als die gegen den Schluss derselben fallende Erfüllung der Verheissung in v. 10 a. — **v. 12.** *ανθυπατου*) wie 13, 7. Da mit dieser Zeitangabe der Zwischenfall, welcher das ruhige Verweilen des Paulus stören zu wollen schien (*δε*), eingeführt wird, muss erst gegen Ende der anderthalb Jahre Jun. Annaeus Gallio, der Bruder des Philosophen Seneca, Prokonsul geworden sein. Das Decomp. *κατεπεστησαν* steht nur hier: sie traten einmüthig (15, 25) wider Paulus auf und führten ihn (*αγειν επι*, wie 9, 21) vor den Richterstuhl (*βημα*, wie v. 16 f. 12, 26), nemlich des Prokonsul. Dass die Juden es hier mit Anbringung einer geordneten Klage versuchen, zeigt, dass Paulus bereits zu viel Anhang unter der Bevölkerung, namentlich der niederen Stände (1 Kor. 1, 26 ff.), gewonnen hatte, um dieselbe, wie sonst, gegen ihn aufzureizen. — **v. 13.** *παρα τ. νομον*) vgl. Röm. 1, 26. 4, 18. 11, 24: dem Gesetze (Mosis) zuwider, das mit der Anerkennung der jüdischen Religionsübung auch staatlich geschützt war. Zu *αναπειθει* vgl. Jerem. 29, 8. 1 Makk. 1, 11. Das allgemeine *τους ανθρ.*, wie das *σεβεσθ. τ. θ.* (v. 7) weist auf die zahlreichen Proselyten hin, die sich zur jüdischen Religionsübung hielten, und die Paulus darin störte und verwirrte. Natürlich war dies nur die Pointe der Anklage, die nach v. 15 eingehender begründet wurde. — **v. 14.** *μελλοντος*) lukan., wie 16, 27. 17, 31. Zu *ανοιγ. τ. στομ.* vgl. 8, 35. 10, 34. Der Prokurator hält es nicht für nöthig, den Beklagten zu hören, da die Sachlage ihm schon in Folge

δαίους· εἰ μὲν ἦν ἀδίκημά τι ἢ ῥᾳδιούργημα πονηρόν, ὦ Ἰουδαῖοι, κατὰ λόγον ἂν ἀνεσχόμην ὑμῶν. 15 *εἰ δὲ ζητήματά ἐστιν περὶ λόγου καὶ ὀνομάτων καὶ νόμου τοῦ καθ᾽ ὑμᾶς, ὄψεσθε αὐτοί· κριτὴς ἐγὼ τούτων οὐ βούλομαι εἶναι.* 16 *καὶ ἀπήλασεν αὐτοὺς ἀπὸ τοῦ βήματος.* 17 *ἐπιλαβόμενοι δὲ πάντες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἔτυπτον ἔμπροσθεν τοῦ βήματος· καὶ οὐδὲν τούτων τῷ Γαλλίωνι ἔμελεν.* 18 *ὁ δὲ Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς, τοῖς ἀδελφοῖς ἀποταξάμενος*

---

der Anklage klar ist. Wenn vorläge irgend eine unrechte Handlung (*αδικημα*, nur noch 24, 20, vgl. Apok. 18, 5) oder ein bösartiger (17, 5) Spitzbubenstreich (*ραδιουργ.*, nur hier; doch vgl. 13, 10), so würde ich mit Grund (*κατα λογον*, nur hier; doch vgl. 10, 29) Euch ertragen (*ανεσχ.*, wie Luk. 9, 41), d. h. Euch geduldig anhören. Zu *ω ιουδ.* vgl. 1, 1. 13, 10. — **v. 15.** *ει δε*) setzt dem als nicht vorhanden v. 14 dargestellten Fall den thatsächlich vorliegenden (16, 15) entgegen: wenn aber doch, wie zu Tage liegt, Streitfragen (15, 2) vorliegen über eine Lehre (*λογου*, so nur hier, doch vgl. v. 5) oder Benennungen (d. h. ob man Jesum den Messias, den *κυριος* oder den Sohn Gottes nennen soll) oder eine innerjüdische (*του καθ υμας*, vgl. 17, 28) Gesetzesbestimmung. Der artikellose Ausdruck lehnt ausdrücklich ab, dass der durch das römische Gesetz geschützte gesetzliche Kultus als solcher bedroht sei; es hatte sich wohl in der Anklage hauptsächlich um seinen gesetzwidrigen Verkehr mit Unbeschnittenen (10, 28) gehandelt. Das *οψεσθε αυτοι* erklärt sich nach 15, 6: da werdet (mögt) ihr selbst zusehen. Zu *κριτης* vgl. Luk. 12, 14. Das *βουλομαι* (17, 20) konstatirt seinen bestimmten Entschluss, diese Dinge von seinem Forum zurückzuweisen; doch liegt in der Aufzählung derselben, wie in der kurzen Abweisung **v. 16** (*απηλασεν*, nur hier) eine gewisse Geringschätzung der Juden. — **v. 17.** *επιλαβ.*) in feindlichem Sinne, wie 16, 19. Die *παντες* können nach dem Context (vgl. v. 12. 16) nur die Juden sein, die ihren Aerger darüber, dass der Synagogenvorsteher (also der Nachfolger des Krispus v. 8, der vielleicht später ebenfalls Christ wurde, vgl. 1 Kor. 1, 1), welcher selbstverständlich die Sache vor dem Prokonsul führte, dies so erfolglos gethan hatte, an ihm ausliessen. Zu *τυπτ.* vgl. Luk. 12, 45. Das *εμπρ. τ. βημ.* (Luk. 14, 2. 19, 27) kommt in Betracht, weil Gallio auch diese Prügelei für eine innerjüdische Streitigkeit hielt, um die er, wie über all dergleichen (Bem. das umfassende *ουδεν τουτων*, vgl. Luk. 18, 34), sich nicht kümmerte (*εμελεν*, wie Luk. 10, 40). — **v. 18.** *ετι*) wie 9, 1. 10, 44, hebt ausdrücklich hervor, wie dieser Angriffsversuch ihn so wenig schädigte (v. 10), dass er noch reichliche Zeit (*ημερ. ικαν.*, wie 9, 23. 43) dort verbleiben konnte (*προσμειν.* im eigentlichen Sinne, wie Mark. 8, 2. 1 Tim. 1, 3). Zu *αποταξ.* vgl. Luk. 9, 61, zu *εξεπλ. εις* Act. 15, 39. Das *εις τ. συρ.* (15, 41) zeigt, dass es sich um definitive Rückkehr von der

ἐξέπλει εἰς τὴν Συρίαν, καὶ σὺν αὐτῷ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας,
κειράμενος ἐν Κεγχρεαῖς τὴν κεφαλήν· εἶχεν γὰρ εὐχήν.
19 Κατήντησαν δὲ εἰς Ἔφεσον, κἀκείνους κατέλιπεν αὐτοῦ,
αὐτὸς δὲ εἰσελθὼν εἰς τὴν συναγωγὴν διελέξατο τοῖς Ἰουδαίοις.
20 ἐρωτώντων δὲ αὐτῶν ἐπὶ πλείονα χρόνον μεῖναι οὐκ ἐπέ-
νευσεν, 21 ἀλλὰ ἀποταξάμενος καὶ εἰπών· πάλιν ἀνακάμψω

Missionsreise handelte. Obwohl Silas und Timoth. nicht genannt sind, ist doch kaum zweifelhaft, dass sie die Rückreise mit antraten. Dass abweichend von v. 2 Priscilla voransteht, wie Röm. 16, 3. 2 Tim. 4, 19, kann seinen Grund nur darin haben, dass sie im Eifer für die Sache des Evangeliums den Aquilas übertraf, um desswillen sie wohl den Paulus begleiteten, nicht aber etwa in der Verbindung des *ακυλας* mit *κειραμενος*. Denn so sehr sich diese Verbindung sprachlich empfiehlt, so unmöglich ist sie sachlich, da eine solche Notiz über Aquila völlig unbegreiflich bliebe. Dagegen liegt es nahe, dass die Haarschur (vgl. 2 Sam. 14, 26. Hiob 1, 20), die bei der Abreise von Korinth geschah, die Lösung eines Gelübdes war (vgl. Num. 6, 5. 18), das Paulus nach der ihm v. 9 f. gewordenen Verheissung gethan hatte, er wolle sich (als ein dem Herrn zu seinem Dienst Geweihter) das Haar wachsen lassen, bis der Herr seine Verheissung erfüllt und nach gesegneter Thätigkeit ihm eine ungefährdete Heimkehr beschieden habe. Dass diese Uebung einer frommen Sitte mit der Frage der Gesetzesverpflichtung und Heilserlangung schlechterdings nichts zu thun hat, liegt am Tage.

18, 19—19, 7. Die Uebersiedlung nach Ephesus. — *κατηντ. δε εις*) wie 16, 1. Sie hatten also zunächst nur Schiffsgelegenheit nach Eph. gefunden, von wo Paulus leicht nach Syrien weiter zu kommen hoffen durfte. Der Plur. kann nicht für die Beziehung von *κειραμενος* v. 18 auf *ακυλας* beweisen, da er nothwendig war, um zu bemerken, wie er jene dort (*αυτου*, vgl. Gen. 22, 5. Exod. 24, 14. Matth. 26, 36) sich selbst überliess (*κατελιπεν*, wie Luk. 15, 4), und sie so aus der Erzählung zunächst ausscheiden. Wenn er seinerseits (Bem. das lukan. *αυτος*, vgl. 17, 25) in seiner gewöhnlichen Weise seine Wirksamkeit in der Synagoge begann (*εισελθ. εις τ. συν.*, wie 14, 1; *διελεξατο τ. ιουδ.*, wie 17, 2. 17) troz des Verbots, in Asia zu predigen (16, 6), so erhellt daraus nur, dass er nicht hergekommen war, um hier eine Missionswirksamkeit zu beginnen, sondern nur, wie 18, 4, den nothgedrungenen Aufenthalt daselbst, bis er weitere Schiffsgelegenheit nach Syrien fand, nicht unbenutzt lassen wollte. Daher erfüllt er auch die Bitte der Juden **v. 20** (*ερωτ.*, wie 16, 39), dort eine längere Zeit über (vgl. 13, 31) zu verweilen (*μειναι*, wie 16, 15), nicht. Zu *επενευσεν* (er winkte ihnen nicht zu zum Zeichen der Gewährung) vgl. 2 Makk. 4, 10. 11, 15. 14, 20. Zu dem Zusatz der Emendatoren vgl. II, 2, e. — **v. 21.** *αλλα*) Vielmehr versprach er ausdrücklich beim Abschiede (*αποταξαμ.*, wie v. 18) sein Wiederkommen (*ανακαμψ.*, wie Luk. 10, 6 mit dem pleonastischen *παλιν*, wie 11, 10) nur für den Fall, dass er ausdrücklich

πρὸς ὑμᾶς τοῦ θεοῦ θέλοντος, ἀνήχθη ἀπὸ τῆς Ἐφέσου, 22 *καὶ κατελθὼν εἰς Καισαρείαν, ἀναβὰς καὶ ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν κατέβη εἰς Ἀντιόχειαν,* 23 *καὶ ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν, διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, στηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς.* 24 *Ἰουδαῖος δέ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς.* 25 *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν*

---

dazu göttliche Weisung empfangen sollte (*θεου θελ.*, wie Jak. 4, 15). Zu *ανηχθη* vgl. 13, 13. 16, 11: er fuhr ins offene Meer hinauf. — **v. 22.** *κατελθων εις*) wie v. 5, hier vom Herabfahren zur Küste. Die Landung in Caesarea statt im Hafenplatz für Antioch. (Seleucia, vgl. 13, 4) war wohl ebenfalls durch die Schiffsgelegenheit, die man gefunden hatte, bedingt. Da dies der beste Hafenplatz für Jerus. war (9, 30), kann das *αναβας* (troz des fehlenden *εις ιεροσ.* 11, 2. 15, 2) nur von dem Hinaufziehen nach Jerus. verstanden werden, wo er die Gemeinde (15, 4) begrüsste (*ασπασ.*, wie Luk. 1, 40. 10, 4). Dieser Besuch lag um so näher und erscheint dem Erzähler so selbstverständlich, dass er ihn nur flüchtig andeutet, weil Paulus nur den Silas in seine Heimath (15, 22) zurückbegleitete. Auch das *κατεβη* (14, 25. 16, 8) *εις αντ.* ist nur verständlich, wenn er von Jerusalem aus dorthin hinabstieg. — **v. 23.** *ποιησ. χρον.*) wie 15, 33, nur mit *τινα*: etliche Zeit. Zu dem absoluten *εξηλθ.* vgl. 15, 40. 16, 3. 40, zu *διερχ. τ. γαλ. χωρ. κ. φρυγ.* 16, 6. Das *καθεξης* (11, 4) motivirt die umgekehrte Ordnung, da hier Phryg., das näher nach Ephes. zu lag, auf Gal. folgt. Welchen Weg er auch von Antioch. aus einschlug, so lag dies immer so ab vom Wege, dass er dorthin nur kommen konnte, wenn es seine Absicht war, auch die dortigen Jünger zu stärken (*στηριζων*, wie Luk. 22, 32, statt des Comp. 14, 22. 15, 32. 41). Aber auch das *παντας* vor *τ. μαθητ.* ist nur verständlich, wenn es dort neben von ihm Bekehrten auch solche gab, die nicht von ihm bekehrt waren. Obwohl also 16, 6 weder von Bekehrungen in Galat., noch in Phryg. die Rede ist, so blickt hier doch durch, wie der Erzähler weiss, dass Paulus einst in Galatien missionirt hatte, während nach Phryg. sich von dort aus das Evangelium verbreitet haben muss. Die auffallende Kürze der Erzählung v. 22 f. erklärt sich daraus, dass der Verf. nur zu der Rückkehr des Apostels nach Ephesus überleitet, die v. 24—28 vorbereitet wird. — **v. 24.** *ιουδ. τις*) wie v. 2, wo aber *τις* voransteht, wie auch die Stellung des *ονοματι* (9, 11) wechselt, während das *τω γενει* ganz übereinstimmt. Das *λογιος* (nur hier) geht auf seine Beredsamkeit, da seine Gelehrsamkeit, insbesondere seine Bewandertheit (*δυνατος εν*, wie 7, 22) in der Schrift (17, 2. 11), nachher noch besonders hervorgehoben wird. Zu *κατηντ. εις* vgl. v. 19. — **v. 25.** *ουτος*) wie 13, 7. 14, 9. 16, 17, lukan. Wiederaufnahme des Subj. Das schildernde *ην κατηχημ.* hat, wie Luk. 1, 4, den Acc. des Gegenstandes bei sich, worin er unterrichtet. Der Weg (9, 2) des Herrn ist nach v. 26 der Weg zum Heil (vgl. 16, 17), den Gott (wenn

ὁδὸν τοῦ κυρίου, καὶ ζέων τῷ πνεύματι ἐλάλει καὶ ἐδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ Ἰησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, 26 *οὗτός τε ἤρξατο παρρησιάζεσθαι ἐν τῇ συναγωγῇ. ἀκούσαντες δὲ αὐτοῦ Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας προσελάβοντο αὐτὸν καὶ ἀκριβέστερον αὐτῷ ἐξέθεντο τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ.* 27 *βουλομένου δὲ αὐτοῦ διελθεῖν εἰς τὴν Ἀχαΐαν, προτρεψάμενοι οἱ ἀδελφοὶ ἔγραψαν τοῖς μαθηταῖς ἀποδέξασθαι αὐτόν. ὃς*

---

auch durch Jesum) gewiesen hat. Das *ζεων τ. πνευμ.* bezeichnet wie Röm. 12, 11, dass er, durch den (heiligen) Geist in brennende Gluth versetzt, redete (vgl. 6, 10). Das *διδασκειν* geht nach v. 11 auf die Missionspredigt, die eine Belehrung über das, was Jesum betraf (Evang. 24, 19, vgl. Act. 1, 3), erforderte. Das *ακριβως* (Evang. 1, 3) hebt die Reinheit und Vollständigkeit seiner evangelischen Erkenntniss hervor, weil das *επισταμενος* (vgl. 1 Tim. 6, 4. Jak. 4, 14. Jud. 10, etwas anders 10, 28. 15, 7) den einzigen Mangel an seiner christlichen Erkenntniss nennen will. Hiernach kann nicht die Rede davon sein, dass er ein Johannesjünger war, da er ohne Frage die Messianität Jesu verkündigte. Wenn er nur die Johannestaufe kannte, an die Jesus mit seinem Werke angeknüpft hatte (1, 22. 10, 37), so folgt daraus lediglich, dass er einem Kreise messiasgläubiger Juden angehörte, der ausser Zusammenhang mit der Urgemeinde stand und von der in ihr eingeführten Taufe auf den Namen Jesu (2, 38) nichts wusste; aber trozdem (nach Analogie von 10, 44) den Geist mit seinen Gaben auf Grund des Glaubens empfangen hatte. — **v. 26.** *ουτος*) das *ουτος* v. 25 wiederaufnehmend, wie 7, 36 ff., drückt mit dem engverbindenden *τε* aus, dass er in Folge seiner nach v. 25 ihm zum Bedürfniss gewordenen Thätigkeit, sobald er nach Ephesus kam (v. 24), auch in der (dortigen) Synagoge freimüthig zu reden (13, 46. 14, 3) begann (1, 1. 2, 4). Das *ακουσ.* (17, 32. 18, 8) *αυτου* (Gen., wie 1, 4. 14, 9 und oft) zeigt, dass die Eheleute, obwohl längst bekehrt, sich noch, wie fromme Juden, zur Synagoge hielten. Dass auch hier die Priscilla voransteht (wie v. 18), zeigt, dass sie die in christlichen Dingen Erfahrenere und Eifrigere war, wenn auch ihre Wirksamkeit unter ihren Volksgenossen sich auf Belehrung derselben im häuslichen Kreise beschränkte (*προσλαβ.*, vgl. 17, 5). Ihre genauere (*ακριβεστερον*, nach 23, 15. 20. 24, 22) Auseinandersetzung (*εξεθ.*, wie 11, 4) des Heilsweges bezog sich auf die Nothwendigkeit der Taufe auf den Namen Jesu (v. 25); doch wird nicht berichtet, dass man bei ihm, an dem sich bereits die Gaben des Geistes erzeigten, die Vollziehung derselben noch für nothwendig hielt, wie bei den Unbeschnittenen 10, 47 ff. — **v. 27.** *βουλ.*) wie v. 15. Das *διελθ. εις τ. αχ.* geht, wie Luk. 8, 22, auf die Ueberfahrt über das ägäische Meer. Bem., wie hier bereits Gläubige (ausser Aquila) in Ephesus vorausgesetzt sind, und wie *οι αδελφ.* (v. 18) mit *τ. μαθητ.* (v. 23) ganz synonym wechselt. Das *προτρεψαμ.* (2 Makk. 11, 7. Sap. 14, 18) geht auf den Antrieb, den sie durch ihre *επιστ. συστατ.* (2 Kor. 3, 1) den Jüngern in Achaja gaben,

παραγενόμενος συνεβάλετο πολὺ τοῖς πεπιστευκόσιν διὰ τῆς χάριτος. 28 *εὐτόνως γὰρ τοῖς Ἰουδαίοις διακατηλέγχετο δημοσίᾳ ἐπιδεικνὺς διὰ τῶν γραφῶν εἶναι τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν.* XIX, 1 *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη ἐλθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν*

---

ihn aufzunehmen (*αποδεχ.* statt des *παραδεχ.* 15, 4, ähnlich Luk. 8, 40. 9, 11). Bem. die lukan. Fortführung der Erzählung mit dem Rel., wie 16, 14. Das Med. *συνεβαλετο* (anders 4, 15. 17, 18) steht, wie Sap. 5, 8, von der Hilfe, die er vielfältig (*πολυ*, wie Luk. 7, 47) den Gläubiggewordenen (*πεπιστ.*, wie 14, 23. 15, 5. 16, 34) leistete in ihrem Streit mit den ungläubig gebliebenen Volksgenossen. Da deren weitaus die Mehrzahl (vgl. v. 12), wird hervorgehoben, wie es bei ihnen nur die (göttliche) Gnade (*χαρις*, absolut, wie 6, 8. 7, 10) war, durch die sie gläubig geworden. — **v. 28.** *ευτονως*) nachdrücklich, kräftig, wie Luk. 23, 10. Das Decomp. *διακατηλ.* (nur hier) drückt sehr stark aus, wie er ihnen öffentlich (16, 37), also wohl besonders in der Synagoge, aller Widerrede entgegen Ueberführung von ihrem Unrecht zu Theil werden liess, indem er mittelst der Schrift (v. 24) erwies (*επιδεικνυς*, wie Hebr. 6, 17), dass Jesus der Christ sei (v. 5). Dass dadurch auch die Gemeinde in ihrer Entwicklung gefördert wurde (1 Kor. 3, 6), versteht sich von selbst. Aber auffällig ist, dass einer Wirksamkeit unter dem heidenchristlichen Theil der Gemeinde (v. 8. 10) garnicht gedacht ist. — **19, 1.** *εγενετο*) mit Acc. c. Inf., wie 11, 26. 14, 1. 16, 16, lukan., wie das *εν τω* c. Inf. als Zeitbestimmung (9, 3) und das *διελθ.* c. Acc. (16, 6). Mit den höhergelegenen (*ανωτερ.*, nur hier) Gegenden (2, 10) sind natürlich Galatien und Phrygien gemeint, und die absichtliche Anknüpfung an 18, 23 soll besagen, dass Ephesus sein eigentliches Reiseziel war (*ελθειν εις*, wie 17, 1. 18, 1, vgl. I, 2, a), als er von Antiochien aufbrach, und dass er seine Thätigkeit in Gal. und Phryg. nur gelegentlich der Durchreise ausübte. Die Zeitbestimmung aber kann nur die Absicht haben, zu erklären, wie Paulus des ihm 18, 21 noch zweifelhaften göttlichen Willens, ob er nach Ephesus für längere Zeit zurückkehren solle, gewiss ward. Er wäre nemlich, wie 16, 1, zuerst nach dem Endpunkt seiner vorigen Missionsreise gegangen, wenn nicht zur Zeit, als er auf seinem Wege dorthin nach Ephesus kam, jener Apollos, von dem 18, 24 ff. erzählte (Bem. den rückweisenden Art. und das betonte Voranstehen des Subj., dem ebenso *παυλον* gegenübertritt), dort gewesen wäre, sodass also die Gemeinde wohl versorgt war. Bei dieser Gelegenheit wird also auch klar, dass es sich bei des Apollos Gehen nach Achaja (18, 27) um die korinthische Gemeinde handelt, die nach der Darstellung der Act. weitaus der Haupterfolg der zweiten paulinischen Missionsreise war. Es kam aber hinzu, dass er auch unter den Jüngern in Ephesus Etliche solche fand (Bem. das betonte *τινας*, wie 17, 34, und *ευρειν*, wie 18, 2), die seiner Arbeit an ihnen noch dringend bedurften. Daher schliesst

τινὰς μαθητάς, 2 εἰπέν τε πρὸς αὐτούς· εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα αγιον ἔστιν ἠκούσαμεν. 3 εἰπέν τε· εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. 4 εἶπεν δὲ Παῦλος· Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας, τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν

---

sich auch **v. 2** das *ειπεν προς αυτους* aufs Engste an *ευρειν* an, weil die Begegnung mit ihnen nothwendig seine Frage provozirte, ob sie (*ει* in direkter Frage, wie 1. 6. 7, 1) in Folge ihres Gläubiggewordenseins heiligen Geist empfangen hätten (8, 15 ff. 10, 47). Zur Sache vgl. Gal. 3, 2. Da sich in der Wirklichkeit nicht absehen lässt, was eine solche Frage veranlassen konnte, ist diese Frage nur die schriftstellerische Form, durch welche ihre eigene Erklärung über den Mangel, an dem ihr Christenthum noch litt, eingeführt wird. Daher auch der enge Anschluss ihrer Antwort ohne neues *ειπον* (2, 38. 9, 15). Zu dem die Verneinung involvirenden *αλλα* (im Gegentheil!) vgl. Kühner § 535, 4, zu *ουδε* 4, 32. 34, zur Sache Joh. 7, 39. Auch diese *μαθηται*, die ausdrücklich als Gläubige bezeichnet werden, können keine Johannesjünger sein, die noch auf den kommenden Messias warten. Wie überall in dem Paulinismus der Lukasschriften die Bedeutung des heiligen Geistes und seiner Wirkungen so stark hervortritt, so erscheint es hier als der spezifische Mangel ihres Christenthums vom paulinischen Standpunkte aus, dass sie von dem Vorhandensein (und Wirken) heiligen Geistes in der Gemeinde noch nichts gehört haben. — **v. 3.** *ειπεν τε*) vgl. I, 3, a. Auch hier zeigt die enge Verbindung, dass diese Frage nur die nothwendige Ergänzung der vorigen ist, d. h. dass der Erzähler auf sie vor Allem heraus will. Das *ουν* setzt voraus, dass solche, die von dem Vorhandensein des Geistes noch nichts wissen, unmöglich richtig getauft sein können. Vgl. 1 Kor. 12, 13. Zu dem *εις* bei *βαπτιζ.* vgl. 8, 16 (1 Kor. 1, 13). Auch hier ist ihre lediglich nach der Frage formulirte, incorrecte Antwort nur der schriftstellerische Ausdruck dafür, dass sie nur die Johannistaufe kannten, wie Apollos 18, 25, bei dem freilich, da sich bei ihm bereits die Gaben des Geistes erzeigten, von dem ersten Mangel (v. 2) nicht die Rede sein konnte, wie denn auch von diesen Jüngern nicht gesagt wird, dass sie erst nach Eph. gekommen waren, wie Ap. (v. 24), sodass sie keineswegs unmittelbar mit demselben zusammengehörten. Auch hieraus erhellt übrigens nicht, dass sie Johannesjünger waren, sondern nur dass sie (bei ihrer Bekehrung) getauft waren mit einer Taufe, wie sie Johannes eingeführt, d. h. mit einer die Sinnesänderung versinnbildenden, wofür freilich das *βαπτιζ. εις το ιωανν. βαπτ.* ein recht ungeschickter Ausdruck ist. Eine solche Taufe mochte auch Apollos empfangen haben, obwohl es 18, 25 nicht gesagt ist. — **v. 4.** *τ. λαω*) wie 13, 31 vom Volke Israel. Paulus erinnert daran, dass Johannes bei der Busstaufe (13, 24), mit der er taufte, ausdrücklich dem Volke gesagt habe, sie sollten glauben an den nach ihm Kommenden. Zu dem abgeschwächten *ινα* vgl. 17, 15,

ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν
Ἰησοῦν. 5 ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυ-
ρίου Ἰησοῦ, 6 καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου χεῖρας ἦλθε
τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ
ἐπροφήτευον. 7 ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.
8 Εἰσελθὼν δὲ εἰς τὴν συναγωγὴν ἐπαρρησιάζετο ἐπὶ μῆ-
νας τρεῖς διαλεγόμενος καὶ πείθων περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ.
9 ὡς δέ τινες ἐσκληρύνοντο καὶ ἠπείθουν κακολογοῦντες τὴν
ὁδὸν ἐνώπιον τοῦ πλήθους, ἀποστὰς ἀπ' αὐτῶν ἀφώρισεν

---

zu dem mit grossem Nachdruck sogar dem *ινα* (vgl. Gal. 2, 10. 2 Kor. 2, 4 und schon Act. 5, 35) voraufgestellten *εις* bei *πιστ.* im paulinischen Sinne 10, 43. 14, 23, zu dem *ερχ. μετ αυτον* 13, 25. Das *τουτ εστιν* ist nicht Worterklärung, wie 1, 19, sondern Sacherklärung, wie Röm. 7, 18. War hienach die Busstaufe lediglich für solche bestimmt, die erst glauben sollten, so kann sie für *πιστευσαντες* v. 2 unmöglich genügen. — **v. 5.** *ακουσαντες δε*) ohne Objekt, das sich aus dem Vorigen von selbst ergänzt, wie 2, 37, vgl. 13, 48. 18, 8. Zu *εβαπτισθ. κτλ.* vgl. 8, 16. Hier muss (anders 18, 26) die Wiedertaufe erfolgen, damit sie unter Handauflegung des Paulus **v. 6** den Geist empfangen können, wie die Samar. 8, 17, Zu *επιθεντ.* c. Dat. vgl. 6, 6. 8, 19, zu dem artikellosen *χειρας* 9, 12. Das Simpl. *ηλθεν επι* steht nur hier statt des Comp. 1, 8. Aufs Engste damit verbunden aber (*τε*) wird das *γλωσσ. λαλ.* (10, 46), zu dem hier nach 1 Kor. 14 das *προφητ.* (2, 17) hinzutritt, weil sich an dieser Erfüllung der Verheissung 2, 38 ihnen der spezifische Unterschied der christlichen Taufe von der johanneischen zu erfahren geben soll. — **v. 7.** *ησαν δε*) erläuternde Näherbestimmung (vgl. 17, 21) über die Zahl der sämmtlichen Männer (vgl. 27, 37), von denen seit v. 1 die Rede war. Das *ωσει* (2, 41) schliesst jede Bedeutung der Zwölfzahl, um deretwillen sie erdichtet sein könnte, aus.

19, 8—41. Paulus in Ephesus. — *εισελθ. εις τ. συν.*) wie 14, 1 und besonders 18, 19, da er ja den Juden daselbst sein Wiederkommen unter der jetzt eingetretenen Voraussetzung (vgl. v. 1) in Aussicht gestellt hatte. Zu dem lukan. *επαρρησ.* vgl. 18, 26, zu *επι μην. τρ.* 18, 20, zu *διαλεγ.* 17, 2. 17. 18, 4. 19. Das *πειθων* (13, 43. 14, 19. 18, 4) *περι τ. βασ. τ. θ.* (8, 12, vgl. II, 1, c) deutet an, dass hier, wo er längere Zeit williges Gehör in der Synagoge fand, er dazu fortgehen konnte, über den nächsten Beweis für die Messianität Jesu hinaus sie von der richtigen Auffassung des Gottesreiches d. h. der zu erwartenden messianischen Vollendung zu überzeugen. — **v. 9.** *ως δε*) lukan., wie 17, 13. 18, 5. Zu dem substantivischen *τινες* vgl. 15, 1. 17, 18, zu *εσκληρυν.* Röm. 9, 18. Hebr. 3, 8 nach Ps. 95, 8, zu *ηπειθουν* 14, 2. Das *κακολογ.* (Mark. 9, 39) ist im Wesentlichen Synonymon des *βλασφημ.*, das 13, 45. 18, 6 die Katastrophe herbeiführt, und *την οδον* das, wie 9, 2, aus dem Zusammenhange seine nähere

τοὺς μαθητάς, καθ' ἡμέραν διαλεγόμενος ἐν τῇ σχολῇ Τυράννου.
10 *τοῦτο δὲ ἐγένετο ἐπὶ ἔτη δύο, ὥστε πάντας τοὺς κατοι-*
κοῦντας τὴν Ἀσίαν ἀκοῦσαι τὸν λόγον τοῦ κυρίου, Ἰουδαίους τε
καὶ Ἕλληνας. 11 *δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ θεὸς ἐποίει*
διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, 12 *ὥστε καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας*
ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια
καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ' αὐτῶν τὰς νόσους τά τε πνεύματα τὰ

Bestimmung erhält, der Weg, den Paul. zur Theilnahme an der Vollendung des Gottesreiches wies. Dass sie dies fortgesetzt thun durften (Bem. die Imperf.) Angesichts der Menge (vgl. 6. 5), zeigt, dass es ihnen allmählig doch gelungen war, dieselbe von ihrer Neigung für die Predigt des Paulus abwendig zu machen. Zu *αποστας απ αυτ.* vgl. 5, 38. 12, 10. 15, 38. Das *αφωρισεν* (Luk. 6, 22) setzt voraus, dass es bis jetzt in Ephesus nur Jünger (v. 1) gab, die noch an der Synagogengemeinschaft festhielten (vgl. 18, 26). Da er fortan seine Unterredungen (v. 1) in dem Hörsaal (*σχολ.*, nur hier) eines gewissen Tyrannus (wohl eines heidnischen Rhetor), den er für diesen Zweck gemiethet hatte, hielt, und zwar täglich (2, 46 f. 3, 2. 17, 11), also auch an den Tagen, wo Gottesdienst in der Synagoge stattfand, so war damit die Lostrennung von derselben vollzogen. — **v. 10.** *τουτο δε εγεν.*) wie 11, 10, sein Reden im Auditorium des Tyr., sodass also das Vierteljahr v. 8 nicht mitgezählt ist. Zu *ωστε* c. Inf. vgl. 16, 22. Der hyperbol. Ausdruck (*παντ. τ. κατοικ. τ. ασ.*, vgl. 1, 19) rechtfertigt sich dadurch, dass Eph. im lebhaftesten Verkehr mit allen Theilen Vorderasiens stand. Zu *ακουσαι τ. λογ.* vgl. 13, 7. 44, mit *τ. κυρ.*, wie 15, 35 f. Zur Sache vgl. 1 Kor. 16, 9. Erst hier wird angedeutet, wie diese umfassende Wirksamkeit sich auch auf Heiden erstreckte. Eng mit dieser Lehrthätigkeit verknüpft das *τε* **v. 11** seine Wunderthätigkeit als die nothwendige Ergänzung derselben, durch die Gott sie gewissermassen legitimirte (*ο θεος εποιει*, wie 2, 12. 15, 12). Nur hier steht davon *δυναμεις* allein, wobei aber nach dem *ου τ. τυχ.* (3 Makk. 3, 7) an solche Machtthaten gedacht werden soll, wie sie gewöhnlich nicht vorkamen. Sowohl das *δια τ. χειρ.* (5, 12. 14, 3) als das für dem *ωστε* in v. 10 parallele *ωστε* **v. 12** zeigt, dass der Verf. in erster Linie an Krankenheilungen denkt. Das steigernde *και* (sogar) schildert (vgl. den ganz gleichen Fall 5, 15), wie man auch da, wo seine Hände nicht unmittelbar thätig waren, doch seine Wunderkraft in abergläubischer Weise auszunutzen suchte. Bem. die prägnante Verbindung des *αποφερ.* (nur hier) *απο τ. χρωτος αυτ.* (Exod. 34, 29. Lev. 13, 15 f.) mit *επι τ. ασθεν.* (Luk. 4, 40). Die eben von der Haut abgelegten Schweisstücher (*σουδ.*, wie Luk. 19, 20) und Arbeitsschürzen (nur hier) schienen noch seine Wunderkraft übertragen zu können (vgl. Luk. 8, 44. 46). Zu *απαλλ. απο* vgl. Hiob 9, 34. Jerem. 32, 31, zu *τ. νοσους* Luk. 4, 40. 6, 17. 7, 21. 9, 1. Das *εκπορ.* steht nur hier vom Ausfahren der bösen Geister (vgl. Luk. 7, 21.

πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι. 13 ἐπεχείρησαν δέ τινες καὶ τῶν περιερχομένων Ἰουδαίων ἐξορκιστῶν ὀνομάζειν ἐπὶ τοὺς ἔχοντας τὰ πνεύματα τὰ πονηρὰ τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, λέγοντες· ὁρκίζω ὑμᾶς τὸν Ἰησοῦν ὃν Παῦλος κηρύσσει. 14 ἦσαν δέ τινος Σκευᾶ Ἰουδαίου ἀρχιερέως ἑπτὰ υἱοὶ τοῦτο ποιοῦντες. 15 ἀποκριθὲν δὲ τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν εἶπεν αὐτοῖς· τὸν μὲν Ἰησοῦν γινώσκω καὶ τὸν Παῦλον ἐπίσταμαι· ὑμεῖς δὲ τίνες ἐστέ; 16 καὶ ἐφαλόμενος ὁ ἄνθρωπος ἐπ' αὐτούς, ἐν ᾧ ἦν τὸ πνεῦμα τὸ πονηρόν, καὶ κατακυριεύσας ἀμφοτέρων ἴσχυσεν κατ'

8, 2. 11, 26). Der enge Anschluss durch *τε* zeigt, dass auch die Dämonischen, wie 5, 16, als Kranke betrachtet werden, die man durch Berührung mit jenen wunderkräftigen Tüchern zu heilen suchte, obwohl v. 15 zeigt, dass Paulus den Dämonen nur im Namen Jesu auszufahren gebot. — **v. 13.** *επεχειρ.*) wie 9, 29. Das *και* setzt die herumreisenden (*περιερχ.*, vgl. 1 Tim. 5, 13) jüdischen Exorcisten (nur hier) anderen entgegen, die Analoges thaten, also Gläubigen, die wirklich die Gabe der Teufelaustreibung, wie Paulus, besassen. Zur Sache vgl. Luk. 9, 49, zu *ονομαζ. το ονομ.* 2 Tim. 2, 19, zu *τον κυρ. ιησ.* 8, 16. Das *επι* bezeichnet, dass sie den Namen über sie hin aussprachen. Zu *εχειν τα πν.* vgl. 8, 7. 16, 16. Der Art. weist auf v. 12 zurück. Zu *ορκιζω* mit doppeltem Acc. vgl. Mark. 5, 7, zu *κηρυσσει* 8, 5. 9, 20. — **v. 14.** *ησαν δε*) wie v. 7, führt das Nähere über einen derartigen Fall ein. Zu *τινος* (I, 1, g) *σκευα* vgl. 9, 43. 10, 6. Das *ιουδ.* besagt, dass es sich auch hier um solche *περιερχ. ιουδ.* (v. 13) handelte, da dieser Skeuas als Glied der hohepriesterlichen Familien (vgl. 4, 6) jedenfalls in Jerus. ansässig war. Die Zahlangabe, die nachher garnicht mehr in Betracht kommt, zeugt für eine zu Grunde liegende Ueberlieferung. Zu dem lukan. *ησαν — ποιουντες* vgl. 1, 10. 13 f. 17. Das *τουτο* geht auf das *ονομαζειν* v. 13. — **v. 15.** *αποκρ. — ειπεν*) wie Luk. 4, 19. 5, 29. 8, 24. 34 und sehr häufig im Evang.; doch hier mit dem freieren Gebrauch des *αποκρ.*, wie 3, 12. 5, 8. 10, 46. 15, 13: auf Anlass eines solchen Versuches, da ja von einem bestimmten bösen Geiste die Rede ist. Da aber selbstverständlich nicht alle sieben zusammen einen Exorcismus vornahmen, so bezieht sich das *αυτοις* auf die, welche gerade in diesem bestimmten Falle es thaten. Zu dem *μεν* vgl. II, 2, d, zu *γιν.* im Sinne von Kennen Luk. 16, 15, zu *επισταμαι* Act. 18, 25, zu *τινες εστε* 9, 5. — **v. 16.** *εφαλομ. επι*) vgl. 1 Sam. 10, 6. 11, 6 und besonders 16, 13. Das *εν ω ην* als Korrelat des *εχων* v. 13 kommt sonst nicht vor. Zu dem *και* vor *κατακυρ.* (Mark. 10, 42. 1 Petr. 5, 3) vgl. II, 2, d. Da schon dieses ausdrückt, dass er ihrer Herr geworden, muss das *ισχ.* (6, 10. 15, 10), das nur hier mit *κατα* steht, bezeichnen, dass er seine Macht an ihnen ausliess, indem er ihnen die Kleider herabriss und sie misshandelte. Das *αμφοτερ.* (8, 38) setzt als bekannt voraus, dass es zwei waren, die bei jenem speziellen Fall

αὐτῶν, ὥστε γυμνοὺς καὶ τετραυματισμένους ἐκφυγεῖν ἐκ τοῦ οἴκου ἐκείνου. 17 τοῦτο δὲ ἐγένετο γνωστὸν πᾶσιν Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τοῖς κατοικοῦσιν τὴν Ἔφεσον, καὶ ἐπέπεσεν φόβος ἐπὶ πάντας αὐτούς, καὶ ἐμεγαλύνετο τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 18 πολλοί τε τῶν πεπιστευκότων ἤρχοντο ἐξομολογούμενοι καὶ ἀναγγέλλοντες τὰς πράξεις αὐτῶν. 19 ἱκανοὶ δὲ τῶν τὰ περίεργα πραξάντων συνενέγκαντες τὰς βίβλους κατέκαιον ἐνώπιον πάντων· καὶ συνεψήφισαν τὰς τιμὰς αὐτῶν καὶ εὗρον ἀργυρίου μυριάδας πέντε. 20 οὕτως κατὰ κράτος τοῦ κυρίου ὁ λόγος ηὔξανεν καὶ ἴσχυεν.

---

v. 15 betheiligt, wie das *εκ τ. οικ. εκεινου*, dass es ein bestimmtes Haus war, in dem sie jenen verunglückten Versuch machten (Zu *ωστε* vgl. v. 10. 12, zu *γυμν.* im Sinne von mangelhafter Bekleidung Matth. 25, 36. Joh. 21, 7, zu *τετραυμ.* Luk. 20, 12, zu *εκφυγ.* Act. 16, 27). Diese seltsame Art, die Details eines als Beispiel der Versuche v. 13 erzählten Vorfalls mehr vorauszusetzen als auszuführen, erklärt sich aus **v. 17**, wonach dieser Vorfall in Ephesus unter Juden und Heiden stadtkundig war (Zum Ausdruck vgl. 1, 19. 4, 16), und der Erzähler unwillkürlich nur darauf hindeutet, als müsse ihn jeder kennen, weil er so oft davon erzählen gehört. Oder war Theophilus (1, 1) ein Epheser, bei dem er das voraussetzen durfte? Ihm lag ja besonders daran, zu zeigen, wie dadurch die Furcht vor der Unantastbarkeit des Namens Jesu, dessen Missbrauch sich so gerächt hatte, Alle (Heiden und Juden) ergriff (Zum Ausdruck vgl. Luk. 1, 12), und in Folge davon dieser Name gepriesen wurde (*μεγαλυν.*, wie 5, 13. 10. 46). Damit verbindet **v. 18** aufs Engste (*τε*), wie auch Vielen der Gläubiggewordenen (*πολλοι των*, wie 18, 8, *πεπιστ.*, wie 18, 27) erst jetzt der ganze heilige Ernst des Glaubens an diesen Namen klar wurde, sodass sie kamen und ihre früheren Handlungsweisen, deren Verwerflichkeit ihnen jetzt erst ganz aufging (*πραξεις*, wie Röm. 8, 13. Kol. 3, 9. Luk. 23, 51), bekannten (*εξομολογ.*, wie Mark. 1, 5. Jak. 5, 16), indem sie dieselben ausführlich erzählten (*αναγγ.*, wie 14, 27. 15, 4). An welcherlei *πραξεις* der Erzähler besonders denkt, zeigt das **v. 19** daran anknüpfende *πραξαντες*, wonach Zahlreiche (*ικαν.*, wie 12, 12. 14, 12, c. Gen. nach Analogie von *πολλοι* v. 18), die früher diese Zauberkünste, zu deren Kategorie die Exorcismen v. 13 gehörten (*τα περιεργα*, nur hier), trieben, es nicht bei solchem Bekenntniss bewenden liessen, sondern ihre Zauberbücher zusammenbrachten (*συνενεγκ.*, nur hier) und sie Angesichts aller (*ενωπιον* lukan., wie v. 9) verbrannten (vgl. Luk. 3, 17). Was das für sie sagen wollte, ergiebt die Notiz, dass sie ihren Werth (*τιμας*, wie 4, 34) auf 50000 (Drachmen) Silbers (*αργυρ.*, wie 3, 6), also etwa auf 36 000 Mark berechneten (*συνεψηφ.*, nur hier). — **v. 20.** *ουτως*) wie 17, 33. In Folge solcher Ereignisse, wie sie sich an die Wunderthätigkeit des Paulus (v. 11) anknüpften. Nur hier steht *κατα κρατος*

21 ὡς δὲ ἐπληρώθη ταῦτα, ἔθετο ὁ Παῦλος ἐν τῷ πνεύματι διελθὼν τὴν Μακεδονίαν καὶ Ἀχαΐαν πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα, εἰπὼν ὅτι μετὰ τὸ γενέσθαι με ἐκεῖ δεῖ με καὶ Ῥώμην ἰδεῖν. 22 ἀποστείλας δὲ εἰς Μακεδονίαν δύο τῶν διακονούντων αὐτῷ, Τιμόθεον καὶ Ἔραστον, αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν Ἀσίαν. 23 ἐγένετο δὲ κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον τάραχος οὐκ

---

im adverbiellen Sinne: mächtig. Das *του κυριου* gehört zu *ο λογος*, weil es an v. 10 anknüpft, und steht nur mit Nachdruck voran, weil es den Gegensatz zu allem heidnischen Unwesen bildet. Das *ηυξανεν* (6, 7. 12, 24) geht darauf, dass die Verkündigung des Wortes immer mehr zunahm, und das *ισχυεν* (v. 26) auf die Erweisung seiner Macht in seinen Erfolgen.

v. 21. *ως δε*) wie v. 8. Das *επληρωθη* geht nach Analogie von 12, 25. 13, 25. 14, 26 darauf, dass Paul. erfüllt hatte, was er mit seiner Rückkehr nach Ephes. beabsichtigte, und schliesst also die Schilderung seiner dortigen Wirksamkeit. Zu *εθετο εν τ. πν.* (17, 16) vgl. das *τιθ. εν τ. καρδ.* 5, 4, zu *διελθ. τ. μακεδ. κ. αχ.* (Bem. die Zusammenfassung seiner beiden Missionsgebiete, die er besuchen wollte, unter einen Artikel) vgl. 16, 6. 18, 23, zu *πορευεσθαι εις* 16, 7, zu *ιεροσολ.* 13, 13; zur Sache 1 Kor, 16, 4f. Das *οτι* rec. (15, 1. 16, 36) führt einen Ausspruch ein, wonach er, und zwar auf Grund einer gottgesetzten Nothwendigkeit d. h. des ihm inzwischen klar gewordenen Willens Gottes, nach diesem Besuche (*μετα το* c. Inf., wie 15, 13, *γενεσθαι* wie 13, 5, *εκει*, wie 17, 14) ein ganz neues Ziel ins Auge fasst. Zu *δει με* vgl. 9, 6. 16, 30, zur Sache Röm. 1, 11. 13. 15, 25. — **v. 22.** *αποστειλ.*) wie 16, 35f., offenbar um seine Reise dorthin vorzubereiten, zum Zeichen, wie fest dieselbe bereits beschlossen war. Nur hier heissen seine Gehülfen *οι διακονουντες αυτω* (vgl. Philem. 13). Obwohl Tim. seit 18, 5 nicht erwähnt, wird also vorausgesetzt, dass derselbe beständig um ihn war (vgl. 18, 3). Gemeint ist die Sendung 1 Kor. 4, 17, bei der Timoth. also durch Maced. ging (*εις μακ.*, vgl. II, 1, b) und von Erast begleitet war (ob dem Röm. 16, 23. 2 Tim. 4, 20 genannten?), von dessen näherem Verhältniss zu Paul. noch nichts erwähnt war. Zu *αυτος* vgl. 18, 19, zu *επεσχεν* Gen. 8, 10. 12, zu *χρονον* 14, 28: er hielt sich noch einige Zeit hier auf, die also noch zu den 2 Jahren v. 10 hinzukommt, aber nicht mehr speziell für Ephesus, sondern für Vorderasien überhaupt bestimmt war (*εις*, das also nicht prägnant zu fassen, wie 2, 5. 7, 4. 8, 40), also vielleicht zu mancherlei Reisen in diesem Landestheil, der schon durch seine Wirksamkeit in Ephes. in Mitleidenschaft gezogen war (vgl. v. 10), benutzt wurde, wenn Paulus auch immer wieder nach Ephes. zurückkehrte. — **v. 23.** *εγεν. δε*) wie 15, 39. Zu *κατα τ. καιρ. εκ.* vgl. 12, 1, wo nur das *εκ.* voransteht, während hier der Nachdruck darauf liegt, dass es in der Zeit war, wo die Abreise bereits beschlossen und vorbereitet war, also dieser nicht geringe Aufruhr (*ταραχ. ουκ ολ.*, wie 12, 18), selbst wenn er erfolgreicher gewesen wäre, seine Pläne nicht mehr wesentlich durchkreuzt hätte. Das

ὀλίγος περὶ τῆς ὁδοῦ. 24 Δημήτριος γάρ τις ὀνόματι, ἀργυροκόπος, ποιῶν ναοὺς ἀργυροῦς Ἀρτέμιδος παρείχετο τοῖς τεχνίταις οὐκ ὀλίγην ἐργασίαν, 25 οὓς συναθροίσας καὶ τοὺς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐργάτας εἶπεν· ἄνδρες, ἐπίστασθε ὅτι ἐκ ταύτης τῆς ἐργασίας ἡ εὐπορία ἡμῖν ἐστίν, 26 καὶ θεωρεῖτε καὶ ἀκούετε ὅτι οὐ μόνον Ἐφέσου ἀλλὰ σχεδὸν πάσης τῆς Ἀσίας ὁ Παῦλος οὗτος πείσας μετέστησεν ἱκανὸν ὄχλον, λέγων ὅτι οὐκ εἰσὶν θεοὶ οἱ διὰ χειρῶν γινόμενοι. 27 οὐ μόνον δὲ τοῦτο κιν-

---

περι της οδου kann hier nicht, wie v. 9, auf den Christenwandel überhaupt gehen, um den es sich im Folgenden garnicht handelt, sondern auf den Weg, den Paulus einschlug, wenn er durch sein Verweilen für Asien dem heidnischen Götzendienst dort so erfolgreich Abbruch that (vgl. v. 26). — **v. 24.** *δημητρ. τις*) vgl. Luk. 23, 26, mit nachgestelltem *ονοματι*, wie 18, 24, deutet wohl ausdrücklich an, dass der Name ein sehr gewöhnlicher war. Als Silberschmied (*αργυροκοπ.*, wie Jud. 17, 4. Jerem. 6, 29) verschaffte er (*παρειχετο*, wie Kol. 4, 1. Tit. 2, 7, aber hier ganz im Sinne des Act. 16, 16) durch Verfertigung silberner (2 Tim. 2, 20. Apok. 9, 20) Nachbildungen des Artemistempels (bei Ephesus) den Handwerkern (*τεχνιτ.*, wie Deut. 27, 15. Jerem. 10, 9, vgl. *τεχνη* 17, 29. 18, 3) nicht geringen (v. 23) Verdienst (*εργασ.*, wie 16, 16. 19). — **v. 25.** *ους*) relativische Fortführung der Erzählung, wie 16, 14, die aber durch die Anfügung eines zweiten Objekts zu *συναθροισ.* (12, 12) durchbrochen wird. Zu *εργ.* vgl. Matth. 20, 1 f., Jak. 5, 4, zu *περι* c. Acc. Luk. 10, 40 f., zu *τα τοιαυτα* Luk. 18, 16 (Röm. 1, 32. 2, 2 f.). Es geht auf alle Arbeiter, die sich mit den derartigen d. h. den Artemistempel betreffenden Dingen beschäftigten. Zu *ανδρες* vgl. 7, 26. 14, 15, zu *επιστασθε* 15, 7. Bem., wie die dem Demetr. vom Erzähler in den Mund gelegten Worte sich auf die von ihm selbst erwähnte *εργασια* (v. 24) beziehen, aus der ihr Wohlstand (*ευπορια* nur hier; doch vgl. das Verb. 11, 29) stammt (*ημιν εστιν*, wie 9, 15. 18, 10). — **v. 26.** *θεωρειτε*) wie 3, 16: ihr erseht es (aus eigener Anschauung) und hört es (von anderen Orten, an die ihr nicht kommt). Das blosse *αλλα* (ohne *και*) nach *ου μονον* ist steigernd (vgl. 1 Joh. 5, 6). Zu *σχεδον* vgl. 13, 44. Der vorantretende und in gesperrter Stellung die erste Stelle einnehmende Gen., der zu *ικανον οχλον* (11, 24. 26) gehört, erhält starken Nachdruck, da es eben auf den weiten Umkreis ankommt, in welchem dieser Paulus (vgl. 6, 14. 7, 40) durch Überredung (*πεισας*, wie 14, 19) einen zahlreichen Haufen (vom Götzendienst) abtrünnig gemacht hat (*μετεστησ.*, wie Jos. 14, 8. 1 Reg. 21, 25). Die mit *οτι* recit. (v. 21) ihm zugeschriebene Polemik dagegen richtet sich allerdings gegen die volksthümliche Vorstellung (anders 17, 29), dass die durch Hände (14, 3) entstehenden Götter d. h. die Götzenbilder selbst Götter sind. Das Praed. steht mit Nachdruck voran, und aus ihm ergänzt sich *θεοι* zu *οι — γενομενοι*. — **v. 27.** *ου μονον*) wie v. 26,

δυνεύει ἡμῖν τὸ μέρος εἰς ἀπελεγμὸν ἐλθεῖν, ἀλλὰ καὶ τὸ τῆς μεγάλης θεᾶς Ἀρτέμιδος ἱερὸν εἰς οὐθὲν λογισθῆναι, μέλλειν τε καὶ καθαιρεῖσθαι τῆς μεγαλειότητος αὐτῆς, ἣν ὅλη ἡ Ἀσία καὶ ἡ οἰκουμένη σέβεται. 28 *ἀκούσαντες δὲ καὶ γενόμενοι πλήρεις θυμοῦ ἔκραζον λέγοντες· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων.* 29 *καὶ ἐπλήσθη ἡ πόλις τῆς συγχύσεως, ὥρμησάν τε ὁμοθυμαδὸν εἰς τὸ θέατρον, συναρπάσαντες Γάϊον καὶ Ἀρίσταρχον Μακεδόνας, συνεκδήμους Παύλου.* 30 *Παύλου δὲ βουλομένου εἰσελ-*

---

aber mit folgendem *αλλα και*. Das *τουτο το μερος* (2 Kor. 3, 10. 9, 3) geht auf den in Rede stehenden gewinnbringenden Gewerbszweig (v. 25). Zu *κινδυν.* vgl. Luk. 8, 23. Das *ημιν* ist der Dat. inc., da, wenn das Gewerbe in Verruf kommt (*εις απ. ελθ.*, nur hier), weil man in Folge des Abfalls vom Götzendienst (v. 26) das Tragen dieser Amulette für Aberglauben hält, dies sie, die Gewerbtreibenden, schädigt. Doch versteckt sich der Eigennutz hinter das religiöse Motiv, dass das Heiligthum der grossen Göttin Artemis (zur Wortstellung vgl. III, 1, c) in Verachtung geräth (*εις ουδεν λογισθ.*, wie Jes. 40, 17. Sap. 9, 6. und zu der Schreibart *ουθεν* 15, 9). Das durch *τε* eng damit verbundene *καθαιρεισθαι* (13, 19), das durch *μελλειν* als ein wenigstens in Zukunft (vgl. Luk. 21, 7. 36) drohendes und durch *και* (sogar) als der Höhepunkt des Frevels dargestellt wird, kann sich nicht mehr auf das Heiligthum, sondern nur auf die Majestät (Luk. 9, 43) der Göttin selbst beziehen, deren Verehrung (*σεβεται*, wie 18, 13), um diesen Frevel stark zu betonen, als eine ökumenische (*οικουμ.*, wie 17, 6. 31) dargestellt wird. Dann aber muss der Gen. ein Gen. partit. sein, bei dem ein *τι* zu ergänzen ist, weil die völlige Vernichtung dieser Majestät auch nicht einmal als möglich gesetzt werden soll, sondern nur eine theilweise. Die ausführliche Rede soll natürlich nur den Umfang und die Bedeutung veranschaulichen, welche die Erfolge des Paul. selbst in den Augen der Heiden hatten. — **v. 28.** *ακουσ. δε*) wie v. 5. Subjekt sind die von ihm versammelten Männer. Zu *γενομ.* vgl. 16, 29, zu *πληρεις* (13, 40) *θυμου* Luk. 4, 28, zu dem schildernden Imperf. *εκραζ. λεγ.* 16, 17. Das *μεγαλη* knüpft an v. 27 an. — **v. 29.** *επλησθη*) sonst nur von Personen (13, 45), hier von der Verwirrung (*συγχυσ.*, wie Gen. 11, 9. 1 Sam. 5, 11. 2 Sam. 14, 20), mit der die Stadt erfüllt ward, und in Folge derer (*τε*) sie einmüthig (18, 12) in das Theater stürmten. Zu *συναρπασ.* vgl. 6, 12, zu *συνεκδημ.* 2 Kor. 8, 9. Die beiden Reisebegleiter des Paul., die schon als Ausländer verdächtig waren, muss man irgendwo auf der Strasse getroffen haben. Die beiden Männer, die noch nirgends erwähnt, können nur genannt sein, weil aus ihrer Erzählung die folgenden Details stammen. — **v. 30** f. erklärt, wie es kam, dass Paul. seine Reisebegleiter scheinbar im Stiche liess. Er wollte (*βουλ.*, wie 18, 27), sobald er davon hörte, sich in die (im Theater versammelte) Volksmenge (17, 5) hineinbegeben (*εισελθ. εις*, wie 16, 15), was aus Be-

θεῖν εἰς τὸν δῆμον, οὐκ εἴων αὐτὸν οἱ μαθηταί· 31 τινὲς δὲ καὶ τῶν Ἀσιαρχῶν, ὄντες αὐτῷ φίλοι, πέμψαντες πρὸς αὐτὸν παρεκάλουν μὴ δοῦναι ἑαυτὸν εἰς τὸ θέατρον. 32 ἄλλοι μὲν οὖν ἄλλο τι ἔκραζον· ἦν γὰρ ἡ ἐκκλησία συνκεχυμένη, καὶ οἱ πλείους οὐκ ᾔδεισαν τίνος ἕνεκα συνεληλύθεισαν. 33 ἐκ δὲ τοῦ ὄχλου συνεβίβασαν Ἀλέξανδρον, προβαλόντων αὐτὸν τῶν Ἰουδαίων· ὁ δὲ Ἀλέξανδρος κατασείσας τὴν χεῖρα ἤθελεν ἀπολογεῖσθαι τῷ δήμῳ. 34 ἐπιγνόντες δὲ ὅτι Ἰουδαῖός ἐστιν, φωνὴ

---

sorgnis um seine Sicherheit die Jünger (v. 9) nicht zuliessen (*ειων*, wie 16, 17). Aber nach **v. 31** sandten auch einige (*τινες των*, wie 17, 5. 18. 28) ihm befreundete (*φιλοι*, wie 10,24) Asiarchen (Vorsteher der Cultusangelegenheiten) zu ihm (*πεμψ. προς*, wie 10, 33. 15, 20) und redeten ihm zu (14, 22), sich nicht ins Theater zu begeben. Das *δουναι εαυτον* (nur hier) involvirt den Gedanken an die drohende Lebensgefahr, in die er sich damit begiebt. — **v. 32.** *μεν ουν*) knüpft über v. 30 f. hinweg wieder an v. 29 und schildert, wie die im Theater zusammengelaufene Volksmenge selbst nicht wusste, was sie wollte; denn sie schrieen (v. 28) jeder etwas Anderes (*αλλοι αλλο τι*, nur noch 21, 34). Das lukan. *ην* (vgl. v. 14) *συνκεχυμ.* (2, 6. 9, 22) knüpft an die *συγχυσις* v. 29 an. Hier steht *η εκκλησ.* im klassischen Sinne von der Volksversammlung im Theater, von der die Mehrzahl (*οι πλειους*, wie 1 Kor. 9, 19. 10, 5. 15, 6 und zu der contrahirten Form 13, 31) nicht wusste, weshalb sie zusammengekommen waren. Zu *ουκ ηδεισ.* vgl. 12, 9. 16, 3, zu *τινος* in der indirekten Frage 17, 19, zu *ενεκα* Luk. 6, 22, zu *συνεληλυθ.* 10, 27. 16, 13. Bem. die treffende Schilderung des Volkstumults, bei dem die Menge nur darin einmüthig war (v. 29), dass es einen Skandal geben müsse. — **v. 33.** *εκ δε τ. οχλ.*) kann im Gegensatz zu dem v. 32 (*μεν*) von der grossen Menge Gesagten nur Subjekt sein, muss also, wie Luk. 21, 16, durch *τινες* ergänzt werden (vgl. die Ergänzung des *τι* v. 27). Einige aus der Menge beschlossen (*συνεβιβ.*, wie 16, 10), dass Alexander (scil. es sei, um deswillen man zusammengekommen, v. 32), weil ihn vorschoben (*προβαλ.*, so nur hier, anders Luk. 21, 30) die Juden. Da es sich jedenfalls um ein Attentat gegen die Göttin handelte, so fürchteten die Juden, dass es über sie hergehen werde, und schoben den Alex., der also ein der Rede mächtiger Volksgenosse war, vor, um sie zu vertheidigen; woraus dann manche schlossen, dass er der Attentäter sei. Wirklich wollte (*ηθελεν*, wie 14, 13) dieser Alex. (Bem. den rückweisenden Art.) durch Handwinken (*κατασ.*, wie 12, 17. 13, 16, aber mit dem Acc.) sich Ruhe verschaffen, um sich und sein Volk vor der Volksmenge (*δημ.*, wie v. 30) zu vertheidigen (*απολογ.*, wie Luk. 12, 11. 21, 14, mit dem Dat., wie 2 Kor. 12, 19) gegen den Vorwurf, dass sie die grosse Göttin verletzt hätten. — **v. 34.** *επιγνοντ.*) mit *οτι*, wie 3, 10. 4, 13. Das Part. knüpft ebenso wie das folfolgende *κραζοντες* (v. 28. 32. vgl. I, 2, b) anakoluthisch an die in dem

ἐγένετο μία ἐκ πάντων, ὡς ἐπὶ ὥρας δύο κράζοντες· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων· μεγάλη ἡ Ἄρτεμις Ἐφεσίων. 35 καταστείλας δὲ ὁ γραμματεὺς τὸν ὄχλον φησίν· ἄνδρες Ἐφέσιοι, τίς γάρ ἐστιν ἀνθρώπων ὃς οὐ γινώσκει τὴν Ἐφεσίων πόλιν νεωκόρον οὖσαν τῆς μεγάλης Ἀρτέμιδος καὶ τοῦ διοπετοῦς; 36 ἀναντιρρήτων οὖν ὄντων τούτων δέον ἐστὶν ὑμᾶς κατεσταλμένους ὑπάρχειν καὶ μηδὲν προπετὲς πράσσειν. 37 ἠγάγετε γὰρ τοὺς ἄνδρας τούτους οὔτε ἱεροσύλους οὔτε βλασφημοῦντας τὴν θεὸν ἡμῶν. 38 εἰ μὲν οὖν Δημήτριος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ τεχνῖται ἔχουσι πρός τινα λόγον, ἀγοραῖοι ἄγονται καὶ ἀνθύπατοί

φωνη εγενετο (2, 6. 7, 31. 10, 13) μια εκ παντων (aus aller Munde) liegende Vorstellung der παντες an. Zu ως vgl. 5, 7. 13, 18. 20, zu επι c. Acc. v. 8. 10. Um dies andauernde Geschrei zu schildern, wird der Ruf aus v. 28 verdoppelt (II, 2 f.). Der Zwischenfall dient nur dazu, zu zeigen, wie der Fanatismus des heidnischen Pöbels durch die Einmischung des verhassten Juden, den er als solchen nicht hören will — von irgend einer Beziehung des Alex. zu den Christen ist nichts angedeutet — erst seinen Höhepunkt erreicht. — **v. 35.** *καταστειλας*) wie 3 Makk. 6, 1: nachdem der Stadtsekretair (γραμμ., nur hier so) die Volksmenge (v. 33) beruhigt. Zur Wortstellung vgl. III, 2, a. zu φησι 8, 36, zu ανδρ. εφεσ. 17, 22. Das γαρ begründet die in καταστ. liegende Aufforderung, sich zu beruhigen. Bem. den grossen Nachdruck, den das τις (7, 52) durch seine gesperrte Stellung erhält. Keinen einzigen giebt es, der das nicht weiss (17, 19f.). Bem. das Part. nach γινωσκ. nach Analogie des Part. nach ακουειν (7, 12). Auch das νεωκορος (nur hier) ist von seinem Gen. getrennt: wer weiss nicht, dass die Stadt der Ephes. eine Tempelhüterin ist der grossen Artemis und ihres vom Himmel (eig. von Zeus her) gefallenen Bildes? — **v. 36.** *αναντιρρ.*) nur hier, doch vgl. das Adv. 10, 29. Zu δεον εστιν vgl. Prol. Sir. 2 Makk. 1, 18. 1 Petr. 1, 6, zu dem lukan. κατεσταλμ. (v. 35) υπαρχ. 8, 16, zu προπετες 2 Tim. 3, 4 (Prov. 10, 14. 13, 3), zu πρασσειν v. 19 (16, 28). — **v. 37.** *ηγαγετε*) von richterlicher Vorführung, wie 9, 21. 18, 12, begründet, weshalb er ihr Treiben ein unbesonnenes genannt. Hier sind die ανδρ. ουτοι offenbar die beiden Maced. v. 29, so dass der Zwischenfall v. 33f. ganz unberücksichtigt bleibt. Wie sich der Stadtsekretair überzeugt hat, dass dieselben weder (ουτε — ουτε, wie 2, 31. 15, 20) Tempelräuber (2 Makk. 4, 22) noch Lästerer (βλασφ., nur hier, wie Apok. 16, 11) der Göttin (Bem. das als Gen. comm. gebrauchte θεον) sind, erhellt nicht; jedenfalls lag keine ordentliche Klage wider sie wegen eines wirklichen derartigen Verbrechens vor, woraus **v. 38** f. die allein übrig bleibende Alternative gefolgert wird (μεν ουν — δε). Zu οι συν αυτω (5, 17. 21) τεχνιται vgl. v. 24. Das εχειν προς τινα λογον steht nur hier von einer Klage, die man gegen jemand hat. Liegt dieser Fall vor, so giebt es Gerichtsver-

εἰσιν, ἐγκαλείτωσαν ἀλλήλοις. 39 *εἰ δέ τι περαιτέρω ἐπιζητεῖτε, ἐν τῇ ἐννόμῳ ἐκκλησίᾳ ἐπιλυθήσεται.* 40 *καὶ γὰρ κινδυνεύομεν ἐγκαλεῖσθαι στάσεως περὶ τῆς σήμερον, μηδενὸς αἰτίου ὑπάρχοντος, περὶ οὗ οὐ δυνησόμεθα ἀποδοῦναι λόγον περὶ τῆς συστροφῆς ταύτης.* 41 *καὶ ταῦτα εἰπὼν ἀπέλυσεν τὴν ἐκκλησίαν.*

XX, 1 *Μετὰ δὲ τὸ παύσασθαι τὸν θόρυβον μεταπεμψάμενος ὁ Παῦλος τοὺς μαθητὰς καὶ παρακαλέσας, ἀσπασάμενος ἐξῆλθεν πορεύεσθαι εἰς Μακεδονίαν.* 2 *διελθὼν δὲ τὰ μέρη ἐκεῖνα καὶ παρακαλέσας αὐτοὺς λόγῳ πολλῷ ἦλθεν εἰς τὴν*

---

sammlungen (*αγοραιοι*, anders 17, 5), die auf dem Markte gehalten werden (*αγονται*, analog Luk. 24, 21), und Prokonsuln (vgl. 18, 17), die sie abhalten. Das *εγκαλ.* (Röm. 8, 33 mit *κατα* c. Gen.) steht hier mit dem Dat. (*αλληλ.*, vgl. 15, 39), der wohl andeutet, dass er an Privathändel über Mein und Dein denkt. — **v. 39.** *περαιτερω*) vgl. I, 3, e, nur hier: was darüber hinausgeht und irgend eine öffentliche Angelegenheit betrifft. Zu *επιζητ.* vgl. 13, 7 (anders 12, 19). Das *εννομω* (Prol. Sir. 1 Kor. 9, 21) steht hier von einer gesetzmässigen Volksversammlung im Gegensatz zu dieser tumultuarischen (v. 32), und das *επιλυθ.* von der Lösung der darin angeregten Frage (ähnlich Mark. 4, 34) durch ordnungsmässigen Volksbeschluss. — **v. 40.** *και γαρ.*) wie Luk. 1, 66. 6, 32ff. 7, 8. 11, 4. 22, 37. 59, begründet diese Verweisung an den ordentlichen Geschäftsgang damit, dass sie auch Gefahr laufen (v. 27), Aufruhrs (*στασ.*, wie Luk. 23, 19. 25) beschuldigt zu werden (*εγκαλ.*, mit absichtlicher Beziehung auf das *εγκαλ.* v. 38 und nur hier c. Gen.; doch vgl. 26, 2) in Ansehung der heutigen (4, 9) Volksversammlung (erg. *εκκλησιας*). Bem. die subj. Negation: da doch keinerlei Ursache (*αιτιος*, wie Luk. 23, 4. 14. 22) vorhanden ist (*υπαρχ.* lukan., wie 3, 6. 4, 37). Das neutrische *περι ου* geht auf das *εγκαλεισθαι στασεως*, in Betreff welcher Anklage wir nicht werden Rechenschaft geben (*αποδ. λογ.*, wie Luk. 16, 2) können in Ansehung (ganz parallel dem *περι της σημερον*) des gegenwärtigen Zusammenlaufs (*συστροφ.*, wie Ps. 63, 6. Am. 7, 10). — **v. 41.** *ταυτα ειπων*) wie 1, 9. 7, 60. Zu *απελυσεν* vgl. Luk. 9, 12.

20, 1—38. Der Abschied von Ephesus. — *μετα το*) c. Inf., wie 19, 21. Zu *παυσασθαι* vgl. Luk. 8, 24. 11, 1, zu *θορυβον* Mark. 14, 2. Matth. 27, 4. Dass er die Jünger (19, 30) holen lässt (*μεταπεμψ.*, wie 10, 5. 22. 29. 11, 3), um sie noch einmal zu ermahnen (*παρακαλ.*, wie 15, 32. 16, 40), zeigt, dass er troz des glücklichen Ausgangs der Sache doch die Zeit zur Abreise damit gekommen sah. Während die beiden ersten Part. mit: nachdem aufzulösen sind, bezeichnet das *ασπασαμ.* (anders 18, 22) den Abschiedsgruss, mit welchem er von dannen ging (vgl. zu 16, 23), um, wie er sich nach 19, 21 vorgenommen, nach Maced. (*εις μακ.*, wie 16, 9f. 19, 22) zu reisen (*πορ. εις*, wie 19, 21). — **v. 2.** *διελθων τα μερη*) wie 19, 1. Das *εκεινα* geht auf das macedonische Gebiet, wie das *αυτους* ad syn. auf

Ἑλλάδα, 3 ποιήσας τε μῆνας τρεῖς, γενομένης ἐπιβουλῆς αὐτῷ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων μέλλοντι ἀνάγεσθαι εἰς τὴν Συρίαν, ἐγένετο γνώμης τοῦ ὑποστρέφειν διὰ Μακεδονίας. 4 συνείπετο δὲ αὐτῷ Σώπατρος Πύρρου Βεροιαῖος, Θεσσαλονικέων δὲ Ἀρίσταρχος καὶ Σέκουνδος καὶ Γάϊος Δερβαῖος καὶ Τιμόθεος, Ἀσιανοὶ δὲ Τυχικὸς καὶ Τρόφιμος· 5 οὗτοι δὲ προελθόντες ἔμενον ἡμᾶς ἐν

---

die Jünger daselbst. Das παρακαλ (v. 1) steht mit λογ. πολλ., wie 15, 32 mit δια λ. π. Das ηλθ. εις (17, 1. 18, 1. 19, 1) ελλαδα fällt auf, da man nach 19, 21 (vgl. 18, 12. 27) αχαιαν erwartet. Auch wird **v. 3** dies so eng durch τε mit der für die Rückkehr (υποστρεφ., wie 13, 13. 14, 21) nach Ephes. als dem selbstverständlichen Ziele dieser Rundreise gewählten Route verknüpft, dass schon hier der Erzähler den Abschied von dort ins Auge fasst. Daher wird der dreimonatliche Winteraufenthalt in Hellas (ποιησ. μην. τρ., wie 15, 33. 18, 23), den Paulus schon 1 Kor. 16, 6 plante, nur eben angedeutet, dagegen durch das γενομ. (19, 23) επιβουλ. (9, 24) audrücklich motivirt, weshalb er, der doch nach 19, 21 offenbar direkt von Achaja nach Jerus. wollte (μελλ., wie 18, 14) und zu dem Ende nach Syrien (18, 18) in See gehen musste (αναγ., wie 18, 21), zunächst nach Ephes. zurückzukehren beschloss, und zwar nicht auf dem nächsten Seewege, wo ihm eben die επιβουλη drohte, sondern auf dem Landwege durch Maced. Zu εγεν. γνωμης (1 Kor. 1, 10. 7, 25. 40, mit dem Gen. c. Inf., wie πιστις 14, 9) vgl. das ähnl. οντας τ. οδου 9, 2, zu δια c. Gen. 9, 32. — **v. 4.** *συνειπετο*) vgl. 2 Makk. 15, 2. 3 Makk. 5, 48. 6, 21. Das Imperf., wie das erläuternde δε (19, 7. 14), zeigt, dass an ein Folgen während der Rückreise durch Maced. gedacht ist, und das Comp., dass der Berichterstatter sich bereits in Korinth bei dem Apostel befand, als diese Begleiter sich ihm anschlossen, die nach 1 Kor. 16, 3f. als Gemeindedeputirte die Kollekte nach Jerusalem überbringen sollten. Auffallend ist, dass, während Sopatros, der Sohn des Pyrrhus, Beroea vertritt und Thessalonich sogar durch Aristarch (19, 29) und Secundus vertreten ist, ein Philipper zu fehlen scheint. Cajus aus Derbe und Timoth. aus Lystra (16, 1) vertreten Lykaonien; Tychikus und Trophimus Vorderasien, während Galatien und Korinth, wo Paul. doch so eifrig kollektirte (1 Kor. 16, 1), ebenfalls unvertreten scheinen. Doch können, da einige Gemeinden (resp. Landschaften) doppelt vertreten sein würden (Bem., wie in diesem Fall das θεσσ. und ασιαν. voransteht) andere durch Andere als ihre Landsleute vertreten sein, und besonders Timoth., dessen Heimath ausdrücklich nicht mitgenannt ist, eine der Gemeinden, bei deren Gründung er mitgewirkt hatte, vertreten haben. Auch der ungenannte Reisebegleiter kann einer der Deputirten gewesen sein. Zu dem fehlerhaften αχρι τ. ασ. vgl. I, 2, b. — **v. 5.** *ουτοι*) kann nur auf die sieben Genannten gehen, sodass Timoth. keinesfalls in das ημας mitbefasst ist, womit nur Paulus und der Erzähler gemeint sein können. Von irgend einem Punkte Macedoniens,

Τρῳάδι· 6 ἡμεῖς δὲ ἐξεπλεύσαμεν μετὰ τὰς ἡμέρας τῶν ἀζύμων ἀπὸ Φιλίππων, καὶ ἤλθομεν πρὸς αὐτοὺς εἰς τὴν Τρῳάδα ἄχρι ἡμερῶν πέντε, ὅπου διετρίψαμεν ἡμέρας ἑπτά. 7 ἐν δὲ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων συνηγμένων ἡμῶν κλάσαι ἄρτον ὁ Παῦλος διελέγετο αὐτοῖς, μέλλων ἐξιέναι τῇ ἐπαύριον, παρέτεινέν τε τὸν λόγον μέχρι μεσονυκτίου· 8 ἦσαν δὲ λαμπάδες ἱκαναὶ ἐν τῷ ὑπερῴῳ οὗ ἦμεν συνηγμένοι. 9 καθεζόμενος δέ τις νεανίας

---

wahrscheinlich von Phil. aus, gingen sie voran (*προελθ.*, wie Luk. 1, 17. 22, 47), um beide in Troas zu erwarten (*εμενον*, wie Jesaj, 8, 17. 2 Makk. 7, 30), wo sie wahrscheinlich für die weitere Seereise ein eigenes Fahrzeug miethen sollten, während diese nach **v. 6** in Philippi zurückblieben, um die Tage der *αζυμα* (12, 3) zu feiern. Zu *εξεπλευσ.* vgl. 15, 39. 18, 18, zu *μετα τ. ημερ.* 12, 4. 15, 36. Da das *ηλθ. εις* (v. 2) durch *προς αυτους* ausdrücklich auf v. 5 zurückblickt, kann das *αχρι ημ. πεντε* (vgl. 3, 21) unmöglich die ohnehin unbegreiflich lange Dauer der Reise von Phil. nach Troas bezeichnen, sondern nur die Zeit, nach Ablauf welcher die Wiedervereinigung mit den voraufgegangenen Gefährten stattfand. Zu *ου* vgl. 16, 13, zu *διετριψ.* mit dem Acc. der Zeitdauer 16, 12. Die *ημεραι επτα* repräsentiren eine volle Woche. — **v. 7.** *εν τη μια τ. σαββ.*) wie Luk. 24, 1, wo aber der einfache Dat., weil es reine Zeitbestimmung ist. Hier hebt es hervor, dass es eine gottesdienstliche Versammlung (*συνηγ. ημ.*, wie 4, 31) am Sonntag war, in der man zum Brodbrechen (2, 46) zusammengekommen. Denn dass sich in derselben Paulus mit ihnen unterredete (*διελεγ.*, wie 19, 8f.), wird noch ausdrücklich dadurch motivirt, dass er am folgenden Tage (14, 20) fortgehen (13, 42. 17, 15) wollte. Das *αυτοις* geht, wie v. 2, auf die Gläubigen in Troas, die also in das *ημων* eingeschlossen zu denken sind, obwohl allerdings von einer Wirksamkeit des Paul. und Gründung einer Gemeinde daselbst nichts erzählt ist (vgl. 16, 8ff.) und erstere 2 Kor. 2, 12f. sogar ausgeschlossen wird. Eben weil es eine Abschiedsunterredung war, dehnte sich dieselbe, wie das enganschliessende *τε* sagt, aus bis Mitternacht. Vgl. zu *τ. λογον* von der Lehrthätigkeit überhaupt 18, 5, zu *παρετεινε* Ps. 35, 11, zu *μεσονυκτ.* 16, 25. Das *μεχρι* (10, 30) wechselt mit *αχρι* v. 6. — **v. 8.** *ησαν δε*) wie 19, 14, nähere Erläuterung der Situation, aus der, wie besonders das *ικαναι* (9, 23. 43. 18, 18) bei *λαμπαδες* (Matth. 25, 1 ff. Joh. 18, 3. Apok. 4. 5) zeigt, erhellen soll, dass es nicht die Dunkelheit war, welche den zu erzählenden Unfall verschuldete. Zu *εν τω υπερ.* vgl. 1, 13. 9, 37. 39, zu *ου ημεν συνηγμ.* 4, 31. — **v. 9.** *καθεζομ.*) wie 6, 15. Zu dem *τις* vor *νεανιας* (7, 58) mit dem folgenden *ονοματι* vgl. 16, 14. 18, 2, zu *επι* c. Gen. 8, 28, zu *θυριδος* 2 Kor. 11, 33. Das vorangeschickte Part. Praes. schildert, wie in der (natürlich ebenfalls sitzend gedachten) Versammlung ein Jüngling seinen Sitz auf dem (geöffneten) Fenster genommen hatte, während erst das nachfolgende die Erzählung damit vorbereitet, wie·

ὀνόματι Εὔτυχος ἐπὶ τῆς θυρίδος, καταφερόμενος ὕπνῳ βαθεῖ,
διαλεγομένου τοῦ Παύλου ἐπὶ πλεῖον, κατενεχθεὶς ἀπὸ τοῦ
ὕπνου ἔπεσεν ἀπὸ τοῦ τριστέγου κάτω καὶ ἤρθη νεκρός. 10
καταβὰς δὲ ὁ Παῦλος ἐπέπεσεν αὐτῷ καὶ συνπεριλαβὼν εἶπεν·
μὴ θορυβεῖσθε· ἡ γὰρ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν. 11 *ἀναβὰς*
δὲ καὶ κλάσας τὸν ἄρτον καὶ γευσάμενος, ἐφ' ἱκανόν τε ὁμιλή-
σας ἄχρι αὐγῆς, οὕτως ἐξῆλθεν. 12 *ἤγαγον δὲ τὸν παῖδα ζῶντα,*

---

er allmählig von tiefem (*βαθ.*, vgl. Luk. 24, 1) Schlaf (Luk. 9, 32) überwältigt ward, weil die Unterredung des Paulus sich länger hinzog (*επι πλειον*, wie 14, 17, doch im Sinne von *επι πλ. χρ.* 18, 20), als seine Kraft, sich wachzuhalten, reichte. Die Erzählung selbst knüpft absichtlich hieran an, indem das *απο του υπνου* durch den Art. jenen (ihn überwältigenden) Schlaf als den Anlass (vgl. 11, 19. 12, 24) bezeichnet, dass er herabglitt (Bem. die leichte Modification der Bedeutung des *καταφερ.*, in beiden Bedeutungen nur hier) und so vom dritten Stock (nur hier) herabfiel (*επεσεν*, wie 5, 5, *κατω*, wie Luk. 4, 9) und aufgehoben ward (Luk. 9, 17) *νεκρος* (5, 10), also nicht bloss als todt, als ob dies nur eine Vermuthung gewesen wäre. — **v. 10.** *καταβας*) wie 10, 20 f. Das *επεπεσεν αυτω* (Mark. 3, 10) malt die Eile, mit der er sich auf ihn warf und ihn mit denen, die ihn aufgehoben hatten (v. 9) und noch trugen, mit umfasste (*συμπεριλαβ.*, wie Ezech. 5, 5), um ihnen sofort die Beruhigung zu verschaffen, dass er ins Leben zurückgekehrt sei (vgl. 1 Reg. 17, 22. 2 Reg. 4, 34). Denn nicht, dass seine Seele (15, 26) noch in ihm ist, sondern dass sie (in Folge jener wunderthätigen Berührung des Apostels) in ihm ist, soll sie abhalten, sich aufzuregen (*μη θορυβ.*, wie Mark. 5, 39, aber im Sinne von 17, 5). — **v. 11.** *αναβας*) wie 1, 13. 10, 9, hebt durch die Korrelation mit dem *καταβας* v. 10 ausdrücklich hervor, wie er, sobald die durch den Unfall eingetretene Störung beseitigt, zu der Versammlung zurückkehrte, in der nun das nach v. 7 intendirte Brodbrechen (Bem. den Art. vor *αρτον*) begann, das also die Feier des Abends schliessen sollte. Es wird damit angedeutet, wie die Versammelten durch das Wort des Paulus vollständig beruhigt waren. Das Brodbrechen, bei dem P. als Hausvater fungirt, beginnt das gemeinsame Mahl, von dem P. nur kostet (*γευσαμ.*, wie Matth. 27, 34, etwas anders Act. 10, 10), um, wie das *τε* andeutet, sofort die Unterredung, wenn auch beim Mahle und in mehr familiärer Weise (*ομιλησας*, wie Luk. 24, 14 f.), fortzusetzen. Zu *εφ ικανον* (scil. *χρονον*, vgl. 14, 3) vgl. das *επι πλειον* v. 9, zu *αχρι* statt *μεχρι* (v. 7) v. 6, zu *αυγη* vom Morgenlicht Jesaj. 59, 9. Das *ουτως εξηλθεν* (17, 33) deutet an, dass er nicht abreiste, ohne sein Bestes für die dortigen Gläubigen gethan zu haben. — **v. 12.** *ηγαγον*) wie 5, 21. 26 f., deutet an, wie der ins Leben Zurückgekehrte (*ζωντα*, wie 1, 3. 9, 41) wieder gehen konnte, sodass, die ihn aufgehoben (v. 9), ihn nach Beendigung der Abschiedsfeier zu den Ver-

καὶ παρεκλήθησαν οὐ μετρίως. 13 *ἡμεῖς δὲ προελθόντες ἐπὶ τὸ πλοῖον ἀνήχθημεν ἐπὶ τὴν Ἄσσον, ἐκεῖθεν μέλλοντες ἀναλαμβάνειν τὸν Παῦλον· οὕτως γὰρ διατεταγμένος ἦν, μέλλων αὐτὸς πεζεύειν.* 14 *ὡς δὲ συνέβαλλεν ἡμῖν εἰς τὴν Ἄσσον, ἀναλαβόντες αὐτὸν ἤλθομεν εἰς Μιτυλήνην.* 15 *κἀκεῖθεν ἀποπλεύσαντες τῇ ἐπιούσῃ κατηντήσαμεν ἄντικρυς Χίου, τῇ δὲ ἑσπέρᾳ παρεβάλομεν εἰς Σάμον, καὶ μείναντες ἐν Τρωγυλλίῳ τῇ ἐχομένῃ ἤλθομεν εἰς Μίλητον.* 16 *κεκρίκει γὰρ ὁ Παῦλος*

---

sammelten zurückführten. Bem., wie *παις* (Luk. 7, 7. 9, 42) mit *νεαν.* v. 9 wechselt. Bei *παρεκληθ.* (Luk. 16, 25) wechselt das Subjekt; denn die über den Weggang des Paulus Betrübten sind es, die dadurch getröstet wurden, dass in dem wunderbar durch ihn erweckten Knaben ihnen ein Zeuge von der Wundermacht desselben zurückblieb. Zu *ου μετριως* vgl. 2 Makk. 15, 38. — **v. 13.** *ημεις*) können, nachdem Paulus bereits abgereist (v. 11), nur die v. 4 genannten Gefährten sammt dem Erzähler sein, die voraufgingen (v. 5) auf das (inzwischen besorgte, vgl. zu v. 5) Schiff, um hinaufzufahren (*αναγ.*, vgl. 18. 21) auf die mysische Seestadt Assos zu (*επι* c. Acc., wie Mark. 6, 53). Erst nachträglich erfahren wir, dass Paulus dahin zu Fuss (*πεζευων*, nur hier, vgl. *πεζη* Mark. 6, 33) vorangegangen war, also erst dort das Schiff besteigen wollte, wenn sie von dort her (13, 4. 18, 7) ihn, der sich von ihnen getrennt, wieder zu sich nähmen (*αναλαμβ.*, wie Gen. 45, 18. 2 Tim. 4, 11). Das Perf. Pass. *διατεταγμ.* steht medial, wie 7, 41 der Aor. (anders Evang. 3, 13): also hatte er Befehl gegeben. Zu *αυτος* vgl. 18, 19. 19, 23, zu dem zweimaligen lukan. *μελλ.* v. 3. 7. — **v. 14.** *ως δε*) wie v. 21. Zu *συνεβαλλεν ημιν* vgl. Luk. 14, 31 (anders Act. 4, 15. 17, 18). Hier verbindet das prägnante *εις* mit der Vorstellung des Zusammentreffens geradezu die des dazu erforderlichen Kommens nach Assos (vgl. 8, 40). Das *αναλαβ.* knüpft an v. 13 an, zu *ηλθ. εις* vgl. v. 2. 6. 15. — **v. 15.** *κακειθεν*) wie 14, 26. 16, 12. Man war wahrscheinlich schon am Abend des Tages, an dem man mit Paulus in Assos zusammentraf, von Mitylene (auf Lesbos) abgefahren (13, 4. 14, 26), sodass man am nächsten — denn *τη επιουση* (16, 11) gehört nach dem Parallelismus der beiden folgenden Zeitbestimmungen zu *κατηντησ.* (16, 1. 18, 24) — auf die Höhe von Chios gelangte, wo dieses ihnen gerade gegenüber lag (*αντικρυς*, nur hier), und am Abend (*εσπερα*, wie 4, 13, vgl. I, 1, b) an Samos anlandete (*παρεβαλ.*, so nur hier). Zu *και μειναντες εν τρωγ.* vgl. II, 2, f. Dies Verweilen (9, 43) an dem Vorgebirge Joniens kann, wie das Landen an dem gegenüberliegenden Samos, nur ein ganz kurzes gewesen sein, da der Erzähler offenbar hervorheben will, wie man ohne irgend erheblichen Aufenthalt vorwärts eilte (vgl. zu v. 16), sodass man schon am 3. Tage (*τη εχομ.*, wie Luk. 13, 33, im Verhältniss zu *τ. επιουσ.*) in Milet anlangte. — **v. 16.** *κεκρικει*) wie 16, 4. Paulus hatte nemlich beschlossen, an Ephesus, wohin er nach v. 3 doch zurückkehren wollte,

παραπλεῦσαι τὴν Ἔφεσον, ὅπως μὴ γένηται αὐτῷ χρονοτριβῆσαι ἐν τῇ Ἀσίᾳ· ἔσπευδεν γάρ, εἰ δυνατὸν εἴη αὐτῷ, τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς γενέσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα. 17 *ἀπὸ δὲ τῆς Μιλήτου πέμψας εἰς Ἔφεσον μετεκαλέσατο τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας.*

18 *ὡς δὲ παρεγένοντο πρὸς αὐτόν, εἶπεν αὐτοῖς· ὑμεῖς ἐπίστασθε, ἀπὸ πρώτης ἡμέρας ἀφ' ἧς ἐπέβην εἰς τὴν Ἀσίαν πῶς μεθ' ὑμῶν τὸν πάντα χρόνον ἐγενόμην,* 19 *δουλεύων τῷ κυρίῳ μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ δακρύων καὶ πειρασμῶν*

---

vorüberzufahren (*παραπλ.*, nur hier), um so zu vermeiden, dass (*οπως μη*, wie Luk. 16, 26) er in Vorderasien Zeit verliere (*χρονοτριβ.*, nur hier), was er, einmal nach Ephesus zurückgekehrt, wo er durch soviel Bande gefesselt war, schwer vermeiden konnte. Zu *γενηται αυτω* c. Inf. vgl. 11, 28, zu *εσπευδεν* Luk. 2, 16. 19, 5 f., zu *ει* c. Opt. 17, 11: wenn es ihm möglich (2, 24) sein möchte. Dem Erweise dieser Eile dient die Tagzählung v. 15. Aber der Ausdruck stellt es schon hier als sehr zweifelhaft hin, ob es ihm möglich sein werde, zum Pfingsttage (2, 1) nach Jerusalem (*ιεροσ.*, wie 19, 21, vgl. I, 1, c) zu kommen (*γεν.*, wie 13, 5). Bem. den seltneren Gebrauch des Acc. vom Zeitpunkt statt der Zeitdauer. — **v. 17** bringt erst die nähere Angabe, inwiefern v. 16 das Kommen nach Milet begründet; denn von hier aus konnte er wenigstens die Aeltesten der Gemeinde in Ephesus zu sich holen lassen (*πεμψ. εις — μετεκαλ.*, wie 10, 32), wenn er dort etwas verweilte, was er freilich nur konnte, wenn das Schiff (v. 13) ganz zu seiner Verfügung stand. Vorausgesetzt ist also, dass Ephesus seine Aeltesten hatte, wie er sie in Lykaonien und Pisidien eingesetzt (14, 23), welche die *εκκλησ.* als solche vertraten; daher auch nur hier dieser Ausdruck, der bisher weder von den Gläubigen in Phil. und Thess., noch von denen in Kor. u. Eph. gebraucht war.

v. 18. *ως δε*) lukan., wie v. 15. Zu *παρεγεν. προς* Luk. 7, 4. 20. 8, 19. 11, 6, zu *υμεις επιστασθε* 10, 28. 15, 7. 19, 25. Das *απο πρ. ημερ.* (10, 30) ist des Nachdrucks wegen vor den Satz mit *πως* (9, 27. 11, 13) gestellt, in den es hineingehört, vgl. 19, 4. Die Praep. in *επεβην* kann nicht lokal genommen werden, wie 21, 2. 27, 2, da der 19, 1 erwähnte Zeitpunkt gemeint ist und nicht 18, 19, steht also von dem Antritt seiner Wirksamkeit (vgl. 25, 1), behufs derer er nach Vorderasien kam. Nur von da an ist er ja ununterbrochen unter ihnen gewesen (9, 19). Bem. die attributive Stellung des *παντα*, wie Gal. 5, 14. 1 Tim. 1, 16: die gesammte Zeit (im Gegensatz zu einzelnen Theilen derselben, vgl. Kühner § 465, 6, b), womit eine Entfernung wie 18, 22 ff. ausgeschlossen. — **v. 19.** *δουλευων τω κυρ.*) wie Röm. 12, 11. Kol. 3, 24. Das *μετα* (4, 29. 31) *πασης* (17, 11) *ταπεινοφρ.* (Eph. 4, 2) geht darauf, dass er zu keinem Dienst sich zu gering achtete, wie das *τ. δακρυων* (Luk. 7, 38. 44) auf das Weh, das ihm die Unempfänglichkeit der Menschen

τῶν συμβάντων μοι ἐν ταῖς ἐπιβουλαῖς τῶν Ἰουδαίων, 20 ὡς
οὐδὲν ὑπεστειλάμην τῶν συμφερόντων τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι ὑμῖν
καὶ διδάξαι ὑμᾶς δημοσίᾳ καὶ κατ᾽ οἴκους, 21 διαμαρτυρόμενος
Ἰουδαίοις τε καὶ Ἕλλησιν τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν καὶ πίστιν
εἰς τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν. 22 καὶ νῦν ἰδοὺ δεδεμένος ἐγὼ
τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ, τὰ ἐν αὐτῇ συναντή-
σοντα ἐμοὶ μὴ εἰδώς, 23 πλὴν ὅτι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ

---

bereitete (2 Kor. 2, 4. Phil. 3, 18), und die *πειρασμοι* (Luk. 22, 28) auf die Leidensanfechtungen, die ihn trafen (*συμβ. μοι*, vgl. 3, 10) in den Nachstellungen der Juden (9, 24. 20, 3). Von all diesen Erfahrungen bietet das Kap. 19 Erzählte keinerlei Beispiel. — **v. 20.** *ως*) wie 10, 28. 38. 11, 16, nimmt das ganz synonyme *πως* v. 18 auf. Zu *ουδεν* c. Gen. vgl. 18, 17, zu *τ. συμφεροντ.* 1 Kor. 12, 7. Hebr. 12, 10, zu diesem Acc. der näheren Bestimmung 10, 36. Denn das *υπεστειλαμην* (Hebr. 10, 38 nach Habak. 2, 4) kann keinen Objektsaccusativ bei sich haben: In Betreff keines der ihnen nützlichen Stücke hat er sich (feige) zurückgezogen, um seine Aufgabe an ihnen nicht zu erfüllen. Der Gen. des Inf. vertritt, wie 10, 47. 18, 10, den Absichtssatz. Das Objekt zu *αναγγ.* (14, 27. 15, 4. 19, 18) wie zu *διδαξαι* (4, 2. 5, 25. 11, 26. 15, 1) sind eben die *συμφεροντα*, und beides, wie die nähere Bestimmung des *δημοσια* (16, 37. 18, 28) *και κατ οικους* (8, 3), geht auf seine aufbauende Thätigkeit in der Gemeinde, so dass das *διαμαρτυρ.* c. Acc. (Ezech. 16, 2) **v. 21** nicht die Art derselben näher beschreibt, sondern besagt, wie sich mit dieser Thätigkeit an ihnen stets die Erfüllung seiner Pflicht an Juden und Heiden (19, 10) verbunden habe. Bem., wie absichtsvoll die *μετανοια* (5, 31. 11, 18) und die *πιστις* unter einen Art. zusammengefasst sind als das Eine, was Juden sowohl als Hellenen (19, 10) in gleicher Weise Noth thut. Wie jene (nur hier) durch *εις θεον* näher bestimmt wird, weil es sich um die Aenderung der gottwidrigen Gesinnung in eine gottwohlgefällige handelt, so dieser durch *εις* (vgl. *πιστευειν εις* 10, 43. 14, 23. 19, 4) als Glaube an Jesum, unsern erhöhten Herrn (vgl. II, 1, a). — **v. 22.** *και νυν*) wie 13, 11. 16, 37, zeigt, dass der Rückblick auf seine Vergangenheit, soweit sie ihnen bekannt (v. 18—21), nur einleiten soll, was er über seine jetzige Situation zu sagen hat. Zu *ιδου* vgl. 13, 46. Da das *δεδεμενος* (Röm. 7, 2. 1 Kor. 7, 27) selbstverständlich nur eine innere Gebundenheit bezeichnet, so kann *τω πνευμ.* dieselbe nicht erst als solche bezeichnen (als hiesse es *εν τω πν. μου*, vgl. 17, 16. 19, 21), sondern nur dass er durch den Geist (18, 25, vgl. 16, 6 f.), der ihn die Jerusalemreise (19, 21) als Gottes Willen erkennen lehrte, sich verpflichtet fühlt. Bem. das hebr. *ιερουσ.* im Unterschiede von v. 16. 19, 21, um das Kolorit der Rede zu wahren. Zu *τ. συναντησ. εμοι* vgl. Exod. 5, 3. Deut. 31, 29. Hiob 30, 26 (wechselnd mit *συμβαντ.* v. 19), zu *μη ειδως* 5, 7: obwohl ich nicht weiss, was mir begegnen wird. — **v. 23.** *πλην*) adv.,

πόλιν διαμαρτύρεταί μοι λέγον ὅτι δεσμὰ καὶ θλίψεις με μένουσιν. 24 *ἀλλ' οὐδενὸς λόγου ποιοῦμαι τὴν ψυχὴν τιμίαν ἐμαυτῷ ὡς τελειώσω τὸν δρόμον μου καὶ τὴν διακονίαν ἣν ἔλαβον παρὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, διαμαρτύρασθαι τὸ εὐαγγέλιον τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ.* 25 *καὶ νῦν ἰδοὺ ἐγὼ οἶδα ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν.* 26 *διότι μαρτύρομαι ὑμῖν ἐν τῇ σήμερον*

---

wie Apok. 2, 25: ausgenommen (das Eine wissend). Hier ist der Geist gemeint, der durch die Propheten redet (13, 2), und daher *αγιον* zugesetzt, woraus also nicht folgt, dass das einfache *πνευμα* v. 22 sein eigener Geist ist. Auch hiervon war noch nichts erzählt, dass in jeder Stadt, durch die er kam (*κατα πολιν*, wie 15, 21), Prophetenstimmen ihm bezeugten (v. 21), dass Bande (*δεσμα*, wie 16, 26) und Trübsale (14, 22) seiner warteten (v. 5). — **v. 24.** *ουδ. λογου*) keines Wortes, keiner Rede werth (*τιμιαν*, vgl. 5, 34. 2 Petr. 1, 4) achte ich (*ποιουμαι*, so nur hier) meine Seele (als Trägerin des leiblichen Lebens, wie 15, 26. 20, 10) für mich selbst (*εμαυτω*, vgl. Luk. 7, 7). Zu *ως τελειωσω* vgl. 1, 2, e. Solche Geringschätzung des eigenen leiblichen Lebens ist für ihn nothwendig, um seine Amtswirksamkeit (13, 25) zur Vollendung zu bringen (*τελειωσ.*, wie Luk. 2, 43). Als den Höhepunkt dessen, was seine Berufsaufgabe von ihm fordert, bezeichnen eben die Prophetenstimmen v. 23 Bande und Trübsale, die bis zur Lebenshingabe führen können. Dann aber sieht Paulus darin nur eine Dienstleistung (12, 25), die er von dem Herrn Jesu (19, 5. 13. 17) her empfangen hat (*λαμβ. παρα*, wie 2, 33. 17, 9, vgl. 16, 24. 17, 15), um dadurch Zeugniss abzulegen für das Evangelium (15, 7) von der Gnade Gottes (im Sinne von 14, 3). Zu *διαμαρτ.* c. Acc. vgl. v. 21. Sofern die Wahrheit und die entscheidende Bedeutung dieses Evangeliums dadurch erwiesen wird, dass man selbst sein Leben dafür einsetzt, ist diese Bezeugung der Zweck der Dienstleistung, welche der Herr ihm aufgetragen, wenn er als Vollendung seiner Amtswirksamkeit die Lebenshingabe von ihm fordert. — **v. 25.** *και νυν ιδου*) nimmt den Eingang von v. 22 noch einmal auf, um zu sagen, dass er nicht nur für eine gefahrvolle Reise, sondern für immer von ihnen Abschied nimmt. Das betonte *εγω* sagt, dass er noch mehr weiss (*οιδα*, wie 3, 17. 12, 11, von der Beurtheilung der Situation), als ihm nach v. 23 direkt geweissagt ist, sofern ja, auch falls er den Gefahren in Jerus. glücklich entkommt, er auf Grund gottgewiesener Nothwendigkeit nach dem fernen Westen muss (19, 21). Darum werden sie nicht mehr (*ουκετι*, wie 8, 39) sein Angesicht sehen (1 Thess. 2, 17. 3, 10). Das gleichsam appositionell angefügte *παντες* erweitert den Kreis der Angeredeten auf Alle, unter denen er umhergewandelt ist (*διηλθ.* absolut, wie 8, 4. 40. 10, 38) mit der Verkündigung des Reiches (Luk. 9, 2, nur hier ohne *τ. θεου*), also auf seinen ganzen bisherigen Wirkungskreis, in dem Paul. auch Röm. 15, 23 sein Werk als abgeschlossen ansieht. Darum begründet auch **v. 26** (*διοτι*, wie

ἡμέρᾳ ὅτι καθαρός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος πάντων· 27 οὐ γὰρ ὑπεστειλάμην τοῦ μὴ ἀναγγεῖλαι πᾶσαν τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ὑμῖν. 28 προσέχετε ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου. 29 ὅτι ἐγὼ οἶδα ὅτι εἰσελεύσονται μετὰ τὴν ἄφιξίν μου λύκοι

18, 10) sein *οιδα* dadurch, dass er meint, jede Pflicht gegen sie erfüllt zu haben und darum aller Verantwortlichkeit in Betreff ihrer ledig zu sein. Zu *μαρτυρομαι* vgl. Gal. 5, 3, zu *εν τη σημερον* Matth. 28, 15 (nur mit *ημερα*), zu *καθ. ειμι απο τ. αιμ.* vgl. Tob. 3, 14. Sus. 46 und ähnlich schon 18, 6. Ist er unschuldig, wenn das Zorngericht Gottes ihr Blut als Strafe ihres Unglaubens fordert, so hat er sein Werk an ihnen gethan, und er weiss, dass Gott ihm andere Wege weisen wird, seien es Missionswege oder der Weg des Märtyrertodes. Bem., wie das *παντων* nach v. 25 nicht nur auf alle Epheser, sondern auf alle Gläubigen in seinem bisherigen Wirkungskreise geht, denen er nach **v. 27** den ganzen Rath Gottes (4, 28. 13, 36) d. h. alles, was derselbe zu unserm Heile zu thun und zu fordern beschlossen, verkündigt hat (Bem. das ausdrücklich an v. 20 anknüpfende *υπεστ. του μη αναγγ.*). Damit ist aber seine Pflicht erfüllt und er ist jeder Verantwortung für ihr Heil ledig; daher wird v. 26 hierdurch begründet. — **v. 28.** *προσεχετε εαυτοις*) wie 5, 35. Da bisher die Presbyter als Vertreter der ephesinischen Gemeinde angeredet sind, so wird jetzt, wo sich die Ermahnung an sie persönlich richtet, ihr Achthaben auf sich selbst von dem auf die ganze Gemeinde unterschieden. Zum Bilde vom *ποιμνιον* vgl. Luk. 12, 32. 1 Petr. 5, 3 f. Der heilige Geist ist es, der sie in ihre Stellung gesetzt hat (*εθετο*, wie 1 Kor. 12, 28), indem er sie durch prophetische Männer dazu designirte, wie 13, 2 (vgl. 1 Tim. 1, 18. 4, 14). Die Presbyter (v. 17) heissen also hier *επισκοποι*, wie Tit. 1, 5. 7, weil ihre spezifische Amtsthätigkeit die Leitung und Beaufsichtigung der Gemeinde ist, bildlich das *ποιμαινειν* (1 Petr. 5, 2. Joh. 21, 16). Nur hier wird die Gemeinde als *εκκλησ. τ. θεου* (I, 1, a) bezeichnet, wie 1 Kor. 1, 2, zunächst die ephesinische, von der aber, wie von jeder Einzelgemeinde, gilt, was von der Gesammtgemeinde, dass Gott sie sich erworben hat (*περιεποιησ.*, wie Gen. 31, 18. 1 Tim. 3, 13, und der Sache nach 1 Petr. 2, 9) durch das Blut Jesu, sofern sie erst als eine durch dies Blut von Schuldbefleckung gereinigte sein Eigenthum (was der Gen. *του θεου* anzeigt) werden konnte. Dass Jesus der *ιδιος* Gottes schlechthin heisst (vgl. 4, 23. Joh. 1, 11) hebt die Grösse des Opfers hervor, das Gott gebracht hat, um sie sich zu erwerben (vgl. Röm. 8, 32), und motivirt die Ermahnung zum Achthaben auf sie als theuer erkaufte. — **v. 29.** *οτι*) vgl. II, 2, d, begründet die Nothwendigkeit solchen Achthabens durch das, was er bereits weiss im Gegensatz zu ihnen, die an dergleichen noch nicht denken, weil es während seiner Anwesenheit ihnen noch nicht nahe getreten ist; daher das betonte *εγω*.

βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου, 30 *καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω ἑαυτῶν.* 31 *διὸ γρηγορεῖτε, μνημονεύοντες ὅτι τριετίαν νύκτα καὶ ἡμέραν οὐκ ἐπαυσάμην μετὰ δακρύων νουθετῶν ἕνα ἕκαστον.* 32 *καὶ τὰ νῦν παρατίθεμαι ὑμᾶς τῷ κυρίῳ καὶ τῷ λόγῳ τῆς χάριτος αὐτοῦ, τῷ δυναμένῳ*

Das *οιδα* ist troz seiner kategorischen Bestimmtheit, wie v. 25, seine auf die Sachlage gestützte Kombination, wonach solche, die während seiner Anwesenheit dies nicht wagten, es nach seinem Weggange (*αφιξιν*, vgl. 3 Makk. 7, 18) thun werden. Zu *εισελθ. εις* vgl. 19, 8. 30, zu dem Bilde der *λυκοι* Luk. 10, 3, nur hier mit *βαρεις*, das auf die schwere Schädigung hinweist, mit der sie die Gemeinde bedrohen, weil sie, lediglich von ihrem Eigennutz geleitet, die Gemeinde nicht verschonen werden (*φειδομ.*, wie Röm. 8, 32. 11, 21). Gemeint können nur die judaistischen Irrlehrer sein, deren Eindringen (in Ephesus) Paulus auch Röm. 16, 17 f. befürchtet. — **v. 30.** *αναστησονται*) wie Evang. 11, 32; doch vgl. auch Act. 5, 36 f. Die Bedrohung wird noch gefährlicher, wenn aus ihnen selbst Männer auftreten, welche verdrehte Dinge (*διεστραμμ.*, vgl. Evang. 9, 41; doch auch Act. 13, 8. 10) reden, um (Gen. d. Inf., wie v. 20. 27) abzuziehen (*αποσπαν*, so nur hier) von den rechten Lehrern die Jünger (v. 1) hinter sich selber her (*οπισω*, wie 5, 37). Gemeint ist wohl der antinomistische Libertinismus, der die paulinische Gnadenlehre zur Zügellosigkeit missbrauchte (Jud. v. 4). — **v. 31.** *διο*) wie 10, 29. 15, 19. Zu *γρηγορ.* vgl. Luk. 12, 37. 39, zu *μνημον.* 17, 32. Gerade die Erinnerung an seine unablässigen seelsorgerischen Bemühungen muss es ihnen klar machen, wie nothwendig, wenn dieselben fehlen, ihre Wachsamkeit ist, durch welche jede Gefahr von der Gemeinde abgewandt werden soll. Da 19, 8. 10 nur 2¼ Jahr ergeben, scheint bei der *τριετια* (nur hier) der Zeitraum 19, 22 länger veranschlagt zu sein, als man nach der dortigen Darstellung annehmen konnte. Doch ist zu erwägen, dass die Zusammenfassung in eine runde Zeitangabe auch das Fehlen eines erheblichen Theils des dritten Jahres nicht berücksichtigen konnte. Bei dem *νυκτα κ. ημερ.* (Luk. 2, 37) ist wohl besonders an abendliche Gemeindeversammlungen gedacht, die den reichsten Anlass zum *νουθετειν* (1 Kor. 4, 14. Röm. 15, 14) gaben. Das *μετα δακρ.* (v. 19) zeigt die Inbrunst seiner Ermahnungen. Zu *επαυσ.* c. Part. vgl. 5, 42. 6, 13. 13, 10, zu *ενα εκαστ.* 2, 3. 6. 17, 27. — **v. 32.** *και τα νυν*) wie 4, 29. 5, 38. Das *ενα εκ.* v. 31 leitet über zu dem Schlusswort, in welchem in den Presbytern wieder die durch sie repräsentirte Gemeinde angeredet wird, wie v. 18—27. Zu *παρατιθεμαι* vgl. 14, 23. Doch geht hier das *τ. κυριω* (I, 1, a) auf Gott, der mit dem Worte von seiner Gnade (14, 3), durch welches sich seine Gnadenwirksamkeit vermittelt, zusammengestellt wird. Trozdem kann sich *τω δυναμενω* (Röm. 16, 25. Gal. 3, 21. Eph. 3, 20) nur auf *κυριω* beziehen,

οἰκοδομῆσαι καὶ δοῦναι τὴν κληρονομίαν ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πᾶσιν. 33 ἀργυρίου ἢ χρυσίου ἢ ἱματισμοῦ οὐδενὸς ἐπεθύμησα· 34 αὐτοὶ γινώσκετε ὅτι ταῖς χρείαις μου καὶ τοῖς οὖσιν μετ' ἐμοῦ ὑπηρέτησαν αἱ χεῖρες αὗται πάντα. 35 ὑπέδειξα ὑμῖν, ὅτι οὕτως κοπιῶντας δεῖ ἀντιλαμβάνεσθαι τῶν ἀσθενούντων, μνημονεύειν τε τῶν λόγων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅτι αὐτὸς εἶπεν·

---

da wohl die geistliche Förderung (*οικοδομ.*, wie 9, 31), aber unmöglich das *δουναι κτλ.* dem Worte beigelegt werden kann (Bem., wie diese Thätigkeiten absichtlich ganz allgemein genannt werden, obwohl er sie natürlich an ihnen üben soll). Je mehr sie (durch das Wort) gefördert, desto sicherer werden sie vor der Irrlehre geschützt, welche ihr Gelangen zur Heilsvollendung hindern könnte. Diese wird als der ihnen bestimmte Besitzantheil (vgl. 7, 5) am himmlischen Gottesreich betrachtet, der ihnen mit allen Andern, die daran Antheil erlangen, und also unter ihnen zu Theil wird. Vgl. Eph. 1, 18; doch steht hier statt des einfachen *αγιοις* im Sinne von Röm. 15, 16. 1 Kor. 1, 2. 6, 11 *ηγιασμενοις* von den durch die Heiligung (sittlich) Vollendeten. — **v. 33.** *αργ. η χρυσ.*) wie 3, 6 vom gemünzten Gelde (vgl. zu 17, 29). Zu *ιματισμου* vgl. Luk. 7, 25. 9, 29, zu *ουδενος* I, 1, e, zu *επιθυμ.* c. Gen. 1 Tim. 3, 1. Dies ist nach dem Zusammenhange nicht den Presbytern zum Vorbilde gesagt, sondern bereitet die Ermahnung v. 35 vor. — **v. 34.** *αυτοι*) wie 2, 22. 16, 37. 18, 15: ihr selbst wisset (19, 35). Zu dem Plur. *ταις χρειαις μ.* vgl. Röm. 12, 13. Tit. 3, 14, zu *τ. ουσιν μετ εμου* Luk. 6, 3. Gemeint sind Leute, wie Timoth. und Erast, Cajus und Aristarch 19, 22. 29. Zu *υπηρετησ.* vgl. 13, 36; zu *αι χειρ. αυτ.* 19, 11. Paulus hatte also auch in Eph. sein Handwerk getrieben, wahrscheinlich bei Aquilas. Das *παντα* gehört zu *υπηρετ.*, wie 1 Kor. 9, 25. 10, 33. 11, 2: in allen Stücken. — **v. 35.** *υπεδειξα*) wie 9, 16. Das *ουτως* (17, 33. 19, 20. 20, 11. 13) gehört zu *κοπιωντας* (Luk. 5, 5. 12, 27). Auch im Zusammenhange von 1 Thess. 4, 10 f. liegt, dass solche mühevolle Arbeit zugleich die Mittel beschaffen soll, um sich pflichtmässig (*δει*, wie 5, 29. 15, 5) der Leidenden anzunehmen (*αντιλαμβ.*, wie Evang. 1, 54). Das *ασθενουντ.* (9, 37. 19, 12) steht hier in umfassenderem Sinne von Hilfsbedürftigen. Bem., wie das *μνημονευειν* c. Gen. (Luk. 17, 32) durch *τε* eng mit dem vorigen verbunden wird, weil das *αντιλαμβ.* nur in der rechten Weise geschieht, wenn es in der Erinnerung an dies Herrenwort (ein *αγραφον*) geübt wird (*τ. λογων*, wie 15, 15, *τ. κυρ. ιησ.*, wie v. 24). Das *οτι* ist causal: weil er selbst (*αυτος*, wie v. 13. 19, 22) gesagt hat. Das *μακαρ.* steht neutrisch nur hier. Zu *μαλλον* vgl. 4, 19. 5, 29. Der Hinweis auf sein Beispiel, das sie zu selbstloser Liebesthätigkeit ermuntern soll, steht ausser jeder Beziehung zu der Abschiedsrede als solcher, und ist wohl hinzugefügt, da dieselbe nach dem Pragmatismus der Act. zugleich den Rückblick auf die Art der Wirksamkeit Pauli vertritt, in dem dieser, von ihm selbst so oft nachdrücklich hervorgehobene Zug

μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. 36 *καὶ ταῦτα εἰπών, θεὶς τὰ γόνατα αὐτοῦ σὺν πᾶσιν αὐτοῖς προσηύξατο.* 37 *ἱκανὸς δὲ κλαυθμὸς ἐγένετο πάντων καὶ ἐπιπεσόντες ἐπὶ τὸν τράχηλον τοῦ Παύλου κατεφίλουν αὐτόν,* 38 *ὀδυνώμενοι μάλιστα ἐπὶ τῷ λόγῳ ᾧ εἰρήκει, ὅτι οὐκέτι μέλλουσιν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. προέπεμπον δὲ αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον.*

XXI, 1 *Ὡς δὲ ἐγένετο ἀναχθῆναι ἡμᾶς ἀποσπασθέντας ἀπ' αὐτῶν, εὐθυδρομήσαντες ἤλθομεν εἰς τὴν Κῶ, τῇ δὲ ἑξῆς εἰς τὴν Ῥόδον, κἀκεῖθεν εἰς Πάταρα.* 2 *καὶ εὑρόντες πλοῖον διαπερῶν εἰς Φοινίκην, ἐπιβάντες ἀνήχθημεν.* 3 *ἀναφάναντες δὲ τὴν Κύπρον καὶ καταλιπόντες αὐτὴν εὐώνυμον ἐπλέομεν εἰς*

---

nicht fehlen durfte. — **v. 36.** *ταυτα ειπων*) wie 1, 9. 7, 60. 19, 41. Zu *θεις τ. γον.* (7, 60) *προσηυξ.* vgl. 9, 40. Das lukan. *ικανος* ist **v. 37** mit *κλαυθμ.* (Luk. 13, 18) verbunden. Zu *εγενετο* vgl. 19, 23, zu *επιπεσ. επι τ. τραχ.* Luk. 15, 20. — **v. 38.** *οδυνωμ.*) wie Luk. 2, 48, hier mit *επι* c. Dat., wie 15, 31. Zu *μαλιστα* vgl. Gal. 6, 10. Phil. 4, 22, zu *ω ειρηκει* 8, 24. Das Wort v. 25 ist in indirecter Rede wiedergegeben mit dem lukan. *μελλουσιν* und *θεωρειν* (17, 16. 22). Zu *προεπεμπον* vgl. 15, 3, zu *εις το πλοιον* v. 13. Dass hier das *ημας* (21, 5) nicht steht, kann nicht auffallen, da hier die Erwähnung der Begleitung nur die Herzlichkeit ihres Abschiedes von Paulus charakterisiren soll.

21, 1—26. Die Reise nach Jerusalem. — *ως δε*) lukan., wie 20, 14. 18. Zu *εγενετο* mit Acc. c. Inf. vgl. 19, 1, zu *αναχθ.* 20, 3. 13. Bem. das hier wieder eintretende *ημας* aus 20, 13 ff. Das *αποσπασθ. απ αυτ.* (Luk. 22, 41) knüpft an 20, 38 an, und schildert, wie die Presbyter ihn gar nicht fortlassen wollten. Zu *ευθυδρομ.* vgl. 16, 11, zu *ηλθ. εις* 20, 14 f., zu *τη εξης* Luk. 9, 37 (wo das hier zu ergänzende *ημερα* dabei steht), zu *κακειθεν* 20, 15. Das Schiff war also bis Patara in Lycien (d. h. für die Fahrt durchs ägäische Meer) gemiethet, weil man dort in der grossen Seestadt leicht weitere Schiffsgelegenheit nach dem Orient zu finden hoffte. Die Tagzählung zeigt, dass man nach dem nothwendigen Aufenthalt die Schifffahrt wegen der Absicht des Paul. 20, 16 nach Möglichkeit beschleunigte. — **v. 2.** *ευροντες*) wie 18, 2. 19, 1. Zu *πλοιον* vgl. 20, 13. 38, zu *διαπερων* Luk. 16, 26: welches im Begriff war, nach Phoenicien (quer durchs Meer) hinüberzufahren. Das *επιβαντες* (vgl. zu 20, 18) steht vom Besteigen des Schiffes nur noch 27, 2. Zu *ανηχθ.* vgl. v. 1. — **v. 3.** *αναφαναντες*) vgl. I, 2, d, nur hier (anders Luk. 19, 11) in dem Sinne: nachdem wir Cypern hatten zu Gesichte kommen und links (Mark. 10, 40. 15, 27) liegen lassen (*καταλιπ.*, so nur hier). Das Imperf. *επλεομεν* (Luk. 8, 23) schildert, auf welchem Wege sie nach Syrien zufuhren. Da über die Dauer der jedenfalls mehrtägigen Seereise nichts angegeben wird, erhellt, dass auch der Reisebericht eine genaue Tagzählung nur hat, wo dieselbe für

Συρίαν, καὶ κατήλθομεν εἰς Τύρον· ἐκεῖσε γὰρ τὸ πλοῖον ἦν ἀποφορτιζόμενον τὸν γόμον. 4 *ἀνευρόντες δὲ τοὺς μαθητὰς ἐπεμείναμεν αὐτοῦ ἡμέρας ἑπτά, οἵτινες τῷ Παύλῳ ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος μὴ ἐπιβαίνειν εἰς Ἱεροσόλυμα.* 5 *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐξαρτίσαι ἡμᾶς τὰς ἡμέρας, ἐξελθόντες ἐπορευόμεθα προπεμπόντων ἡμᾶς πάντων σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις ἕως ἔξω τῆς πόλεως, καὶ θέντες τὰ γόνατα ἐπὶ τὸν αἰγιαλὸν προσευξάμενοι*
6 *ἀπησπασάμεθα ἀλλήλους, καὶ ἐνέβημεν εἰς τὸ πλοῖον, ἐκεῖνοι*

---

den Erzähler ein besonderes Interesse bietet. Das *κατηλθ.*, sonst von Landreisen (18, 5. 19, 1), steht hier vom Herabfahren von der hohen See (vgl. 18, 22). Weshalb man nach Tyrus musste, wird dadurch begründet, dass das Schiff ein solches war, welches dorthin (*εκεισε*, nur noch 22, 5) seine Fracht (*γομον*, wie Apok. 18, 11 f.) ablud (*αποφορτ.* nur hier). Das lukan. *ην* c. Part. steht hier zeitlos beschreibend. — **v. 4.** *ανευροντες*) wie Luk. 2, 16, deutet an, dass man von Jüngern (20, 30) in Tyrus wusste und den Aufenthalt dort dazu benutzte, um sie aufzusuchen. Dass der Aufenthalt bei ihnen (*επιμειναι*, wie 10. 48, *αυτου*, wie 18, 19) sich wie in Troas (20, 6) auf eine volle Woche ausdehnte, wird aber durch das motivirende Relat. (13, 31. 16, 12) darauf zurückgeführt, dass man ihn nicht fortlassen wollte nach Jerus. (*επιβαιν.* im lokalen Sinne, wie sonst *αναβ.* 10, 9. 11, 2, anders 20, 18, *ιεροσ.*, wie 19, 21. 20, 16) der Gefahren wegen, die man auch hier ihm auf Grund prophetischer Offenbarungen (*δια πν.*, wie 1, 3. 11, 28) voraussagte. Dann aber muss die Absicht 20, 16, um deretwillen man noch 20, 13 ff. 21, 1 so geeilt hatte, bereits aufgegeben sein. Offenbar hatte die von unberechenbaren Umständen abhängige Reise von Patara nach Tyrus sich so verzögert, dass doch nicht mehr möglich war, bis Pfingsten Jerusalem zu erreichen (vgl. noch zu v. 6). — **v. 5.** *οτε δε*) wechselt mit *ως* v. 1, wie 8, 39. Das weitläufige *εγενετο* (v. 1) *εξαρτισαι* (so nur hier) *ημας* (III, 1, a) *τ. ημ.* deutet an, dass es nicht leicht war, diese Tage, welche man den bittenden Jüngern zugestehen musste, ganz zu Ende zu bringen, da sich immer wieder die Abmahnungen erneuten, denen Paulus doch nicht folgen konnte (20, 22). Dem immerwährenden *ελεγον* v. 4 entspricht das *επορευομεθα* hier, welches schildert, wie sie beim Verlassen der Stadt (*εξελθ.*, wie 16, 36) noch im Geleit (vgl. 20, 38) der ganzen Jüngerschaar mit Weibern und Kindern gingen, die sie nicht loslassen wollte, bis sie ans Meeresufer gelangten. Zu *εως* mit nachfolgender Praep. vgl. 17, 14, zu *εξω* c. Gen. 7, 58. 14, 19, zu *θεντες τ. γον.* 20, 36, zu *επι τ. αιγιαλ.* Matth. 13. 2. 48. Es bezeichnet den Gestus, mit welchem sie miteinander gebetet hatten, ehe sie einander zum Abschied begrüssten (*απησπασ.*, nur hier). — **v. 6.** Zu *ενεβημεν εις τ. πλ.* (I, 2, b) vgl. Luk. 5, 3. 8, 22. 37. Dass jene nach Hause (*εις τα ιδια*, wie Joh. 16, 32. 19, 27) zurückkehrten (20, 3), konnte nur erwähnt werden, wenn die Reisenden

δὲ ὑπέστρεψαν εἰς τὰ ἴδια. 7 ἡμεῖς δὲ τὸν πλοῦν διανύσαντες ἀπὸ Τύρου κατηντήσαμεν εἰς Πτολεμαΐδα, καὶ ἀσπασάμενοι τοὺς ἀδελφοὺς ἐμείναμεν ἡμέραν μίαν παρ᾽ αὐτοῖς. 8 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐξελθόντες ἤλθαμεν εἰς Καισαρείαν, καὶ εἰσελθόντες εἰς τὸν οἶκον Φιλίππου τοῦ εὐαγγελιστοῦ ὄντος ἐκ τῶν ἑπτά, ἐμείναμεν παρ᾽ αὐτῷ. 9 τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι. 10 ἐπιμενόντων δὲ ἡμέρας πλείους

---

nicht sofort abfuhren, sondern von nun an im Schiffe die Vollendung der Entfrachtung (v. 3) abwarteten. Dann war es aber dasselbe Schiff, das sie v. 2 bestiegen hatten, und das länger als acht Tage in Tyrus liegen blieb. Dass man das aber abwartete, statt eine andere Schiffsgelegenheit zu suchen, oder zu Fuss weiter zu wandern, zeigt aufs Neue, dass man nicht mehr eilte, nach Jerus. zu kommen (vgl. zu v. 4). Auch das *τον πλουν* (Sap. 14, 1) *διανυσαντες* (2 Makk. 12, 17) **v. 7** kann nicht bezeichnen, dass sie die Seereise (von Troas an) vollendeten, wozu das selbstverständliche *απο τυρου* nicht passt, sondern nur, dass sie die Fahrt mit dem Schiffe, welches sie bestiegen hatten, vollendeten. Das Schiff ging also nach Ptolemais und hatte nur seine Fracht (oder einen Theil derselben) in Tyrus abgesetzt. Zu *κατηντησ.* vgl. 16, 1. 18, 19. 24, zu *ασπασ.* 18, 22. 20, 1. Das *αδελφ.* (18, 27) wechselt wohl mit *μαθητ.* v. 4, weil es die Begrüssung derselben motivirt, dennoch zeigt auch der Aufenthalt von einem ganzen Tage bei ihnen (*εμειν. παρ.*, wie 9, 43. 18, 3. 20), dass man die Eile, nach Jerusalem zu kommen, aufgegeben hatte (vgl. zu v. 4). — **v. 8.** *τη δε επαυρ.*) wie 20, 7, gehört wohl zu *εξελθ.*, das mit *ηλθαμεν* (I, 2, g) *εις* (v. 1) verbunden wird, wie auch andere Comp. (12, 10. 18, 23). Zu *εισηλθεν εις τ. οικιαν* vgl. 9, 17 (11, 12. 16, 15: *οικον*), zu *εμειν. παρα* v. 7. Wenn Phil. als der Evangelist (Eph. 4, 11. 2 Tim. 4, 5) bezeichnet ist, so wird damit unzweideutig auf 8, 12. 35. 40, zurückgewiesen, zumal in letzterer Stelle sein Erscheinen in Caesarea ausdrücklich vorbereitet war; dagegen unterscheidet ihn die Erinnerung, dass er einer der 7 (6, 5) war, ausdrücklich von dem Apostel (1, 13). Eine dritte Näherbestimmung (*δε*) bringt die Notiz in **v. 9,** wonach er 4 weissagende Töchter (vgl. 2, 17) hatte (*τουτω ησαν*, wie 7, 5, 19, 31), die ausdrücklich als *παρθ.* (Luk. 1, 27) bezeichnet werden. Da dieser Phil. in die Geschichte garnicht eingreift, kann seine genaue Charakteristik nur darauf zurückgeführt werden, dass der Erzähler sich freut, hier in Caes. dem Manne begegnet zu sein, von dem seine Quelle so viel Bedeutungsvolles erzählt hatte. — **v. 10.** *επιμεν. ημ.*) wie 10, 48. 21, 4. Zu dem Fehlen des Subj. (*ημων*) vgl. Luk. 12, 36. Das *ημερ. πλειους* (das 13, 31) sogar einen Zeitraum von 40 Tagen umfasst) zeigt aufs Neue (vgl. zu v. 31), dass der sogen. Reisebericht keineswegs überall genaue Zeitangabe hat, und jedenfalls, dass man (vgl. zu v. 4–7) längst die Absicht, zum Pfingstfest nach Jerus. zu kommen (20, 16), aufgegeben

κατῆλθέν τις ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας προφήτης ὀνόματι Ἄγαβος,
11 *καὶ ἐλθὼν πρὸς ἡμᾶς καὶ ἄρας τὴν ζώνην τοῦ Παύλου, δήσας ἑαυτοῦ τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας εἶπεν· τάδε λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τὸν ἄνδρα οὗ ἐστὶν ἡ ζώνη αὕτη οὕτως δήσουσιν ἐν Ἱερουσαλὴμ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἐθνῶν.*
12 *ὡς δὲ ἠκούσαμεν ταῦτα, παρεκαλοῦμεν ἡμεῖς τε καὶ οἱ ἐντόπιοι τοῦ μὴ ἀναβαίνειν αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ.*
13 *τότε ἀπεκρίθη ὁ Παῦλος· τί ποιεῖτε κλαίοντες καὶ συνθρύπτοντές*

---

hatte, da hier nicht einmal von einem Besuch der dortigen Gemeinde die Rede ist. Das *κατηλθ. απο* (vgl. 12, 19. 15, 1) ist sicher keine absichtliche Rückweisung auf 11, 27 f., da sonst nicht das die Beziehung zu seiner Weissagung noch bestimmter ausdrückende *απο ιεροσ.* in die allgemeinere Bezeichnung der Landschaft verwandelt wäre. Das *τις* steht für sich, wie 3, 2, und wird erst nachher dadurch näher bestimmt, dass es ein Prophet Namens Agabus war. Auch dies erinnert nicht daran, dass er Einer aus einer grösseren Zahl jerusal. Propheten war (11, 27 f.); und sollte trozdem dem Erzähler in Erinnerung gewesen sein, dass derselbe in seiner Erzählung schon einmal vorgekommen war, so war ihm diese Identität jedenfalls ohne jede Bedeutung; doch liegt die Vermuthung sehr nahe, dass die spezielle Bezeichnung des Propheten 11, 28 auf einem Rückschluss aus diesem Erlebniss beruht. — **v. 11.** *ελθ. προς*) wie 4, 23. 17, 15. 20, 6, setzt voraus, dass Agabus bei einem gelegentlichen Aufenthalt in Caes. von dem Aufenthalt des Paulus daselbst erfuhr und sich zu ihm und seiner Gesellschaft (ins Haus des Phil. v. 8) begab. Aus dem *αρας* folgt nach Luk. 6, 29 (vgl. mit 17, 31. 22, 36) nicht nothwendig, dass Paul. den Gürtel (Mark. 1, 6. Apok. 1, 13) abgelegt hatte. Zu *δησας* vgl. 9, 2. 14. 21. Das *εαυτου* ist durch die Voranstellung (1, 8) noch stärker betont als Luk. 9, 60. 14, 26, 33: er band sich selbst abwechselnd die Füsse und die Hände (umgekehrt, wie Luk. 24, 39, weil die Fesselung der Füsse nach 16, 24 auf die strengste Gefangenschaft deutet). Zu *ταδε λεγει* Apok. 2, 1, zu *το πν. τ. αγ.* 20, 23, zu *ου εστιν* 1, 7 (vgl. 27, 33). Da genau genommen nach der Darstellung im Folgenden weder die Juden ihn banden, noch in Heidenhände überlieferten (vgl. Luk. 9, 44. 18, 32), so wird hier eine treue Erinnerung an die Weissagung zu Grunde liegen, die naturgemäss den Hergang nach Analogie des Schicksals Jesu (Mark. 15, 1) denkt. — **v. 12.** *ως δε*) lukan., wie v. 1. Zu *ηκουσ. ταυτα* vgl. 5, 11. 17, 5. Das Imperf. *παρεκαλ.* (19, 21), steht, wie Luk. 15, 28, von andauerndem Zureden. Die *εντοπιοι* (nur hier) sind die Einheimischen in des Phil. Haus. Zu dem Gen. d. Inf. vgl. 15, 20: er möge nicht hinaufgehen (11, 2. 15, 2) nach Jerus., zu der hebr. Namensform, hier u. v. 11. 13 vgl. 20, 22. — **v. 13.** *τοτε απεκρ.*) wie 10, 46, vgl. II, 2, e. In dem verwunderten *τι ποιειτε* c. Part. (Mark. 11, 5) liegt die Zurückweisung ihres Thuns. Mit ihrem Weinen (9, 39) sind sie im

μου τὴν καρδίαν; ἐγὼ γὰρ οὐ μόνον δεθῆναι ἀλλὰ καὶ ἀποθανεῖν εἰς Ἱερουσαλὴμ ἑτοίμως ἔχω ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου Ἰησοῦ. 14 *μὴ πειθομένου δὲ αὐτοῦ ἡσυχάσαμεν εἰπόντες· τοῦ κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω.*

15 *μετὰ δὲ τὰς ἡμέρας ταύτας ἐπισκευασάμενοι ἀνεβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα·* 16 *συνῆλθον δὲ καὶ τῶν μαθητῶν ἀπὸ Καισαρείας σὺν ἡμῖν, ἄγοντες παρ' ᾧ ξενισθῶμεν Μνάσωνί τινι Κυπρίῳ, ἀρχαίῳ μαθητῇ.* 17 *γενομένων δὲ ἡμῶν εἰς Ἱεροσό-*

Begriff (vgl. d. Praes. Luk. 5, 7), ihm (Bem. das voranstehende *μου*) das Herz (*τ. καρδ.*, wie 2, 37. 7, 54) zu brechen (*συνθρυπτ.*, nur hier). Das *εγω γαρ* begründet die Abweisung aus seiner persönlichen Bereitschaft, noch mehr zu leiden, als ihm geweissagt, auf Grund der Gebundenheit 20, 22. Das prägnante *εις* verbindet sich, wie 8, 40, durch ein zu ergänzendes *ελθων* mit *ετοιμως εχω* (Dan. 3, 15. 2 Kor. 12, 14. 1 Petr. 4, 5). Zu *υπερ τ. ονομ.* vgl. 5, 41. 9, 16. 15, 26 mit *τ. κυρ. ιησ.*, wie 20, 35. Paulus denkt, wie 20, 25, an die Möglichkeit, in Jerus. zu sterben. — **v. 14.** *μη πειθομ.*) wie 5, 36 f. 7, 40, doch ohne Dat., weil es darauf geht, dass er ihrem Zureden nicht gehorchte. Zu *ησυχασ.* vgl. 11, 18, hier in dem Sinne: wir hörten auf mit weiterem Zureden. Zu *τ. κυρ. τ. θελ. γιν.* vgl. Luk. 22, 42. Gemeint ist auch hier der Wille Gottes.

v. 15. *μετα τ. ημ. ταυτ.*) wie 1, 5. 15, 36. 20, 6. Das *επισκευασ.* (so nur hier) deutet an, dass man sich eben in Caes. aufgehalten hatte, um sich für die längere Fussreise nach Jerus. auszurüsten, deren Antritt erst das Imperf. *ανεβαιν.* (v. 12) bezeichnet. Bem., wie hier und v. 17, in der Erzählung wieder die griechische Namensform (wie 21, 4) eintritt (anders v. 11 f.). — **v. 16.** *δε και*) lukan., bezeichnet, dass mit den anderen Reisebegleitern (20, 4), unter die sich der Erzähler einschliesst, auch von den Jüngern (scil. etliche, vgl. Luk. 11, 49. 21, 16) von Caesarea her mitkamen (scil. mit Paulus, was, wie 9, 39. 10, 23. 45, der einfache Dat. ausdrücken würde, wenn es sich nicht von selbst ergänzte), welche (nemlich als sie im Begriff waren, nach Jerus. zu kommen) den Mnason brachten (5, 26 f. 20, 12), bei dem sie herbergen (10, 6) sollten. Jene Jünger brachten also weder den Mnason aus Caes. mit, noch führten sie die Reisenden zu ihm, sondern sie holten ihn zu ihrem Empfange herbei. Zu der Attraktion vgl. Mark. 6, 16. Phil. 3, 18. Philem. 10. Das *τινι* gehört zu *μνασ.* (wie 10, 5. 19, 24), der, wie der dem Paulus befreundete Barn. (4, 36), ein Cyprier war, und der als ein alter (*αρχ.*, wie 15, 7. 21) Jünger bezeichnet wird, weil man eben darum seine Gesinnung gegen Paulus genau kannte. Dabei ist zu erwägen, dass P. mit einer Gesellschaft von Unbeschnittenen kam, die bei den strengen Judenchristen keine Aufnahme erwarten konnten. — **v. 17.** *γενομ. εις*) wie 13, 5. 20, 16. Da man erst jetzt nach Jerus. kam, handelt v. 15 f. von dem, was noch auf der Reise dahin geschah. Zu *ασμενως* vgl. 3 Makk. 3, 15. 5, 21, zu *απεδεξ.* 18, 27. Die *αδελφοι* (v. 7) sind eben Mnas. und die ihm befreundeten Gläubigen in Jerus., die durch diese

λυμα, ἀσμένως ἀπεδέξαντο ἡμᾶς οἱ ἀδελφοί. 18 τῇ δὲ ἐπιούσῃ εἰσῄει ὁ Παῦλος σὺν ἡμῖν πρὸς Ἰάκωβον, πάντες τε παρεγένοντο οἱ πρεσβύτεροι. 19 καὶ ἀσπασάμενος αὐτοὺς ἐξηγεῖτο καθ᾽ ἓν ἕκαστον ὧν ἐποίησεν ὁ θεὸς ἐν τοῖς ἔθνεσιν διὰ τῆς διακονίας αὐτοῦ. 20 οἱ δὲ ἀκούσαντες ἐδόξαζον τὸν θεόν, εἶπάν τε αὐτῷ· θεωρεῖς, ἀδελφέ, πόσαι μυριάδες εἰσὶν ἐν τοῖς Ἰουδαίοις τῶν πεπιστευκότων, καὶ πάντες ζηλωταὶ τοῦ νόμου

---

freundliche Aufnahme ihre brüderliche Gesinnung zeigten. — **v. 18.** *τ. επιουσῃ*) wie 16, 11. 20, 15. Zu *δε* vgl. I, 3, a. Das Imperf. *εισηει* (3, 3), mit dem *παρεγενοντο* aufs Engste durch *τε* verbunden, deutet an, dass der Besuch bei Jakob. der Anlass war, dass alle Presbyter (zu ihm, vgl. 20, 18) kamen. Aus der Parallele 15, 6 erhellt wohl sicher, dass die Apostel nicht anwesend gedacht sind. Das *ο παυλος συν ημιν* bereitet, wie 16, 17, das Verschwinden des Augenzeugen vor, obwohl die Erzählung im Folgenden für lange keinen Anlass bietet, seine Gegenwart anzudeuten, und darum keineswegs folgt, dass er die nächsten Ereignisse nicht noch miterlebt hat, obwohl sich das Umgekehrte ebenso wenig erweisen lässt. — **v. 19.** *ασπασαμ.*) wie 18, 22. 20, 1. 21, 7. Zu *εξηγειτο* vgl. 10, 8. 15, 12. 14. Das verstärkte *καθ εν εκαστον* (Eph. 5, 33), wie die absichtliche Parallele im Ausdruck mit 15, 12 (zur Attrakt. vgl. 10, 39) zeigt, dass an seine Erfolge in der Heidenmission gedacht ist, und nicht an die Erfolge in der Sammlung der Kollekte, worauf das *διακονιας* (vgl. 11, 29. 12, 25) führen könnte, da ja von derselben bisher nichts erwähnt ist. Doch liegt hier vielleicht wirklich ein Missverständniss des Berichterstatters zu Grunde. — **v. 20.** *οι δε*) mit folgendem *ακουσ.*, wie 4, 24. 5, 33. Die Schilderung der Aufnahme, welche seine Mittheilungen fanden (*εδοξαζον*, wie 4, 21, vgl. 11, 18), wird durch *τε* so eng mit dem Rath, den sie ihm gaben, verknüpft, dass dieser wohl als Zeichen betrachtet werden soll, wie sie ihrerseits ihn als rechten Diener Gottes und christlichen Bruder (*αδελφε*, wie 9, 17) anerkannten. Das *ποσαι* (Luk. 15, 17) *μυριαδες* (19, 19) ist jedenfalls eine starke Uebertreibung (wie Luk. 12, 1), welche freilich absichtlich den Vertretern des Judenchristenthums in den Mund gelegt sein kann. Das *εν τοις ιουδ.* (II, 2, b), das den Gegensatz zu dem *εν τ. εθν.* v. 19 bildet, kann natürlich nur im umfassendsten Sinne genommen werden, zumal das Praes. *θεωρεις* (wie 3, 16. 19, 26 von einer vor Augen liegenden Thatsache, die freilich nur geistig wahrgenommen werden kann) voraussetzt, dass auch Paul. bei seiner Wirksamkeit diese Beobachtung gemacht haben müsse. Nach der Wortstellung wird zuerst hervorgehoben, wie, abgesehen von seinen Erfolgen in der Heidenwelt (v. 19), es doch auch unzählige Judenchristen gebe (*των πεπιστ.*, wie 15, 5. 18, 27. 19, 18). In das *παντες* denken sich die Redenden mit eingeschlossen, da für sie das *ζηλωται* (Gal. 1, 14. Tit. 2, 14. 1 Petr. 3, 13) offenbar Ehrentitel ist (Bem. das lukan. *υπαρχ.*). —

ὑπάρχουσιν· 21 κατηχήθησαν δὲ περὶ σοῦ ὅτι ἀποστασίαν διδάσκεις ἀπὸ Μωϋσέως τοὺς κατὰ τὰ ἔθνη πάντας Ἰουδαίους, λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθεσιν περιπατεῖν. 22 τί οὖν ἐστίν; πάντως ἀκούσονται ὅτι ἐλήλυθας. 23 τοῦτο οὖν ποίησον ὅ σοι λέγομεν. εἰσὶν ἡμῖν ἄνδρες τέσσαρες εὐχὴν ἔχοντες ἐφ' ἑαυτῶν· 24 τούτους παραλαβὼν ἁγνίσθητι σὺν αὐτοῖς, καὶ δαπάνησον ἐπ' αὐτοῖς ἵνα ξυρήσωνται

---

v. 21. *κατηχηθ.*) wie 18, 25, bestimmt näher, inwiefern die Thatsache v. 20 für Paul. in Betracht kommt. Der Ausdruck setzt voraus, dass es denen, die das im Objektsatz Gesagte verbreiteten, darauf ankam, das (ihrer Ansicht nach richtige) Verhalten des Paulus kennen zu lehren, um vor ihm zu warnen; und dass dergleichen nicht nur in Jerus., sondern auch in der Diaspora, soweit man sein Verhalten nicht aus eigener Anschauung kannte, verbreitet wurde. Zu *αποστασιαν* vgl. 2 Thess. 2, 3, zu *διδασκ.* mit persönlichem (20, 20) und sachlichem Objekt (18, 11) vgl. Evang. 11, 1, zu *τ. κατα τ. εθνη ιουδ.* 8, 1. 11, 1. 15, 23, zu dem Inf. nach *λεγων* im Sinne des Sollens 1, 4 (weshalb auch *μη* — *μηδε*, wie 4, 18 folgt), zu dem Dat. *τ. εθεσιν* (6, 14. 15, 1. 16, 21) vgl. 9, 31. Das *περιπατειν* in dem in den Briefen so häufigen metaphor. Sinne (Mark. 7, 5) steht bei Luk. nur hier. Die Presbyter setzen, nach 1 Kor. 7, 18 Gal. 5, 13 mit Recht, voraus, dass die Nachrede in dieser Form eine Verleumdung sei, obwohl nicht erhellt, wie weit dem Erzähler klar ist, dass die Lehre des Paul. von der prinzipiellen Freiheit des Christen vom Gesetz und die in seinen Gemeinden bestehende enge Lebensgemeinschaft zwischen gläubigen Juden und Heiden zu einer Entwöhnung von der jüdischen Sitte führen musste, welche veranlasste, dass judenchristliche Eltern die Beschneidung ihrer Kinder unterliessen, um ihnen dieselbe zu erleichtern, und so immerhin ein gewisser Anlass zu solcher Nachrede vorhanden war. — **v. 22.** *τι ουν εστιν*) fragt, wie 1 Kor. 14, 15. 26, was in dieser Sachlage zu thun sei von Seiten des Paulus, woraus sich von selbst ergiebt, dass bei dem *ακουσονται* (17, 32) nur von den Gesetzeseiferern unter den jerusalemischen Judenchristen die Rede ist, die jedenfalls (*παντως*, wie Evang. 4, 23, vgl. Tob. 14, 8. 2 Makk. 3, 13) hören werden, dass er gekommen, und daher Rechenschaft verlangen, was an dem Gerücht v. 21 wahr sei. Zur Lesart vgl. II, 2, e. — **v. 23.** *τουτο*) weist, abweichend von 16, 18. 19, 14, vorwärts auf *ο σοι λεγομεν*. Zu *εισιν ημιν* vgl. 18, 10. Das *εφ εαυτ.* bezeichnet, dass sie das übernommene Gelübde (*ευχην εχ.*, wie 18, 18 vom Nasiräatsgelübde Num. 6) noch als ungelöste Verpflichtung auf sich haben. — **v. 24.** *παραλαβ.*) wie 15, 39. 16, 33. Indem er sie zu sich nimmt, macht er sich zu ihrem Genossen und tritt daher selbst in das Nasiräatsgelübde mit ein, macht sich zu einem Gottgeweihten durch Enthaltungen und Reinigungen (*αγνισθ.*, wie Num. 6, 3, gleich *αγιος εστ. τ. κυρ.* v. 8). Die Betheiligung an den Kosten für die bei der Lösung des Gelübdes erforderlichen Opfer (Num. 6, 14 ff.), wofür er Geld aufwenden

τὴν κεφαλήν, καὶ γνώσονται πάντες ὅτι ὧν κατήχηνται περὶ σοῦ οὐδέν ἐστιν, ἀλλὰ στοιχεῖς καὶ αὐτὸς φυλάσσων τὸν νόμον.
25 περὶ δὲ τῶν πεπιστευκότων ἐθνῶν ἡμεῖς ἐπεστείλαμεν κρίναντες φυλάσσεσθαι αὐτοὺς τό τε εἰδωλόθυτον καὶ αἷμα καὶ πνικτὸν καὶ πορνείαν.
26 τότε ὁ Παῦλος παραλαβὼν τοὺς ἄνδρας τῇ ἐχομένῃ ἡμέρᾳ σὺν αὐτοῖς ἁγνισθεὶς εἰσῄει εἰς τὸ

---

soll (*δαπαν.*, wie Evang. 15, 14) ihrethalben (vgl. 8, 2), galt für ein besonderes Zeichen von Frömmigkeit. Zu *ινα ξυρησωνται* (I, 2, d) *τ. κεφ.* vgl. Num. 6, 9. 18. Ehe die Opfer gebracht, durften sie dies nicht. Das *και γνωσονται* (Luk. 1, 18) hängt nicht mehr von *ινα* ab, sondern bezeichnet den sicheren Erfolg des ihm angerathenen Vorgehens. Zu dem attrah. *ων* vgl. v. 19, zu *κατηχηνται περι σου* v. 21, zu *ουδεν εστιν* 25, 11, zu *κ. αυτος* 8, 13. Auch das *στοιχεις* (Röm. 4, 12. Gal. 5, 25. 6, 16) steht bei Luk. nur hier. Da die Betheiligung an einem Gelübde, zu dem es keine gesetzliche Verpflichtung gab, seine Gesetzlichkeit (*φυλ. τ. νομ.*, wie 7, 53) nicht erweisen, und er dies auch nach 1 Kor. 9, 21 unmöglich beabsichtigen konnte, hat der Erzähler jedenfalls die Tragweite dieser Handlung, wodurch er nur seine jüdische Frömmigkeit im Sinne von 1 Kor. 9, 20 erweisen und die ihm nach v. 21 nachgesagte Feindseligkeit gegen das jüdische Gesetz ablehnen konnte, weit überschätzt und darum die Presbyter mehr sagen lassen, als sie gesagt haben können, wenn Paul. auf ihren Vorschlag einging. — **v. 25.** Wie er dem Gesetzeseifer der Juden eine Konzession machen soll, durch die er sich als *νομον φυλ.* darstellt, so haben sie ihrerseits die Konzession gemacht, von den gläubiggewordenen (v. 20) Heiden nur die Enthaltungen 15, 28 (nur durchweg im Sing.) zu verlangen. Zu *επεστειλ.* 15, 20, zu *κριναντ.* 16, 4. 20, 16, zu *φυλασσεσθαι τι*, sich wovor hüten, Sap. 1, 11. Sir. 12, 11. 2 Tim. 4, 15. Dabei sind freilich gegen 15, 21 diese Enthaltungen als ein Minimum gesetzlicher Verpflichtungen betrachtet, die sie den Heiden aufgelegt haben, und deren Allgemeingültigkeit (gegen 15, 23) vorausgesetzt wird. — **v. 26.** *τοτε*) wie v. 13 (17, 14). Bem. die absichtsvolle Anknüpfung an v. 24, während das *τ. εχομενη* (20, 15) hervorhebt, wie P. den Rath sofort befolgte. Aus *διαγγ.* (Luk. 9, 60) *τ. εκπληρωσιν* (vgl. das Verb. dazu 13, 32) *τ. ημερ. τ. αγνισμ.* (Num. 6, 5) erhellt, dass die Männer bisher das Nasiräat nicht hatten beenden können, weil es ihnen an Mitteln fehlte, die dazu erforderlichen Opfer darzubringen, sodass erst P., weil er die Kosten dafür übernahm (v. 24), den Priestern anmelden konnte, dass die Tage desselben voll erfüllt seien und die Schlussopfer beginnen könnten. Das Imperf. *εισηει* (3, 3) wird durch das davon abhängige *εως ου* (Evang. 13, 21 und noch 7 mal) dahin erläutert, dass es sich um einen Tempelbesuch handelte, der sich immer wiederholte, weil für jeden der Nasiräatsgenossen (*εις εκαστ.* c. Gen., wie 17, 27) das (gesetzliche) Opfer (*προσφ.*, wie Hebr. 10, 5. 8. 18) besonders dargebracht wurde (Luk. 5, 14) und bei jedem Alle zugegen sein mussten.

ἱερόν, διαγγέλλων τὴν ἐκπλήρωσιν τῶν ἡμερῶν τοῦ ἁγνισμοῦ, ἕως οὗ προσηνέχθη ὑπὲρ ἑνὸς ἑκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά.

27 *Ὡς δὲ ἔμελλον αἱ ἑπτὰ ἡμέραι συντελεῖσθαι, οἱ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι θεασάμενοι αὐτὸν ἐν τῷ ἱερῷ συνέχεον πάντα τὸν ὄχλον, καὶ ἐπέβαλαν ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας,* 28 *κράζοντες· ἄνδρες Ἰσραηλεῖται, βοηθεῖτε· οὗτός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος ὁ κατὰ τοῦ λαοῦ καὶ τοῦ νόμου καὶ τοῦ τόπου τούτου πάντας πανταχῇ διδάσκων, ἔτι τε καὶ Ἕλληνας εἰσήγαγεν εἰς τὸ*

21, 27—22, 29. Die Vertheidigungsrede des Paulus vor dem Volke beginnt den vierten Haupttheil, der die Schicksale des P. als Gefangenen darstellt, die ihn zuletzt nach Rom, seinem Ziele (19, 21), führen. — *ως δε*) lukan., wie v. 1. 12. Der Art. vor *επτα ημερ.* setzt voraus, dass die Zeit, während welcher sich Paulus täglich in den Tempel begab (v. 26), um für einen jeden die Beendigung des Nasiräats anzumelden und die nöthigen Opfer darzubringen, ordentlicher Weise sieben Tage betrug; aber das *εμελλον* (19, 27, vgl. Evang. 7, 2. 9, 31) lässt es ganz unbestimmt, ob es der letzte oder vorletzte der sieben Tage war, an welchem dieselben im Begriff waren, zu Ende zu gehen (*συντελ.*, wie Evang. 4, 2). Ebenso setzt der Art. vor *απο τ. ασιας ιουδ.* (17, 13) voraus, dass es die Juden waren, die ihm schon unterwegs (20, 3), wie in Ephesus (v. 19), nachgestellt hatten, und, da er durch die Wahl seiner Reiseroute ihnen entgangen war, nun hierher gekommen waren, um ihren Anschlag auszuführen. Das *θεασαμ.* (1, 11) *αυτον εν τ. ιερ.* geht auf die täglichen Tempelbesuche v. 26; und das Imperf. *συνεχεον* (vgl. 9, 22. 19, 32, wo aber die Form *συγχυνω*) schildert, wie sie (mit der Nachricht davon, die sie in der Stadt verbreiteten) die ganze Volksmasse (Luk. 6, 19) in unruhige Bewegung brachten. Das *επεβαλαν* (I, 2, g) *επ αυτ. τ. χειρ.* (5, 18) greift gewissermassen vor, da erst v. 30 der Erfolg ihres *συγχ.*, nemlich der Zusammenlauf der Menge, an welche das Geschrei (*κραζοντες*, wie 19, 28. 32. 34) **v. 28** gerichtet ist, erzählt wird. Das *ανδρ. ισρ.* (13, 16) appellirt an sie als Genossen der Theokratie, welche deren Ordnungen schützen müssen. Zu *βοηθ.* vgl. 16, 9. Der Art. vor *ανθρ.* bezeichnet ihn als den Menschen, den sie (bei ihrem *συγχ.*) als einen denunzirt hatten, welcher Alle an allen Orten (*πανταχη*, wie Jesaj. 24, 11. Sap. 2, 9. 2 Makk. 8, 7 statt des gewöhnlichen *πανταχου* 17, 30) lehre (*διδασκ.* mit dem Acc. d. Person, wie v. 21) wider das Volk (*λαου* schlechthin, wie 10, 2. 42. 13, 31. 19, 4), das Gesetz und diese Stätte (6, 14). Volksfeindlich erschien seine Lehre, sofern seine Heidenpredigt die Prärogative Israels zu negiren schien, gesetzesfeindlich, sofern er die Heiden vom Gesetz entband und dem Tempel entfremdete. Das *ετι τε και* schliesst

ἱερὸν καὶ κεκοίνωκεν τὸν ἅγιον τόπον τοῦτον. 29 *ἦσαν γὰρ*
προεωρακότες Τρόφιμον τὸν Ἐφέσιον ἐν τῇ πόλει σὺν αὐτῷ,
ὃν ἐνόμιζον ὅτι εἰς τὸ ἱερὸν εἰσήγαγεν ὁ Παῦλος. 30 *ἐκινήθη*
τε ἡ πόλις ὅλη καὶ ἐγένετο συνδρομὴ τοῦ λαοῦ, καὶ ἐπιλαβό-
μενοι τοῦ Παύλου εἷλκον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἱεροῦ, καὶ εὐθέως
ἐκλείσθησαν αἱ θύραι. 31 *ζητούντων τε αὐτὸν ἀποκτεῖναι*
ἀνέβη φάσις τῷ χιλιάρχῳ τῆς σπείρης ὅτι ὅλη συγχύννεται Ἱε-
ρουσαλήμ, 32 *ὃς ἐξαυτῆς παραλαβὼν στρατιώτας καὶ ἑκατον-*
τάρχας κατέδραμεν ἐπ' αὐτούς· οἱ δὲ ἰδόντες τὸν χιλίαρχον καὶ

---

noch enger, als *δε και* (2, 26), das Einführen der Hellenen in den Tempel (*εισαγ. εις*, wie 9, 8) und seine dadurch bewirkte Profanirung (*κεκοιν.*, wie Mark. 7, 15. Hebr. 9, 13, anders 10, 15. 11, 9) dieser heiligen Stätte (6, 13) als die daraus sich ergebende Vollendung solchen Frevels an. — **v. 29.** *προεωραχ.*) abweichend von 2, 25, zeitlich: sie waren nemlich (*ησαν* c. Part., wie 20, 8) vorher ansichtig geworden des Ephesers Trophimus (20, 4) in seiner Begleitung. Zu *ον ενομιζον* (16, 27. 17, 29) *οτι* vgl. Joh. 8, 54. — **v. 30.** *εκινηθη τε*) wie 24, 5 (anders 17, 28), knüpft an *συνεχεον* v. 27 an, als ob v. 28 f. nur die Nachricht über Paulus, durch die sie die Volksmasse in Verwirrung versetzten, genannt gewesen wäre, da dadurch selbstverständlich die ganze Stadt (19, 29) in Bewegung gebracht wurde, und ein Volkszusammenlauf (*συνδρομη*, wie Judith 10, 18. 3 Makk. 3, 8) entstand (19, 23). Dann erst, als diese Volksmasse ihnen zum Tempel nachgeeilt, hatten sie natürlich die Hand an ihn gelegt (v. 27) und auf ihn als den Tempelschänder hingewiesen, den nun die Menge ergriff und zum Tempel hinausschleifte. Zu *επιλαβ.* c. Gen. vgl. 17, 19 und (obwohl c. Acc.) 16, 19, wo es ebenfalls mit *ειλκον* verbunden, zu *εξω τ. ιερ.* 14, 19. Sie schleppen ihn zum Tempel hinaus, um die heilige Stätte nicht mit seinem Blute zu beflecken, und, damit er nicht etwa dahin zurückflüchte, wurden sofort (17, 10. 14), natürlich von der levitischen Tempelwache, die Tempelthore (3, 10) geschlossen. — **v. 31** wird mit *τε* als die nothwendige Folge dieses Tumults, bei dem man (Bem. das Fehlen des Subj. im Gen. abs., wie 21, 10) ihn zu tödten (3, 15. 7, 52) suchte (13, 8. 16, 10. 17, 5), angeknüpft. Hier steht *φασις* (Sus. 55) wohl von dem amtlichen Rapport, der dem Chiliarchen, welcher die auf der Burg Antonia garnisonirende Kohorte befehligte, erstattet wurde. Daher *ανεβη* mit dem Dat. comm. Zu *συγχυννεται* vgl. 19, 32. Hier ist das *ολη*, wobei, wie v. 30, die Stadt gedacht, obwohl doch eine römische Wache den Rapport erstattet, mit dem hebr. *ιερ.* verbunden, weil das griech. Neutr. plur. dazu nicht passen würde. — **v. 32.** *ος*) lukan. Fortspinnung der Erzählung mit dem Relat., wie 16, 14. Zu *εξαυτης* vgl. 10, 33. 11, 11. Dass er nicht nur Soldaten (10, 7. 12, 4), sondern auch Hauptleute (*εκατοντ.*, wie 10, 1. 22) mit sich nahm (v. 24. 26), also jedenfalls mehrere hundert Mann, zeigt, für wie bedenklich er den Tumult hielt. Das *κατεδραμεν* (Hiob 16, 10) *επ αυτους* (geht ad syn. auf die Tumultuanten)

τοὺς στρατιώτας ἐπαύσαντο τύπτοντες τὸν Παῦλον. 33 *τότε ἐγγίσας ὁ χιλίαρχος ἐπελάβετο αὐτοῦ καὶ ἐκέλευσεν δεθῆναι ἁλύσεσι δυσί, καὶ ἐπυνθάνετο τίς εἴη καὶ τί ἐστιν πεποιηκώς.* 34 *ἄλλοι δὲ ἄλλο τι ἐπεφώνουν ἐν τῷ ὄχλῳ· μὴ δυναμένου δὲ αὐτοῦ γνῶναι τὸ ἀσφαλὲς διὰ τὸν θόρυβον, ἐκέλευσεν ἄγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν.* 35 *ὅτε δὲ ἐγένετο ἐπὶ τοὺς ἀναβαθμούς, συνέβη βαστάζεσθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν στρατιωτῶν διὰ τὴν βίαν τοῦ ὄχλου·* 36 *ἠκολούθει γὰρ τὸ πλῆθος τοῦ λαοῦ κράζοντες· αἶρε αὐτόν.* 37 *μέλλων τε εἰσάγεσθαι εἰς τὴν παρεμβολὴν ὁ Παῦλος λέγει τῷ χιλιάρχῳ· εἰ ἔξεστίν μοι εἰπεῖν*

---

malt die Eile, mit der er einschritt. Zu *επαυσαντο* c. Part. vgl. 13, 10. 20, 31. Es war also darauf abgesehen, ihn todtzuschlagen (*τυπτ.*, wie 18, 17). — **v. 33.** *τοτε*) wie v. 26. Zu *εγγισ.* vgl. 9, 3. 10, 9. Das *επελαβ. αυτ.* nimmt wohl absichtlich das *επιλαβ.* aus v. 30 auf, weil er ihn dadurch ihren Händen entriss. Zu *εκελ.* hier und v. 34 vgl. 4, 15. 12, 19. 16, 22. Das ihm schon v. 11 geweissagte *δεθηναι* geschieht mit zwei Ketten (wie 12, 6), da der Tribun ihn, der einen solchen Auflauf erregt hatte, für einen höchst gefährlichen Menschen hielt, den man auch zu befreien versuchen konnte. Eine bestimmte Vermuthung über ihn hat er noch nicht, da er noch nachforscht (*πυνθαν.*, wie 4, 7. 10, 18. 29), wer es wohl sein möchte (Optat., wie 5, 24. 10, 17. 17, 18). Bemerke dagegen das *τι εστιν*, da soviel gewiss ist, dass er etwas Schlimmes gethan haben muss (Part. Perf. bei *εστιν*, wie v. 29). — **v. 34.** *αλλοι δε αλλο τι*) wie 19, 32, nur *επεφων.* (12, 22), näher bestimmt durch *εν τ. οχλ.* (v. 27): in der Volksmasse. Bem. den irregulären Gen. abs. (*δυν. γνων.*, wie 17, 19) bei identischem Subjekt im Hauptsatz. Zu *γνων. τ. ασφ.* (22, 30) vgl. *ασφαλως γιν.* 2, 36, zu *δια τ. θορ.* 20, 1. Die *παρεμβολη* (noch 5 mal in Act.) ist das Standlager (die Militairkaserne) auf der Burg Antonia, wohin er ihn der Sicherheit wegen abführen (*αγειν εις*, wie 6, 12. 9, 2) lassen will. — **v. 35.** *οτε δε*) wechselt mit *ως δε* v. 27, wie v. 5 mit v. 1. Zu *εγεν. επι* vgl. *γιν. εις* v. 17: als er kam auf die Stufen (vgl. 1 Reg. 10, 19f.), die zur Burg Antonia heraufführten. Zu *συνεβη* mit Acc. c. Inf. (accidit ut) vgl. 2 Makk. 3, 2. 4, 30. 5, 2, zu *δια τ. βιαν* 5, 26. Die Gewalt der nachdrängenden Volksmasse nöthigte die Soldaten ihn zu tragen (3, 2), damit er ihnen nicht entrissen werde. Vgl. noch zu v. 40. — **v. 36.** *ηκολουθ.*) wie 12, 8f. Zu *το πληθ. τ. λαου* vgl. Evang. 1, 10. 6, 17. Zu dem Plur. *κραζοντες* (v. 28) nach dem Collect. vgl. 5, 16, zu *αιρε αυτον* Evang. 23, 18. — **v. 37** knüpft durch *τε* an den Befehl v. 34 seine Ausführung an. Bem. das lukan. *μελλων* (v. 27) und, wie das Comp. *εισαγ.* (v. 28f.) mit dem Simpl. (v. 34) wechselt. Zu dem *ει* in direkter Frage vgl. 1, 6. 7, 1. 19, 2, zu *εξεστιν μοι* 16, 21. Bem., wie das *ειπειν προς* mit *λεγει* c. Dat. wechselt. Zu *ο δε εφη* vgl. 7, 2. Das *ελληνιστι* (Joh. 19, 20) bezeichnet auch ohne *λαλειν*: verstehst du (8, 30)

τι πρὸς σέ; ὁ δὲ ἔφη· ἑλληνιστὶ γινώσκεις; 38 οὐκ ἄρα σὺ εἶ ὁ Αἰγύπτιος ὁ πρὸ τούτων τῶν ἡμερῶν ἀναστατώσας καὶ ἐξαγαγὼν εἰς τὴν ἔρημον τοὺς τετρακισχιλίους ἄνδρας τῶν σικαρίων; 39 εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἐγὼ ἄνθρωπος μέν εἰμι Ἰουδαῖος, Ταρσεύς, τῆς Κιλικίας οὐκ ἀσήμου πόλεως πολίτης· δέομαι δέ σου, ἐπίτρεψόν μοι λαλῆσαι πρὸς τὸν λαόν. 40 ἐπιτρέψαντος δὲ αὐτοῦ ὁ Παῦλος ἑστὼς ἐπὶ τῶν ἀναβαθμῶν κατέσεισεν τῇ χειρὶ τῷ λαῷ· πολλῆς δὲ γενομένης σιγῆς προσεφώνησεν τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ λέγων·

XXII, 1 ἄνδρες ἀδελφοὶ καὶ πατέρες, ἀκούσατέ μου τῆς

Griechisch? Die in der Frage liegende Verwunderung motivirt **v. 38.** Zu *αρα* vgl. 11, 18. Da er Griechisch versteht, ist er also nicht der Aegypter, für den ihn der Tribun zu halten begonnen hatte, als er von der Menge keine Auskunft erhielt (v. 34). Zu *προ τ. τ. ημ.* vgl. 5, 36, zu *αναστατωσ.* 17, 6. Dass er die zunächst gewonnenen 4000 Banditen (*σικαρ.*, nur hier) in die Wüste (7, 30. 44. 13, 18) hinausführte (16, 37. 39), schliesst keineswegs aus, dass er dort noch eine viel grössere Schaar (30000 nach Jos. bell. 2, 13, 5. Ant. 20, 8, 6) um sich sammelte. Die Vermuthung, dass das Volk einen falschen Propheten, der so Viele ins Verderben geführt hatte, tödten wolle, und dass bei dieser Gelegenheit sein Anhang den Aufstand erneuern könne, lag garnicht so fern. — **v. 39.** *μεν*) deutet an, dass zwar schon seine Herkunft (*ανθρ. ιουδ.*, wie 16, 37) ihn vor diesem Verdachte schütze, dass er aber, ohne sich darüber weiter auszusprechen (wobei er wohl auf sein römisches Bürgerrecht zu sprechen gekommen wäre und einen ordentlichen Prozessgang verlangt hätte, vgl. 16, 37), bitte, zum Volke reden zu dürfen. Das *ταρσ.* (9, 11) wird hier näher erklärt durch *ουκ ασημ.* (nur hier; doch vgl. 3 Makk. 1, 3) *πολ. πολιτης* (Luk. 15, 15. 19, 14). Zu *δεομαι σου* vgl. 8, 34, zu *επιτρεψ. μ.* Evang. 8, 32. 9, 52. 61, zu *λαλ. πρ. τ. λαον* 4, 1. — **v. 40.** Die erbetene Erlaubniss giebt der Tribun, weil er so am besten hören konnte, wessen Paul. im Volke beschuldigt werde, und wie man seine Vertheidigung, die er doch offenbar intendirte, aufnahm. Dass er hebräisch (vgl. 22, 2. 26, 14 und zur Sache 1, 19) reden werde, konnte der Tribun nicht wissen. Das *εστως* (16, 9) *επι* c. Gen. (8, 28. 12, 21. 20, 9) sollte durch v. 35 vorbereitet werden, da nur in einer solchen Situation Paul. sich der Volksmenge hörbar machen konnte. Zu *κατασεισ. τ. χειρ.* vgl. 12, 17. 13, 16, zu *σιγης* (Apok. 8, 1) vgl. das Verb. 12, 17. 15, 12f., zu *γενομ.* v. 30 (vgl. III, 1, c), zu *προσεφων.* Evang. 7, 32. 23, 20.

22, 1. *ανδρ.* — *ακουσ.*) wie 7, 2. Dass er Alle im Volke als seine Brüder betrachtet und von ihren Autoritäten (deren sich gewiss Viele in der Menge befanden) als von seinen Vätern spricht, hat etwas Gewinnendes. Das betont gestellte *μου* gehört zu *απολογ.* (1 Kor. 9, 3. Phil. 1, 7. 16, bes. 2 Tim. 4, 16), das den Gen. der Sache (7, 34. 9, 7. 11, 7) zu *ακουειν* bildet. Er begnügt

πρὸς ὑμᾶς νυνὶ ἀπολογίας. 2 ἀκούσαντες δὲ ὅτι τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ προσεφώνει αὐτοῖς, μᾶλλον παρέσχον ἡσυχίαν. καὶ φησίν· 3 ἐγώ εἰμι ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας, ἀνατεθραμμένος δὲ ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, παρὰ τοὺς πόδας Γαμαλιὴλ πεπαιδευμένος κατὰ ἀκρίβειαν τοῦ πατρῴου νόμου, ζηλωτὴς ὑπάρχων τοῦ θεοῦ, καθὼς πάντες ὑμεῖς ἐστὲ σήμερον, 4 ὃς ταύτην τὴν ὁδὸν ἐδίωξα ἄχρι θανάτου, δεσμεύων καὶ παραδιδοὺς εἰς φυλακὰς ἄνδρας τε καὶ γυναῖκας, 5 ὡς καὶ ὁ ἀρχιερεὺς μαρτυρεῖ μοι καὶ πᾶν τὸ πρεσβυτέριον, παρ᾽ ὧν

---

sich nicht mit dem Schutz des Militärtribunen, sondern will sich selbst vor ihnen vertheidigen. Das *νυνι*, häufig bei Paulus, hier nur noch 24, 13, bestimmt, wie das *προς υμας*, das Subst. näher (vgl. Phil. 1, 26). — **v. 2.** *οτι κτλ.*) knüpft wörtlich an 21, 40 an, wie auch das *μαλλον* (5, 14. 9, 22): mehr, als nach seinem blossen Handwinken. Zu *παρεσχ.* vgl. 16, 16. 17, 31. Das *ησυχ.* (2 Thess. 3, 12. 1 Tim. 2, 21; doch vgl. das Verb. 11, 18. 21, 14) wechselt mit *σιγη* 21, 40. Sie hatten also erwartet, er werde griechisch reden und würden ihn auch dann verstanden haben; aber die Rücksichtnahme des Hellenisten auf ihre Muttersprache schmeichelte ihnen, und seine Uebung in derselben zeugte von Liebe zu ihr. Auch 8, 36. 10, 31 verbindet sich das *φησι* mit vorhergehendem Aor. — **v. 3.** *εγω*) entspricht dem betonten *μου* in v. 1. Es bedarf nur der Hinweisung auf seine Personalien, um ihn wider die gegen ihn erhobene Anklage zu vertheidigen. Das *ανηρ ιουδ.* (2, 14. 10, 28) wechselt absichtlich mit dem *ανθρ.* 21, 39, weil es der würdigere Ausdruck. Obwohl von Geburt (*γεγενν. εν*, wie 2, 8) ein auswärtiger Jude, ist er von Erziehung und Bildung ein Jerusalemite (*ανατεθρ.*, wie 7, 20f.), also zu ihnen gehörig. Das *παρα τ. ποδ.* (Evang. 18, 35) *γαμ.* steht voran, weil der Name des Pharisäers Gamaliel (5, 34) als seines Lehrers für eine Erziehung (*πεπαιδ.*, wie 7, 22) bürgt, die einer sorgfältigen Ueberlieferung (*ακριβεια*, nur hier; doch vgl. das *ακριβως* 18, 25f.) des väterlichen (2 Makk. 6, 1) Gesetzes entsprach (vgl. Phil. 3, 5). Das *ζηλωτης* (21, 20) *υπαρχ.* (lukan.) erinnert an Gal. 1, 14, wie die Verbindung mit dem Gen. obj. *τ. θεου* an Röm. 10, 2. Das Part. ist imperfektisch aufzulösen: da ich ein Eiferer war um Gott. Das *καθως* (2, 22. 10, 47) — *σημερον* (4, 9. 13, 33) erkennt ausdrücklich den Eifer, mit dem sie ihn verfolgen, als einen echt religiösen an, wie er ihn früher hatte auf Grund seiner pharisäischen Erziehung. — **v. 4.** *ταυτην τ. οδον*) vgl. 9, 2. 19, 9. 23, weist deiktisch auf den Weg hin, den er jetzt geht, und der ihm Anklagen, wie 21, 28, zugezogen hat. Zu *εδιωξα* vgl. 7, 52. 9, 4f. Das *αχρι* (lokal gedacht, wie 11, 5. 13, 6) bezeichnet den Tod als den Gipfelpunkt seiner Verfolgung. Das *δεσμευων* (Evang. 8, 29) erinnert an 9, 2, das *παραδιδ. κτλ.* wörtlich nach 8, 3. — **v. 5.** *ως και*) wie 11, 17. 17, 28, hebt hervor, wie neben seinem thatsächlichen Verfolgungseifer (v. 4) auch die oberste Behörde für seine Richtung (v. 3) Zeugniss giebt (*μαρτυρ.*, wie 10, 43.

καὶ ἐπιστολὰς δεξάμενος πρὸς τοὺς ἀδελφοὺς εἰς Δαμασκὸν
ἐπορευόμην, ἄξων καὶ τοὺς ἐκεῖσε ὄντας δεδεμένους εἰς Ἱερου-
σαλὴμ ἵνα τιμωρηθῶσιν. 6 ἐγένετο δέ μοι πορευομένῳ καὶ ἐγ-
γίζοντι τῇ Δαμασκῷ περὶ μεσημβρίαν ἐξαίφνης ἐκ τοῦ οὐρανοῦ
περιαστράψαι φῶς ἱκανὸν περὶ ἐμέ, 7 ἔπεσά τε εἰς τὸ ἔδαφος
καὶ ἤκουσα φωνῆς λεγούσης μοι· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις;
8 ἐγὼ δὲ ἀπεκρίθην· τίς εἶ, κύριε; εἶπέν τε πρὸς ἐμέ· ἐγώ εἰμι
Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος, ὃν σὺ διώκεις. 9 οἱ δὲ σὺν ἐμοὶ ὄντες
τὸ μὲν φῶς ἐθεάσαντο, τὴν δὲ φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λα-

13, 22. 15, 8, vgl. I, 2, c) durch das Vertrauen, das sie ihm schenkte. Zu dem Hohenpriester tritt hier *παν τ. πρεσβυτ.* (Evang. 22, 66), da er natürlich im Namen des gesammten Sanhedrin handelte, als Paul. von ihm sogar (*και*) Vollmachtsbriefe empfing (*δεξαμ.*, wie 7, 38), die ihn zu solchen Verfolgungen ermächtigten. Natürlich kann nur von den damaligen Amtsträgern die Rede sein, da es sich ja um ein Zeugniss für seine damalige Gesinnung und Haltung handelt, wobei sich gänzlich gleich bleibt, ob dieselben noch im Amte sind, da ja ihr Zeugniss in ihrem damaligen Verhalten zu Paul. liegt. Wie v. 1 die Hörer, so werden auch die Synagogengenossen, an die er nach 9, 2 Briefe empfing, als Brüder bezeichnet; und das hier vor dem lukan. *επορευομην* stehende und zu ihm gehörige *εις δαμ.* bildet den Gegensatz zu seinen Verfolgungen in Jerus. Hier heisst es ausdrücklich, dass er die dorthin Geflohenen gebunden nach Jerus. führen wollte, vgl. zu 9, 2. Zu der prägnanten Verbindung des *εκεισε* (21, 3) mit *οντας* vgl. 2, 39, zu *τιμωρηθ.* Ezech. 5, 17. 14, 15. — **v. 6.** *εγενετο* mit Dat. (wie 11, 26. 20, 16) statt des Acc. 9, 3, wovon der Ausdruck auch dadurch abweicht, dass das *πορευομ.* mit *κ. εγγιζ.* verbunden ist. Neu ist das *περι* (10, 3. 9) *μεσημβρ.* (vgl. 8, 26, wo es von der Weltgegend steht), weil zur Mittagszeit das himmlische Licht, um sichtbar zu werden, das hellste Sonnenlicht überstrahlen musste; daher ist auch *ικανον* (vgl. 20, 37) hinzugefügt. Sonst bis auf die Wiederholung der Praep. nach *περιαστρ.* wörtlich nach 9, 3. — **v. 7.** *επεσα τε*) statt des Part. 9, 4, das durch *τε* (vgl. 9, 3) als die unmittelbare Folge des Lichtglanzes bezeichnet, und mit *εις το εδαφος* (1 Reg. 6, 15 f. Sir. 11, 5, doch vgl. das Verb. Luk. 19, 44) statt *επι τ. γην.* Das Folgende wörtlich nach 9, 4, nur mit dem Gen. nach *ηκουσα* statt des Acc., die in Act. regellos wechseln (vgl. v. 1 mit 19, 10. 21, 12). — **v. 8.** wörtlich nach 9, 5, nur *απεκρ.* statt *ειπεν*, *ειπεν τε προς εμε* statt *ο δε* und *ναζωρ.* zu *ιησους* hinzugefügt. — **v. 9.** *οι δε συν εμοι οντες*) nimmt die Erwähnung der Begleiter 9, 7 in vereinfachtem Ausdruck (vgl. 5, 17. 21) herauf, um sie als Zeugen für den Lichtglanz, in dem sich ihm Christus offenbarte, anzuführen. Offenbar hat der Erzähler kein Bewusstsein eines Widerspruchs mit jener Stelle; denn damit dass sie den Lichtglanz sehen, sehen sie ja nicht den in ihm Erschienenen, der sich dem Paulus im Worte

λοῦντός μοι. 10 εἶπον δέ· τί ποιήσω, κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν πρός με· ἀναστὰς πορεύου εἰς Δαμασκόν, κἀκεῖ σοι λαληθήσεται περὶ πάντων ὧν τέτακταί σοι ποιῆσαι. 11 ὡς δὲ οὐκ ἐνέβλεπον ἀπὸ τῆς δόξης τοῦ φωτὸς ἐκείνου, χειραγωγούμενος ὑπὸ τῶν συνόντων μοι ἦλθον εἰς Δαμασκόν. 12 Ἀνανίας δέ τις, ἀνὴρ εὐλαβὴς κατὰ τὸν νόμον, μαρτυρούμενος ὑπὸ πάντων τῶν κατοικούντων Ἰουδαίων, 13 ἐλθὼν πρὸς ἐμὲ καὶ ἐπιστὰς εἶπέν μοι· Σαοὺλ ἀδελφέ, ἀνάβλεψον. κἀγὼ αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἀνέβλεψα εἰς αὐτόν. 14 ὁ δὲ εἶπεν· ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν

---

kundgab; und damit dass sie den Schall der Stimme hörten (vgl. zu 9, 7), hörten sie ja nicht die Stimme (Bem., wie hier der Acc. statt des Gen. dort steht, umgekehrt v. 7) des zu ihm Redenden, d. h. wer dem Inhalt der Worte nach sich ihm zu erkennen gab. — **v. 10.** *τι ποιησω*) vgl. 2, 37. 4, 16, musste in Folge der Unterbrechung durch v. 9 zum zweiten Theil der Rede Christi in 9, 6 überleiten, der nun nach Analogie von 9, 10. 15 eingeführt wird. Das *αναστας* (8, 27) *πορευου* (8, 26) *εις τ. δαμ.* bestimmt das *εις τ. πολ.* dort näher, wie im Folgenden das *κακει* (14, 7. 17, 13) und das *περι* (vgl. 2, 31) *παντων ων* (attrah. wie 21, 19. 24) *τετακται σοι* (13, 48. 15, 2) erläuternd hinzugesetzt wird. — **v. 11.** *ως δε*) lukan., wie 21, 27. Das *ουκ ενεβλεπον* (vgl. Evang. 20, 17. 22, 61) ohne Objekt kann nur den Sinn des *ουδεν εβλεπεν* 9, 8 noch genauer dahin wieder geben, dass er vor dem überirdischen Glanze jenes Lichtes (*απο*, wie 12, 14. 20, 9; *δοξης*, wie 7, 2. 55) d. h. von ihm geblendet, überhaupt nicht dreinschaute, weil er es nicht vermochte, sondern — muss man hinzudenken — die Augen niederschlug. Zu *χειραγωγ.* vgl. 9, 8, zu *τ. συνοντων μ.* Evang. 9, 18, zu *ηλθον εις* 21, 8. — **v. 12.** *αναν. τις*) wie 21, 16. Seine Charakteristik als *ανηρ ευλαβ.* (2, 5. 8, 2), dessen Frömmigkeit ausdrücklich als eine gesetzmässige (*κατα νομον*, vgl. v. 3) bezeichnet wird, hätte 9, 10 keinen Zweck gehabt, während sie hier die Hörer für das von ihm zu Sagende empfänglich stimmen soll, ebenso wie die Berufung auf seinen guten Leumund (*μαρτυρ.*, wie 6, 3. 10, 22. 16, 2) bei den (natürlich dort, vgl. 13, 1) ansässigen (vgl. 19, 10. 17) Juden. — **v. 13.** *ελθων προς με*) wie 21, 11, setzt natürlich bei dem Kommen des Anan. zu ihm (9, 17) ein, welches das *επιστας* (4, 1. 17, 5) als ein für ihn unvermuthetes bezeichnet. Auch dort redet er ihn als Bruder Saul an; aber während er sich dort vor demselben legitimirt, legitimirt ihn hier Paulus vor den Hörern dadurch, dass er auf sein *αναβλεψον* sofort (*αυτη τ. ωρα*, wie 16, 18) aufgeblickt habe. Bem. die prägnante Verbindung des *ανεβλ.* mit *εις αυτον*, während er früher überhaupt nicht *ενεβλεπεν* (v. 11). — **v. 14.** *ο θεος τ. πατ. ημ.*) wie 3, 13. Die dem Anan. 9, 15 angedeutete Bestimmung des Paulus wird demselben hier ausführlich in den Mund gelegt. Absichtlich führt er dieselbe auf den Gott der Väter zurück, weil Alles, was der fromme Jude

προεχειρίσατό σε γνῶναι τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ἰδεῖν τὸν δίκαιον
καὶ ἀκοῦσαι φωνὴν ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, 15 ὅτι ἔσῃ μάρτυς
αὐτῷ πρὸς πάντας ἀνθρώπους ὧν ἑώρακας καὶ ἤκουσας. 16
καὶ νῦν τί μέλλεις; ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλουσαι τὰς ἁμαρ-
τίας σου, ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ. 17 ἐγένετο δέ μοι
ὑποστρέψαντι εἰς Ἱερουσαλὴμ καὶ προσευχομένου μου ἐν τῷ
ἱερῷ γενέσθαι με ἐν ἐκστάσει, 18 καὶ ἰδεῖν αὐτὸν λέγοντά μοι·
σπεῦσον καὶ ἔξελθε ἐν τάχει ἐξ Ἱερουσαλήμ, διότι οὐ παραδέ-
ξονταί σου μαρτυρίαν περὶ ἐμοῦ. 19 κἀγὼ εἶπον· κύριε, αὐτοὶ

---

von diesem sagt, glaubhaft erscheinen muss. Zu *προεχειρισ.* vgl. 3, 20, zu *γνων. το θελημα αυτ.* Luk. 12, 47. Wie er zur Erkenntniss des göttlichen Willens gekommen, sagt das Folgende; denn nun erst erhellt, dass Paulus in der Erscheinung auf dem Wege (v. 6ff.), von der Anan. auch 9, 17 zu ihm redete, den Gerechten schlechthin (3, 14. 7, 52), d. h. den Messias gesehen und seine Stimme (*εκ τ. στομ. αυτ.*, wie Evang. 4, 22) gehört hat. — **v. 15.** *οτι εση*) begründet diese Kundmachung seines Willens durch den ihm bestimmten Beruf. Das *μαρτυς αυτω* (1, 8) wird hier verbunden mit *προς* c. Acc., wie 13, 31. In dem *παντας ανθρ.* ist absichtlich sein Beruf zur Heidenmission erst ganz unbestimmt angedeutet. Das *ων* (gleich *τουτων α*) geht auf das, wovon er zeugen soll, nemlich auf die Erscheinung Jesu, der sich ihm als der erhöhte Messias durch Sehen und Hören (v. 14) kundgethan. — **v. 16.** *και νυν*) wie 20, 22. 25. Zu *τι μελλεις* (was zögerst du?) vgl. 4 Makk. 6, 23. 9, 1. Was Paul. 9, 18 thut, wird ihm hier ausdrücklich geheissen (*αναστ. βαπτισ.*). Zu *απολουσαι* vgl. 1 Kor. 6, 11, nur hier mit dem Acc. der näheren Bestimmung: hinsichtlich deiner Sünden (vgl. 10, 36. 20, 20). Zur Sache vgl. 2, 38. Das *επικαλεσ. τ. ονομ. αυτ.* (2, 21. 9, 14. 21) bezeichnet ihn als einen der früher von ihm verfolgten Messiasverehrer, der er also auf Gottes ausdrückliches Geheiss aus einem gesetzeseifrigen Juden geworden ist. — **v. 17ff.** geht nun dazu über, direkt zu zeigen, wie er der Heidenbote geworden ist, als welcher er sich den Hass der Hörer zugezogen hat. Zu *εγενετο μοι* vgl. v. 6, zu *υποστρεψ. εις ιερ.* 1, 12. Auch hier zeigt sich, wie 9, 26, die Unbekanntschaft mit den drei Jahren Gal. 1, 18. Das *προσευχ. μου εν τω ιερ.* (Bem. die var. struct. und den incorrecten Gen. abs., wie 21, 34) hebt absichtsvoll seine echt jüdische Frömmigkeit hervor. Zu *γιν. εν* vgl. 12, 11, zu *εν εκστασ.* 11, 5. — **v. 18.** *κ. ιδειν*) vgl. 1, 2, e. Wohl absichtlich ist der den Juden verhasste Name, der nur v. 8 nicht fehlen konnte, nicht genannt. Er heisst ihn eilen (20, 16) und in Eile (12, 7) aus Jerus. herausgehen (7, 3f.), weil (*διοτι*, wie 18, 10) sie dort sein Zeugniss (*μαρτυρ.*, wie Evang. 22, 71) von Christo, das ihm nach v. 15 aufgetragen, nicht aufnehmen werden (*παραδεχ.*, wie 16, 21). Dies schliesst eine kurze Wirksamkeit in Jerus. (9, 29) nicht aus, setzt sie vielmehr voraus, indem ihre Erfolglosigkeit verkündigt wird. — **v. 19.** *καγω*) wie v. 13. Der Einwand kann nur besagen, dass

ἐπίστανται ὅτι ἐγὼ ἤμην φυλακίζων καὶ δέρων κατὰ τὰς συναγωγὰς τοὺς πιστεύοντας ἐπὶ σέ· 20 καὶ ὅτε ἐξεχύννετο τὸ αἷμα Στεφάνου τοῦ μάρτυρός σου, καὶ αὐτὸς ἤμην ἐφεστὼς καὶ συνευδοκῶν καὶ φυλάσσων τὰ ἱμάτια τῶν ἀναιρούντων αὐτόν. 21 καὶ εἶπεν πρός με· πορεύου, ὅτι ἐγὼ εἰς ἔθνη μακρὰν ἐξαποστελῶ σε.

22 ἤκουον δὲ αὐτοῦ ἄχρι τούτου τοῦ λόγου, καὶ ἐπῆραν τὴν φωνὴν αὐτῶν λέγοντες· αἶρε ἀπὸ τῆς γῆς τὸν τοιοῦτον· οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν. 23 κραυγαζόντων τε αὐτῶν καὶ ῥιπτούντων τὰ ἱμάτια καὶ κονιορτὸν βαλλόντων εἰς τὸν ἀέρα,

---

sie das Zeugniss eines, der selbst früher ein fanatischer Feind der Messiasgläubigen war, doch werden annehmen müssen, weil er nicht ohne entscheidende Gründe jetzt selbst in einen Zeugen für den Messias verwandelt sein könne. Indirekt richtet sich das Wort an die Hörer, die ihrerseits diesen Schluss ziehen sollen. Zur Anrede *κυριε* vgl. v. 8. 10, zu *αυτοι* 20, 34, zu *επισταναι* 20, 18, zu *ημην* 10, 30. 11, 5. 17, zu *φυλακιζ.* Sap. 18, 4, zu *δερειν* 5, 40. 16, 37, zu *κατα τ. συναγ.* das analoge *κατ οικους* 8, 3. 20, 20, zu *τ. πιστ. επι σε* 9, 42. 11, 17. 16, 31. Zur Sache vgl. 9, 13f. 21. — **v. 20.** *οτε*) wie 21, 35. Zu *εκχυνν.* vom Blutvergiessen vgl. Evang. 11, 50. 22, 20. Das *τ. μαρτ. σ.* (13, 31) hebt den Grund der Feindschaft wider ihn hervor. Zu *και αυτος* vgl. 21, 24, das *εφεστως* (so nur hier) entspricht dem häufigen *εστως* (vgl. die lukan. Verbindung mit *ημην*, wie v. 19): ich war dabei stehend. Das *συνευδοκων* ist aus 8, 1, wie der Sache nach das *φυλασσ.* (12, 4) *τα ιματ.* aus 7, 58. Zu *τ. αναιρουντ.* vgl. 13, 28. — **v. 21.** *ειπεν προς με*) wie v. 8. Nun erst heisst ihn Jesus direkt fortgehen (*πορ.*, wie v. 10), weil er ihn zu Heiden in die Ferne (*μακραν*, wie 2, 39) senden will (*εξαποστ.*, wie 9, 30). Diese sorgfältig vorbereitete (vgl. v. 10. 15. 18) Pointe der Rede, die ganz nach dem, was Paulus von seiner Bekehrung erzählt hatte, componirt ist (vgl. den engen Anschluss an Kap. 9), bei der also der Erzähler schwerlich mehr dabei war, sollte nur den Uebergang bilden zu seiner Rechtfertigung wegen der Gemeinschaft mit Heiden, in der man ihn gesehen hatte (21, 29).

Aber wenn sie ihn nach **v. 22** (nur) bis (*αχρι*, wie 20, 6. 11) zu diesem Worte (Bem. das betonte *τουτου*, anders 7, 29. 8, 21. 15, 6) anhörten (*ακουειν* c. Gen., wie 17, 32), so liegt darin, dass er bei demselben unterbrochen wurde. Die Erweisung seiner Sendung zu den Heiden empörte sie so, weil sie die Anklage 21, 28 zu bestätigen schien. Zu *επηρ. τ. φων.* vgl. 2, 14. 14, 11. Das *αιρε* 21, 36 wird hier noch verstärkt durch *απο τ. γης*. Zu *τ. τοιουτον* vgl. 19, 25, zu *ου καθηκ.* Deut. 21, 17. Ezech. 21, 27: es gebührt sich nicht, dass er lebe. — **v. 23.** *κραυγαζοντ.*) gesichert bei Luk. nur hier, oft bei Joh. Das *τε* (I, 3, a) verbindet, ganz wie 21, 37, natürlich nicht den Gen. abs., der nur noch einmal den Höhepunkt des Volksfanatismus vorführt, sondern das Ein-

24 ἐκέλευσεν ὁ χιλίαρχος εἰσάγεσθαι αὐτὸν εἰς τὴν παρεμβολήν,
εἴπας μάστιξιν ἀνετάζεσθαι αὐτόν, ἵνα ἐπιγνῷ δι' ἣν αἰτίαν
οὕτως ἐπεφώνουν αὐτῷ. 25 ὡς δὲ προέτειναν αὐτὸν τοῖς
ἱμᾶσιν, εἶπεν πρὸς τὸν ἑστῶτα ἑκατόνταρχον ὁ Παῦλος· εἰ
ἄνθρωπον Ῥωμαῖον καὶ ἀκατάκριτον ἔξεστιν ὑμῖν μαστίζειν;
26 ἀκούσας δὲ ὁ ἑκατόνταρχος προσελθὼν τῷ χιλιάρχῳ ἀπήγ-
γειλεν λέγων· τί μέλλεις ποιεῖν; ὁ γὰρ ἄνθρωπος οὗτος Ῥωμαῖός
ἐστιν. 27 προσελθὼν δὲ ὁ χιλίαρχος εἶπεν αὐτῷ· λέγε μοι, σὺ Ῥω-

---

schreiten des Militairtribunen als die nothwendige Folge mit dem Ausbruch der Volkswuth v. 22. Das Vonsichwerfen (*ριπτ.*, wie Evang. 4, 35. 17, 2; doch nur hier in der contrahirten Form) der Kleider (v. 20) bezeichnet, dass sie sich zur Steinigung anschicken, die nur die Dazwischenkunft des Römers aufgehalten hat, und nach der sie mit dem *αιρε* v. 22 verlangen. Da sie noch nicht Steine werfen können, solange der Chiliarch ihn in Verwahrung hat, werfen sie Staub (13, 51) in die Luft. zum Zeichen, dass es höchste Zeit sei, damit zu beginnen. — **v. 24.** *εκελευσ.*) wie 21, 33f. Der Tribun lässt jetzt ausführen, was schon 21, 37 seine Absicht war. Bem. das seltnere *ειπας* statt das gewöhnlichen *ειπων* 1, 9. 4, 25. 7, 60 und oft, hier mit dem Inf. dessen, was geschehen soll, vgl. 21, 21. Durch Geisselhiebe (*μαστ.*, wie 1 Reg. 12, 11. Prov. 28, 17. Hebr. 11, 36) soll er erforscht (*ανεταζ.*, wie Jud. 6, 29. Sus. 14), d. h. peinlich inquirirt werden, damit er endlich gestehe, wodurch er zu dem Tumult Anlass gegeben. Zu *ινα επιγνω* vgl. 19, 34 (Evang. 1, 4), zu *δι ην αιτιαν* 10, 21, zu *ουτως* 20, 35. 21, 11. Das *επεφων.* (12, 2. 21, 34) steht nur hier c. Dat., weil es sich um den ihm geltenden Zuruf v. 22 handelt. Selbst aus der Rede (die der Tribun ohnehin nach v. 2 schwerlich verstand) war über die Ursache der Volkswuth gegen ihn nichts Sicheres zu entnehmen; und da er in dem Verlangen 21, 39 nur den Versuch sehen konnte, einem offnen Geständniss auszuweichen, so will er die Folter anwenden. — **v. 25.** *ως δε*) wieder wie v. 11, statt *οτε* v. 20. Als sie ihn den Riemen der ledernen Peitsche, mit der er gegeisselt werden sollte, vorgestreckt (*προετ. τ. ιμ.*, nur hier) d. h. auf den Haublock festgebunden hatten. Erst hieraus ersieht Paulus, was mit ihm geschehen soll, und beruft sich auf sein römisches Bürgerrecht gegenüber dem die Execution befehligenden Centurio (21, 32). Zu dem blossen *εστωτα* vgl. v. 12, zu *ει εξεστιν* 21, 37, zu *ανθρ. ρωμ. ακατακρ.* vgl. 16, 37. Die Unterlassung eines geordneten Prozessverfahrens kam zu der Ungesetzlichkeit der Geisselung (das Verb. nur hier) hinzu (*και*, sogar, vgl. v. 5). — **v. 26.** *ακουσας δε*) ohne Objekt, wie 19, 5, hier den Anlass des *απηγγ.* (5, 22. 25. 16, 36. 38) bezeichnend, dessen Durchführung das *προσελθ.* (9, 1) näher bestimmt. Zu der Form *εκατονταρχον* vgl. I, 1, c, zu dem lukan. *μελλεις* 21, 37, zu dem die in der Frage liegende Verwunderung begründenden *γαρ* 8, 31. 16, 37. 19, 35, zu *ο ανθρ. ουτ.* 5, 28. 35. 38. 6, 13. — **v. 27.** *προσελθ.*) monoton wiederholt aus v. 26. Bem. den Wechsel

μαῖος εἶ; ὁ δὲ ἔφη· ναί. 28 *ἀπεκρίθη δὲ ὁ χιλίαρχος· ἐγὼ πολλοῦ κεφαλαίου τὴν πολιτείαν ταύτην ἐκτησάμην. ὁ δὲ Παῦλος ἔφη· ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι.* 29 *εὐθέως οὖν ἀπέστησαν ἀπ' αὐτοῦ οἱ μέλλοντες αὐτὸν ἀνετάζειν· καὶ ὁ χιλίαρχος δὲ ἐφοβήθη, ἐπιγνοὺς ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν καὶ ὅτι αὐτὸν ἦν δεδεκώς.*

30 *Τῇ δὲ ἐπαύριον βουλόμενος γνῶναι τὸ ἀσφαλές, τὸ τί κατηγορεῖται ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων, ἔλυσεν αὐτὸν καὶ ἐκέλευσεν συνελθεῖν τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ πᾶν τὸ συνέδριον, καὶ καταγαγὼν τὸν Παῦλον ἔστησεν εἰς αὐτούς.* XXIII, 1 *ἀτενίσας δὲ ὁ Παῦλος τῷ συνεδρίῳ εἶπεν· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ πάσῃ συνειδήσει*

---

des *εφη* mit *ειπεν*, wie 21, 37 mit *λεγει*. Zu *ναι* vgl. 5, 8. — **v. 28** enthält eine Antwort, sofern die Erinnerung daran, dass er um (Gen. pret.) eine hohe Summe (*κεφ.*, wie Num. 5, 7) dieses Bürgerrecht (3 Makk. 3, 21. 23) erworben (1, 18. 8, 20), den Zweifel daran weckt, wie der tarsische Jude, der es an sich doch nicht besass, dazu gekommen sein sollte. Bem. das lukan. *δε και*: ich aber bin auch (als römischer Bürger) geboren (v. 3). Also hatte sein Vater schon das Bürgerrecht besessen. — **v. 29.** *ευθεως*) wie 21, 30. Bem. das in der Erzählung seltene *ουν* in Folge dieser Erklärung. Zu *απεστησαν απ αυτου* vgl. 5, 38. 12, 10. 15, 38. 19, 9, zu *μελλ.* (v. 26) *ανεταζειν* v. 26, zu *και — δε* 3, 24, zu *εφοβηθη* 16, 38. Auch das zweite *οτι* hängt von *επιγνους* (19, 34) ab: und dass er somit einer war, der (Bem. das lukan. *ην* c. Part.) ihn (*αυτον*, betont vorangestellt: nemlich einen römischen Bürger) ohne ordentliche Untersuchung gefesselt hatte (21, 33).

22, 30—23, 35. Die Ueberführung nach Caesarea. — *τη επαυρ.*) wie 20, 7. 21, 8. Das *βουλομ.* (17, 20) *γνων. το ασφαλ.* knüpft an 21, 34 an, nur dass letzteres näher bestimmt wird durch den indirekten Fragesatz, der mittelst des vorgesetzten Art. (4, 21) zu einer Apposition gestaltet wird: in Betreff wessen er von den Juden beschuldigt wird (*κατηγορ.*, wie Luk. 23, 14, mit dem Acc. beim Pass., wie v. 16). Indem er also die nähere Untersuchung auf den nächsten Tag verschiebt, löst er sofort (um sich nicht länger des Versehens v. 29 schuldig zu machen) die Bande des Paul. (*ελυσεν*, wie Luk. 13, 16, vgl. Apok. 9, 14 f. 20, 3. 7). Zu *εκελ.* vgl. v. 24. Das *συνελθειν* steht vom Zusammenkommen der Behörde (*συνεδρ.*, wie 5, 21) nur hier. Es konnte natürlich erst am folgenden Tage geschehen, an welchem er dann den Paulus (von der Burg) herabführt (9, 30, vgl. Evang. 5, 11) und unter sie stellt (*εστησεν*, wie 4, 7. 5, 27. 6, 13, doch nur hier mit *εις*: in sie hinein, d. h. in ihre Mitte). — **23, 1.** *ατενισ.*) mit d. Dat., wie 3, 12. 10, 4. 14, 9, markirt die gespannte Aufmerksamkeit, mit der er die Wirkung seiner Erklärung auf das Synedrium beobachtet. Zur Wortstellung vgl. III, 2, a. Absichtlich redet er sie als *ανδρ. αδ.*

ἀγαθῇ πεπολίτευμαι τῷ θεῷ ἄχρι ταύτης τῆς ἡμέρας. 2 ὁ δὲ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας ἐπέταξεν τοῖς παρεστῶσιν αὐτῷ τύπτειν αὐτοῦ τὸ στόμα. 3 τότε ὁ Παῦλος πρὸς αὐτὸν εἶπεν· τύπτειν σε μέλλει ὁ θεός, τοῖχε κεκονιαμένε· καὶ σὺ κάθῃ κρίνων με κατὰ τὸν νόμον, καὶ παρανομῶν κελεύεις με τύπτεσθαι; 4 οἱ δὲ παρεστῶτες εἶπαν· τὸν ἀρχιερέα τοῦ θεοῦ λοιδορεῖς; 5 ἔφη

(22, 1) an, um auch den Schein zu vermeiden, als ob er vor seinen Richtern stehe. Der Tribun will ja nur von ihnen erfahren, wessen er von den Juden beschuldigt werde (22, 30); und er appellirt an seine Volksgenossen, die dem ohne Grund Angegriffenen seine Unschuld bezeugen sollen. Zu *παση* (20, 19) *συνειδ. αγαθ.* vgl. 1 Tim. 1, 5. 19. 1 Petr. 3, 16. 21, zu dem Dat. als cas. mod. 1 Kor. 10, 30. 11, 5. Jedes Bewusstsein über sein Verhalten war ein gutes. Bem. das gewählte *πεπολιτ.* (Phil. 1, 27), das mit dem Dat. comm. seinen Wandel als einen bezeichnet, den er Gott zu Dienst und Ehren als Bürger der Theokratie (vgl. Eph. 2, 12) geführt hat und führt (Perf.). In dem *αχρι τ. τ. ημ.* (2, 29) steht *ταυτης* betont voran, weil aller Nachdruck darauf liegt, dass er auch in seinem jetzigen Wirken sich als treues Glied der Theokratie fühlt, was er nach Röm. 9, 1 ff. ohne Zweifel behaupten konnte. — **v. 2.** *επεταξεν*) wie Luk. 4, 36. 8, 25. 31. 14, 22. Zu *παρεστωσιν* vgl. Evang. 19, 24, nur hier mit *αυτω*, weil er ihnen befiehlt, ihm (Bem. das Voranstehen des *αυτου*) auf den Mund zu schlagen (*τυπτ.*, wie 18, 17. 21, 32). Der Hohepriester, der dem Synedrium präsidirt (5, 21), fasst es so auf, als ob Paul. vor seinen Richtern stehe und ehrfurchtsvoll zu schweigen habe, bis er gefragt werde. — **v. 3.** *τοτε*) wie 21, 13. 26. 33. Das betont vorangestellte *προς αυτον* deutet bereits an, dass nicht der Hohepriester ihn schlagen zu lassen habe, sondern dass er demselben die äquivalente Vergeltung verkündigt, mit der Gott diesen Frevel heimsuchen werde (*μελλ.*, lukan., wie 20, 38). Die getünchte (Matth. 23, 27) Mauer (Jesaj. 23, 13. Ezech. 13, 10) ist Bild einer heuchlerischen Haltung, die mit dem Schein der Gesetzlichkeit die Willkür einer Gewaltthat deckt. Das *και* (vgl. Evang. 10, 29) knüpft an diese Verkündigung der göttlichen Strafe die Frage, wie ein so Unwürdiger (Bem. das betonte *συ*) dazu komme, ihm gegenüber sich auf den Richterstuhl zu setzen (*καθη*, vgl. 2, 34), obwohl er, der ihn nach dem Gesetz (22, 12) zu richten beansprucht, gesetzwidrig (*παρανομων*, wie Ps. 75, 5. 119, 51), weil ohne dass er eines Unrechtes überwiesen ist, ihn bestrafen lässt. Bem., wie das einfache *κελ.* (22, 30) mit *επεταξ.* v. 2 wechselt. — **v. 4.** *του θεου*) hebt hervor, wie der Hohepriester, der im Dienste Gottes steht, eben dadurch gegen jedes Schmähwort geschützt ist. — **v. 5.** *εφη*) wie 21, 37. 22, 27 f., durch *τε* eng mit der Anklage v. 4 verbunden, welche dadurch von selbst hinfällig wird. Das *ουκ ηδειν* (7, 18. 12, 9. 16, 3. 19, 32) kann nur ironisch gemeint sein, sofern er in einem Manne von so leidenschaftlicher Ungesetzlichkeit den Hohenpriester nicht erkennen konnte, von dem, wie er wohl

τε ὁ Παῦλος· οὐκ ᾔδειν, ἀδελφοί, ὅτι ἔστιν ἀρχιερεύς· γέγραπται γὰρ ὅτι ἄρχοντα τοῦ λαοῦ σου οὐκ ἐρεῖς κακῶς. 6 γνοὺς δὲ ὁ Παῦλος ὅτι τὸ ἓν μέρος ἐστὶν Σαδδουκαίων τὸ δὲ ἕτερον Φαρισαίων, ἔκραζεν ἐν τῷ συνεδρίῳ· ἄνδρες ἀδελφοί, ἐγὼ Φαρισαῖός εἰμι, υἱὸς Φαρισαίων· περὶ ἐλπίδος καὶ ἀναστάσεως νεκρῶν κρίνομαι. 7 τοῦτο δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος ἐγένετο στάσις τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, καὶ ἐσχίσθη τὸ πλῆθος. 8 Σαδδουκαῖοι γὰρ λέγουσιν μὴ εἶναι ἀνάστασιν μήτε ἄγγελον μήτε πνεῦμα, Φαρισαῖοι δὲ ὁμολογοῦσιν τὰ ἀμφότερα. 9 ἐγένετο δὲ κραυγὴ μεγάλη, καὶ ἀναστάντες τινὲς τῶν γραμματέων

---

wisse, Exod. 22, 27 (wörtlich nach den LXX mit *οτι* recit.) geschrieben stehe (*γεγραπται*, wie 1, 20. 13, 33). Trozdem liegt in dem begütigenden *αδελφ.* das Eingeständniss, dass es einer Entschuldigung bedürfe, wenn er den durch seine Würde Geschützten wegen seiner persönlichen Unwürdigkeit behandelt habe, wie sich's nach dem Gesetz nicht ziemt. — **v. 6.** *γνους δε*) wie 19, 35. 20, 34: da er wusste, dass der eine Theil (*μερος*, wie 5, 2) des Synedriums bestehe aus Sadd., der andere (*εν — ετερον*, wie Luk. 7, 41. 16, 13; erg. *μερος*) aus Pharisäern. Das Imperf. *εκραζεν* (7, 60. 16, 17. 19, 28. 32) schildert, wie es zu der Spaltung im Synedrium kam, weil er, ohne sich an eine bestimmte Partei zu wenden (*εν τ. συνεδρ.*), so laut, dass es Alle hören konnten, sich seiner Familientradition nach als zur pharisäischen Partei gehörig bekannte und das Vorgehen gegen ihn dem sadduzäischen Parteiinteresse zuschob, weil er aus keinem anderen Grunde als um einer Hoffnung (nemlich der messianischen) und um Todtenauferstehung (in der Predigt von Jesu) willen, wie er sie mit den Pharisäern bekennt, vor Gericht gezogen werde (*κριν.*, vgl. v. 3). Dieselbe Vorstellung vgl. schon 4, 1f. Zu dem fehlerhaften *εγω* vgl. II, 1, d. Auch das imperfektische *αυτου λαλουντος* (4, 1. 10, 44, vgl. I, 2, e) **v. 7** setzt voraus, dass v. 6 nur kurz den Gegenstand seiner Appellation an die pharisäische Partei angab. Zu *εγεν. στασις* vgl. 15, 2, zu *εσχισθη τ. πληθ.* 14, 4. Eben weil die Pharisäer und Sadduzäer, die das Synedrium bildeten (daher unter einen Art. zusammengefasst), in Streit miteinander geriethen, spaltete sich die grosse Versammlung. — **v. 8** fügt erläuternd zu der Leugnung der Auferstehung (Luk. 20, 27) hinzu die von Engeln und Geistwesen (Luk. 24, 37. 39), worunter die Geister Verstorbener eingeschlossen sind (*μητε — μητε*, wie Luk. 9, 3), weil sich Paulus auf die Erscheinung eines solchen berufen zu haben schien (22, 7f. 18ff.). Allerdings hatten sich die Sadd. in beiden Punkten gegen die Fortbildung des nachexilischen Judenthums abgeschlossen, während sich die Pharis. zu beiden (*αμφοτ.*, wie 8, 38. 19, 16) bekannten (*ομολογ.*, wie Luk. 12, 8). Zu dem unechten *μεν* vgl. II, 2, d. — **v. 9.** *εγεν. δε*) nimmt das *εγεν.* v. 7 erläuternd auf. Bei jener *στασις* entstand ein grosses Geschrei (Matth. 25, 6. Apok. 21, 4). Das *αναστ.* ist

τοῦ μέρους τῶν Φαρισαίων διεμάχοντο λέγοντες· οὐδὲν κακὸν εὑρίσκομεν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ· εἰ δὲ πνεῦμα ἐλάλησεν αὐτῷ ἢ ἄγγελος; 10 *πολλῆς δὲ γινομένης στάσεως φοβηθεὶς ὁ χιλίαρχος μὴ διασπασθῇ ὁ Παῦλος ὑπ' αὐτῶν, ἐκέλευσεν τὸ στράτευμα καταβὰν ἁρπάσαι αὐτὸν ἐκ μέσου αὐτῶν ἄγειν τε εἰς τὴν παρεμβολήν.* 11 *τῇ δὲ ἐπιούσῃ νυκτὶ ἐπιστὰς αὐτῷ ὁ κύριος εἶπεν· θάρσει· ὡς γὰρ διεμαρτύρω τὰ περὶ ἐμοῦ εἰς Ἱερουσαλήμ, οὕτω σε δεῖ καὶ εἰς Ῥώμην μαρτυρῆσαι.*

12 *γενομένης δὲ ἡμέρας ποιήσαντες συστροφὴν οἱ Ἰουδαῖοι*

---

eigentlich gedacht, wie 1, 15, weil die Versammlung sitzt (v. 3). Von den im Synedrium sitzenden *γραμμ.* (4, 5. 6, 12) gehörten also nicht Alle (*τινες των*, wie 17, 18. 28. 19, 31) dem pharisäischen Theile desselben (v. 6) an. Vgl. Mark. 2, 18. Das *διεμαχοντο* (Sir. 8, 1) schildert, wie die *στασις* dadurch entstand, dass einige seiner Parteigenossen sich des Paul. annahmen. Zu *ουδεν κακον* (Luk. 23, 22) *ευρον εν τ. ανθρ. τ.* vgl. Luk. 23, 14. Das *ει δε* ist eine Aposiopese, wie Joh. 6, 62. Röm. 9, 22: wie aber, wenn — —? Dann ist doch gewiss von keinem *κακον* die Rede. Die Darstellung beruht auf der (sicher einseitigen) Vorstellung, dass es sich bei den Parteien nur um die Lehrdifferenzen v. 8 handelte, während thatsächlich die pharisäische Partei sehr wohl an sich der strenggesetzlichen Messiasgemeinde günstiger gewesen sein kann. — **v. 10.** *πολλης δε*) wie 15, 7. Das Part. Imp. *γινομ.* schildert, wie die Aufregung immer grösser wurde, so dass der anwesende (22, 30) Tribun fürchtete, er möchte (*φοβ. μη*, wie 5, 26) zerrissen werden, (*διασπασθη*, vgl. Mark. 5, 4), weil sie ihn im Streit hin- und herzerrten. Zu *εκελ.* vgl. 22, 24. 30. Das *στρατ.* steht collectiv vom Militair (vgl. Luk. 23, 11), das, von der Burg herabkommend (20, 10), ihn aus ihrer Mitte (17, 33) fortreissen sollte (*αρπαζ.*, ähnlich 8, 39). Das durch *τε* eng damit verbundene *αγειν εις τ. παρ.* (21, 34) deutet an, dass dies die Absicht des *αρπασαι* war. Bem. den correcten Wechsel des Inf. Aor. und Praes. — **v. 11.** *τ. επιουσῃ*) wie 7, 26. Das *επιστας*, wie 12, 7, vom plötzlichen Dastehen des Engels, so hier Christi selbst (*ο κυρ.*, wie 9, 10. 18, 9). Zu *θαρσ.* vgl. Mark. 6, 50. 10, 49. Matth. 9, 2. 22, zu *διαμαρτ.* 20, 21. 23 f., zu *τα περι εμου* 18, 25. Das *εις* ist wohl von der Bezeugung an die Einwohnerschaft der Stadt zu verstehen, wie Mark. 1, 39 (vgl. Act. 19, 22). Zur Sache vgl. 9, 29, zu *δει* c. Acc. c. Inf. 9, 6. 16, 30. Das *μαρτυρ.* steht so allgemein von der Bezeugung Christi (*τα περι εμου*) nur hier. Bem. die Rückkehr zu 19, 21. Nachdem der dortige Plan zur Hälfte ausgeführt, wird die zweite Hälfte als dem Willen Christi gemäss bestätigt. Wie diese Verheissung sich troz der ihm in Jerus. drohenden äussersten Todesgefahr erfüllte, zeigt zunächst die mit auffallender Ausführlichkeit erzählte Geschichte von der Vereitelung des Mordplans gegen ihn.

v. 12. *γεν. ημερας*) wie 12, 18. 16, 35. Absichtlich sind die Juden

*ἀνεθεμάτισαν ἑαυτούς, λέγοντες μήτε φαγεῖν μήτε πεῖν ἕως οὗ
ἀποκτείνωσιν τὸν Παῦλον.* 13 *ἦσαν δὲ πλείους τεσσεράκοντα
οἱ ταύτην τὴν συνωμοσίαν ποιησάμενοι,* 14 *οἵτινες προσελθόν-
τες τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς πρεσβυτέροις εἶπαν· ἀναθέματι
ἀνεθεματίσαμεν ἑαυτοὺς μηδενὸς γεύσασθαι ἕως οὗ ἀποκτείνω-
μεν τὸν Παῦλον.* 15 *νῦν οὖν ὑμεῖς ἐμφανίσατε τῷ χιλιάρχῳ
σὺν τῷ συνεδρίῳ, ὅπως καταγάγῃ αὐτὸν εἰς ὑμᾶς ὡς μέλλον-
τας διαγινώσκειν ἀκριβέστερον τὰ περὶ αὐτοῦ· ἡμεῖς δὲ πρὸ
τοῦ ἐγγίσαι αὐτὸν ἕτοιμοί ἐσμεν τοῦ ἀνελεῖν αὐτόν.* 16 *ἀκού-
σας δὲ ὁ υἱὸς τῆς ἀδελφῆς Παύλου τὴν ἐνέδραν, παραγενόμενος*

---

schlechthin (22, 30) als die bezeichnet, welche die äussersten Mittel der Bosheit nicht scheuen. Das *συστροφ.* (19, 40) steht hier von der Zusammenrottung der Verschwörer (*αναθεματισ.*, vgl. Mark. 14, 71: sich mit Selbstverwünschungen für den Fall des Eidbruchs verschwören). Zu *μητε φαγ. μ. π.* vgl. Matth. 11, 18 (Act. 9, 9), zu der Form *πειν* Apok. 16, 6, zu *εως ου* c. Conj. Luk. 12, 50. 15, 8, zu *αποκτ.* 21, 31. — **v. 13.** *ησαν δε*, wie 20, 8, bringt eine Näherbestimmung jenes ganz allgemeinen *ιουδ.*, wonach es mehr als 40 (*πλειους*, wie 4, 22) waren, die diese Verschwörung (*συνωμοσ.*, nur hier) machten, während das *οιτινες* **v. 14** erläutert, wie die Ausführung gedacht war. Zu *προσελθ.* vgl. 22, 26 f., zu *αρχ. κ. πρεσβ.* 4, 23. Natürlich vertrauten sie ihren Plan nur Einzelnen an (vgl. zu v. 15), welche hier der Kategorie nach als Mitglieder des Hohenrathes bezeichnet werden, der ihnen die Gelegenheit zur Ausführung schaffen soll, ohne selbst etwas damit zu thun zu haben. Daher kann der Zwiespalt v. 6 ff. hier nicht in Betracht kommen. Zu der Verstärkung des *αναθ.* v. 12 durch *αναθεματι* vgl. 5, 28 und bem. die des *φαγ.* — *πειν* durch *γευσασθαι* (10, 10. 20, 11) Luk. 14, 24. — **v. 15.** *νυν ουν*) wie 10, 33. 15, 10. 16, 36. Zu *εμφανισ.* vgl. Esth. 2, 22 (Hebr. 11, 14). Hier wird es klar, dass die Vertrauensmänner der Verschwörer im Hohenrath denselben zu einem offiziellen Anbringen desselben beim Chiliarchen bewegen sollen (*συν τ. συνεδρ.*) mit der Bitte, er möge (*οπως*, wie 8, 15. 24. 9, 2) den Paul. herabführen (vgl. 22, 30, woher noch das *εις αυτους* nachklingt). Zu *ως* vgl. 3, 12: als ob sie beabsichtigten (*μελλ.*, wie 20, 3. 7. 13), genauer (18, 26) seine Sache (v. 11) zu erforschen (*διαγιν.*, nur hier von dem gerichtlichen Erkenntniss, das durch erneute Untersuchung gewonnen werden soll). Zu *προ του* c. Inf. vgl. Luk. 2, 21. 22, 15, zu *εγγισ.* 9, 3. 21, 33. Das *ετοιμοι εσμεν* (Luk. 22, 33) steht hier mit dem Gen. d. Inf., wie 1 Makk. 13, 37. Zu *ανελ. αυτ.* vgl. 22, 20. — **v. 16.** *ακουσ. δε*) wie 22, 16, hier mit einem Objektsaccus., wie 17, 32. Der Schwestersohn des Paulus wird hier als die bekannte Person eingeführt, durch die der Hinterhalt (*ενεδρα*, wie Ps. 10, 8. Jos. 8, 7. 12) verrathen wurde. Das lukan. *παραγεν.* (11, 23) malt wohl die Eile, mit der er sofort von dem Orte, wo er diese Kunde erhielt, ankam, um sie dem Paulus

καὶ εἰσελθὼν εἰς τὴν παρεμβολὴν ἀπήγγειλεν τῷ Παύλῳ. 17
προσκαλεσάμενος δὲ ὁ Παῦλος ἕνα τῶν ἑκατονταρχῶν ἔφη·
τὸν νεανίαν τοῦτον ἀπάγαγε πρὸς τὸν χιλίαρχον, ἔχει γὰρ
ἀπαγγεῖλαί τι αὐτῷ. 18 ὁ μὲν οὖν παραλαβὼν αὐτὸν ἤγαγεν
πρὸς τὸν χιλίαρχον καὶ φησίν· ὁ δέσμιος Παῦλος προσκαλεσάμενός
με ἠρώτησεν τοῦτον τὸν νεανίσκον ἀγαγεῖν πρὸς σέ,
ἔχοντά τι λαλῆσαί σοι. 19 ἐπιλαβόμενος δὲ τῆς χειρὸς αὐτοῦ
ὁ χιλίαρχος καὶ ἀναχωρήσας κατ' ἰδίαν ἐπυνθάνετο· τί ἐστιν
ὃ ἔχεις ἀπαγγεῖλαί μοι; 20 εἶπεν δὲ ὅτι οἱ Ἰουδαῖοι συνέθεντο
τοῦ ἐρωτῆσαί σε ὅπως αὔριον τὸν Παῦλον καταγάγῃς εἰς τὸ

---

mitzutheilen. Zu *εισελθ. εις* vgl. 21, 8, zu *τ. παρεμβ.* v. 10, zu *απηγγ.* 22, 26. — **v. 17.** *προσκαλεσ.*) wie 5, 40. 6, 2. 13, 7. Zu *ενα των* (1, 22) *εκατοντ.* vgl. 21, 32, zu *νεανιαν* 7, 58. 20, 9, zu *απαγαγε* (I, 2, c) *προς* Mark. 14, 53, zu *εχει απαγγ. τι* (III, 2, b) *αυτ.* Luk. 7, 40. — **v. 18.** *ο μεν ουν*) lukan., vgl. 1, 6; bildet den Uebergang von der Bitte des Paulus zu dem entscheidenden Gespräch des Tribunen mit dem Jüngling (v. 19). Zu *παραλαβ.* vgl. 21, 24. 26, 32, zu *ηγαγ. προς* 9, 27. Das *φησι* wechselt mit *εφη*, wie 10, 30f., nach unmittelbar vorhergehendem Aor., wie 8, 36. 22, 2. Paulus ist im Unterschied von 21, 33 (vgl. 22, 30) in leichter Fesselung zu denken, wie sie mit der custodia militaris verbunden war (vgl. 28, 20); daher *ο δεσμιος* (16, 25. 27). Bem. die monotone Anknüpfung an v. 17 und vgl. zu *ηρωτ.* 16, 39. 18, 20. Nur das deiktische *τουτον* ist nachdrücklich vorangestellt und *νεανισκον* (I, 1, b, vgl. 5, 10) wechselt mit *νεανιαν*, wie das Simpl. *αγαγ.* mit dem Comp. und *λαλησαι* (22, 9f.) mit dem v. 19 wiederkehrenden *απαγγ.* Doch soll wohl eine Hochschätzung vor Paulus ausgedrückt werden in der Art, wie der Centurio genau nach seiner Weisung verfährt, sowie auch in der Art, wie der Tribun **v. 19** den Jüngling sofort, derselben entsprechend, verhört. Schon in dem *επιλαβ.* c. Gen. (21, 30. 33), hier noch ausdrücklicher mit *τ. χειρος* (Umschreibung wie 19, 11. 26) *αυτου*, liegt angedeutet, dass er sich zurückziehen will (*αναχωρ.*, wie Mark. 3, 7 und häufig bei Matth.), um mit ihm allein zu sein (*κατ ιδιαν*, wie Luk. 9, 10. 10, 23), weil das *εχει τι* v. 17 f. auf ein Geheimniss deutet, nach dessen Lösung (*τι εστιν*, analog wie 19, 35) er forscht (*πυνθ.*, wie 21, 33). — **v. 20.** *οτι*) recit., wie 19, 21. Hier werden die Hierarchen ausdrücklich unter die feindseligen Juden (v. 12) befasst, welche eine Uebereinkunft getroffen haben (*συνεθεντο*, wie Luk. 22, 5; doch hier mit dem den Act. so geläufigen Gen. d. Inf.), um das Verabredete zu erbitten. Das, wie Luk. 11, 37, von *ερωτ.* abhängige *οπως καταγ.* (v. 15) wird durch *αυριον* (Luk. 12, 28. 13, 32) näher bestimmt, wie durch *εις το συνεδριον*. Bem. die freie Umgestaltung von v. 15 nach 22, 30, sofern hier der Tribun selbst es ist, der durch die Vorführung des Paulus (und die dort mit ihm

συνέδριον ὡς μέλλων τι ἀκριβέστερον πυνθάνεσθαι περὶ αὐτοῦ.
21 *σὺ οὖν μὴ πεισθῇς αὐτοῖς· ἐνεδρεύουσιν γὰρ αὐτὸν ἐξ αὐτῶν*
ἄνδρες πλείους τεσσεράκοντα, οἵτινες ἀνεθεμάτισαν ἑαυτοὺς
μήτε φαγεῖν μήτε πεῖν ἕως οὗ ἀνέλωσιν αὐτόν, καὶ νῦν εἰσὶν
ἕτοιμοι προσδεχόμενοι τὴν ἀπὸ σοῦ ἐπαγγελίαν. 22 *ὁ μὲν ουν*
χιλίαρχος ἀπέλυσε τὸν νεανίσκον, παραγγείλας μηδενὶ ἐκλαλῆσαι
ὅτι ταῦτα ἐνεφάνισας πρὸς ἐμέ. 23 *καὶ προσκαλεσάμενός τινας*
δύο τῶν ἑκατονταρχῶν εἶπεν· ἑτοιμάσατε στρατιώτας διακο-
σίους ὅπως πορευθῶσιν ἕως Καισαρείας καὶ ἱππεῖς ἑβδομήκοντα
καὶ δεξιολάβους διακοσίους ἀπὸ τρίτης ὥρας τῆς νυκτός, 24
κτήνη τε παραστῆσαι, ἵνα ἐπιβιβάσαντες τὸν Παῦλον διασώσωσι

---

anzustellende Untersuchung) etwas Genaueres (*ακριβεστερον* hier wohl Adj., wie das *καινοτερον* 17, 21) über ihn erkunden soll (v. 19). — **v. 21.** *πεισθῃς αυτ.*) wie 5, 36 f. 21, 14. Zu *ενεδρευουσιν* vgl. Luk. 11, 54, zu *εξ αυτων* 20, 30. Es folgt die Mittheilung über die *ανδρες πλειους τεσσ.* (v. 13) *οιτινες* (v. 14) *ανεθ. κτλ.* wörtlich nach v. 12, nur mit dem *ανελωσ.* (v. 15) statt *αποκτ.* Zu *και νυν* vgl. 22, 16, zu *εισιν ετοιμοι* v. 15, zu *προσδεχ.* Luk. 2, 25. 38. 12, 36. 23, 51. Das *επαγγ.* steht nur hier, wie Esth. 4, 7, von menschlicher Zusage. — **v. 22.** *ο μεν ουν*) wie v. 18, doch ohne folgendes *δε*, wie 1, 1. 6. 2, 41. 5, 41. 17, 30, weil das, was er in Folge dieser Nachricht that, einen Gegensatz involvirt zu dem, was er dem Jüngling (v. 18) zu thun verbietet. Zu *απελυσεν* vgl. 19, 41, zu *παραγγ.* 16, 18. 23, zu *εκλαλησ.* Judith 11, 9. Bem. den Uebergang in die Oratio dir., wie 1, 4, und vgl. zu *ενεφαν.* v. 15. Die so ausführliche Darstellung markirt, wie durch das Zusammenwirken der verschiedensten Leute der gottlose Plan der Juden nach göttlicher Leitung vereitelt wird. — **v. 23.** *προσκαλεσ.*) wie v. 17 f. Das betonte *τινας* vor *δυο* (anders Evang. 7, 19) bezeichnet, dass es nicht erst welche, sondern gewisse Zwei aus den Hauptleuten (v. 17) waren, auf die er ein besonderes Vertrauen setzte. Zu *ετοιμασ.* vgl. Luk. 23, 56. 24, 1. Unter den *στρατιωται* (21, 32. 35) sind schwerbewaffnete Legionssoldaten zu verstehen, die allerdings nach v. 32 den Transport nur eine Strecke geleiten und vor dem Ueberfall der fanatischen Juden sichern sollten, weshalb das vielleicht absichtlich zunächst scheinbar in Aussicht genommene umfassendere *πορευθ.* (lukan.) *εως καισ.* (17, 15) durch die speziellere Ordre v. 31 modifizirt sein muss. Zu *ιππεις* vgl. Gen. 50, 9. Exod. 14, 9. Die der Zahl der Legionssoldaten entsprechenden *δεξιολαβοι*, die v. 32 mit ihnen verschwinden, sind jedenfalls eine leicht bewaffnete Auxiliartruppe, welche jene zu begleiten pflegte. Wie das wirkliche Ziel, so wird auch die Stunde des Abmarsches absichtlich noch nicht vorausbestimmt, da sie nur von 9 Uhr Abends an (*απο*, wie 10, 30; *ωρα τ. ν.*, wie 16, 33) bereit sein sollen. — **v. 24.** *κτηνη*) wie Luk. 10, 34, durch *τε* eng verbunden, fügt die zu dem eigentlichen Transport unentbehrlichen

πρὸς Φήλικα τὸν ἡγεμόνα, 25 γράψας ἐπιστολὴν ἔχουσαν τὸν τύπον τοῦτον· 26 Κλαύδιος Λυσίας τῷ κρατίστῳ ἡγεμόνι Φήλικι χαίρειν. 27 τὸν ἄνδρα τοῦτον συλλημφθέντα ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων καὶ μέλλοντα ἀναιρεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν ἐπιστὰς σὺν τῷ στρατεύματι ἐξειλάμην, μαθὼν ὅτι Ῥωμαῖός ἐστιν· 28 βουλόμενός τε ἐπιγνῶναι τὴν αἰτίαν δι' ἣν ἐνεκάλουν αὐτῷ, κατήγαγον εἰς τὸ συνέδριον αὐτῶν, 29 ὃν εὗρον ἐγκαλούμενον περὶ ζητημάτων τοῦ νόμου αὐτῶν, μηδὲν δὲ ἄξιον θανάτου ἢ δεσ-

---

Reitthiere an. Bem. den Uebergang in die Oratio obl. (umgekehrt wie v. 22). Das *παραστησ.* steht, ganz wie Matth. 26, 53. Röm. 6, 13. 16, im Sinne von: bereitstellen (anders 1, 3. 9, 41). Da nur Paulus dieselben besteigen sollte (*επιβιβασ.*, wie Luk. 10, 34. 19, 35), diente eines zur Reserve. Zu *διασωσ.* vgl. Luk. 7, 3. zu *ηγεμων* Luk. 20, 20. — **v. 25.** *γραψ. επιστ.*) wie 15, 23. 30, knüpft über v. 23 f. an *ειπεν* an, weil er gleichzeitig mit der Anordnung des Transports ein Geleitschreiben für den Prokurator verfasste, dessen Wortfassung (*τυπος*, wie 3 Makk. 3, 30) folgende war (Bem. das vorausweisende *τουτον*, vgl. 21, 23). Erst aus ihr erfahren wir **v. 26**, dass der seit 21, 31 eine so bedeutsame Rolle spielende Militairtribun Claud. Lysias hiess. Das *κρατιστε* ist wohl, abweichend von Evang. 1, 3, Ehrentitel: dem Hochmögenden. Zu *χαιρειν* vgl. 15, 23. — **v. 27.** *τ. ανδρα τ.*) wie 9, 13. Zu *συλλημφθ.* vgl. 1, 16. 12, 3, zu dem lukan. *μελλοντα* 22, 29, zu *αναιρ.* v. 15. 21. Das *επιστας* (4, 1. 6, 12. 17, 5) markirt, wie er im rechten Augenblick mit dem Militair (v. 10) zur Hand war, um ihn den Händen der Juden zu entreissen (*εξειλ.*, wie 7, 10. 12, 11). Dann aber ist das motivirende *μαθων οτι* (im Sinne von Gal. 3, 2, wie 22, 29 *επιγν.*) eine absichtliche Ungenauigkeit, die der Erzähler dem Tribunen zuschreibt, weil derselbe nach 22, 29 alle Ursache hatte, seine Voreiligkeit (21, 33. 22, 24) zu verdecken, und sich vielmehr bei dem Statthalter als Schützling des römischen Bürgers aufspielen will. — **v. 28.** *βουλομενος*) wie 22, 30, nur mit *επιγν.* (statt des Simpl.) *δι ην αιτιαν* (wie 22, 24). Zu *ενεκαλ. αυτω* vgl. 19, 38. Auch die enge Verbindung des *κατηγ. εις τ. συν.* (v. 20) durch *τε*, welche dasselbe als unmittelbare Folge des *εξειλ.* darstellt, verschleiert absichtlich das dazwischen liegende wenig besonnene Verhalten des Tribunen. — **v. 29.** *ον*) knüpft nach der den Act. so beliebten Weise, die Erzählung relativisch fortzuführen (vgl. 16, 14), an das entlegene *τ. ανδρ. τ.* v. 27 an. Zu *ευρον* vgl. 5, 39. Dass es sich bei der Anklage wider ihn (*εγκαλ. περι*, wie 19, 40) um Gesetzesfragen handelte (*ζητηματα*, wie 15, 2. 18, 15), konnte der Tribun aus der Verhandlung vor dem Synedrium (vgl. vielmehr v. 6) nicht ersehen; doch setzt der Erzähler wohl voraus, dass dem Tribunen schliesslich doch der eigentliche Anlass des Aufruhrs (21, 28) bekannt geworden sei. Zu *μηδεν* (13, 28. 19, 36. 40) *αξιον θανατου* vgl. Luk. 23, 15, zu *δεσμ.* 16, 26. 20, 23. Das *εγκλημα εχειν* (nur hier) bezeichnet, dass keine derartige An-

μῶν ἔχοντα ἔγκλημα. 30 μηνυθείσης δέ μοι ἐπιβουλῆς εἰς τὸν ἄνδρα ἔσεσθαι ἐξαυτῆς ἔπεμψα πρὸς σέ, παραγγείλας καὶ τοῖς κατηγόροις λέγειν πρὸς αὐτὸν ἐπὶ σοῦ. 31 οἱ μὲν οὖν στρατιῶται κατὰ τὸ διατεταγμένον αὐτοῖς ἀναλαβόντες τὸν Παῦλον ἤγαγον διὰ νυκτὸς εἰς τὴν Ἀντιπατρίδα, 32 τῇ δὲ ἐπαύριον ἐάσαντες τοὺς ἱππεῖς ἀπέρχεσθαι σὺν αὐτῷ, ὑπέστρεψαν εἰς τὴν παρεμβολήν. 33 οἵτινες εἰσελθόντες εἰς τὴν Καισαρείαν καὶ ἀναδόντες τὴν ἐπιστολὴν τῷ ἡγεμόνι, παρέστησαν καὶ τὸν Παῦλον αὐτῷ. 34 ἀναγνοὺς δὲ καὶ ἐπερωτήσας ἐκ ποίας ἐπαρ-

---

klage auf ihm ruht. — **v. 30.** μηνυθ.) wie Luk. 20, 37. Zu επιβ. vgl. 9, 24. 20, 3. 19, zu dem εις danach 9, 1. Bem. die echt griech. Structurvermischung des Gen. abs. mit dem Acc. c. Inf., der noch genauer bezeichnet, was ihm hinsichtlich der Nachstellung angezeigt wurde. Zu εξαυτης (I, 3, e) επεμψ. προς σε vgl. 10, 33. Dass er auch den Anklägern (κατηγ., wie 2 Makk. 4, 5) auftrug (v. 22), vor ihm (επι σου im Sinne von coram, wie Mark. 13, 9. 1 Kor. 6, 1. 6. 1 Tim. 6, 13) zu erscheinen, wird nach dem Folgenden vorausgesetzt, nur dass die Hierarchen, an die dabei nach 24, 1 gedacht, eigentlich noch nicht als Ankläger vor ihm aufgetreten sind; allein auch v. 29 werden weitere Verhandlungen des Tribunen mit ihnen, die doch auch nicht unwahrscheinlich sind, vorausgesetzt. Zu dem λεγειν προς αυτον (I, 3, e) vgl. 19, 38. — **v. 31.** οι μεν ουν στρ.) knüpft über den Brief (v. 25—30) hinweg an v. 23 an und deutet darauf hin, dass nicht von der ganzen Eskorte dasselbe gilt. Das κατα τ. διατετ. αυτ. (Luk. 3, 13) geht natürlich auf v. 23, obwohl das dort Angeordnete hier dadurch modifizirt erscheint, dass sie den Paulus (αναλαβ., wie 20, 13) nur bis Antipatris eskortirten (ηγαγ. εις, wie 9, 2. 11, 25). Das δια νυκτος (17, 10) schliesst keineswegs aus, dass sie erst am folgenden Vormittag anlangten. — **v. 32.** τ. επαυρ.) wie 22, 30. Die Art, wie nicht der partiellen Begleitung der Legionssoldaten die dauernde der Reiter gegenübergestellt wird (wie das μεν v. 31 erwarten liess), deutet darauf hin, dass jene die Ordre hatten, ins Lager zurückzukehren (υποστρ. εις, wie 22, 17), sobald für die Sicherheit des Transports nichts mehr zu befürchten sei, und denselben den Reitern allein zu überlassen. Zu dem lukan. εασαντες vgl. 14, 16, zu απερχ. συν 5, 26. — **v. 33** knüpft, wie v. 29, relativisch an, und zwar mit dem auf das entferntere ιππεις bezüglichen οιτινες, sofern jene eben in Folge dieser Ordre (vgl. 17, 10 f.) nach der Ankunft in Caes. (εισελθ. εις, wie 9, 6. 10, 24) und Uebergabe (αναδοντ., so nur hier) des Briefes (v. 25) dem Statthalter auch den Paulus vorführten (παρεστ., wie 1, 3. 9, 41, anders v. 24). — **v. 34.** αναγνους) wie 15, 21. 31. Das Objekt ergänzt sich aus v. 33. Die Frage des Statthalters (επερωτ., wie 5, 27), welche den Rapport vervollständigen will, da derselbe nur von einem Römer überhaupt redet (v. 27), geht nach dem qualitativen ποιας darauf, ob er aus einer impera-

χείας ἐστίν, καὶ πυθόμενος ὅτι ἀπὸ Κιλικίας, 35 διακούσομαί σου, ἔφη, ὅταν καὶ οἱ κατήγοροί σου παραγένωνται, κελεύσας ἐν τῷ πραιτωρίῳ τοῦ Ἡρῴδου φυλάσσεσθαι αὐτόν.

XXIV, 1 Μετὰ δὲ πέντε ἡμέρας κατέβη ὁ ἀρχιερεὺς Ἀνανίας μετὰ πρεσβυτέρων τινῶν καὶ ῥήτορος Τερτύλλου τινός, οἵτινες ἐνεφάνισαν τῷ ἡγεμόνι κατὰ τοῦ Παύλου. 2 κληθέντος δὲ ἤρξατο κατηγορεῖν ὁ Τέρτυλλος λέγων· 3 πολλῆς εἰρήνης τυγχάνοντες διὰ σοῦ καὶ διορθωμάτων γινομένων τῷ ἔθνει τούτῳ διὰ τῆς σῆς προνοίας πάντη τε καὶ πανταχοῦ, ἀποδεχόμεθα, κράτιστε Φῆλιξ, μετὰ πάσης εὐχαριστίας. 4 ἵνα δὲ μὴ ἐπὶ πλεῖόν σε ἐνκόπτω, παρακαλῶ ἀκοῦσαί σε ἡμῶν συντόμως τῇ

torischen oder senatorischen Provinz (*επαρχ.*, vgl. 25, 1) herstamme (*εκ*, wie 13, 21), weil davon abhing, ob er vor sein Forum gehöre. Zu *πυθ.* vgl. v. 19 f., zu dem mit *εκ* wechselnden *απο* (10, 38. 21, 27) Joh. 1, 45. 11, 1. — **v. 35.** *διακουσ.*) wie Deut. 1, 16, doch mit dem Gen. d. Person: ich will dich anhören. Bem. das in die Rede eingeschaltete, das *διακουσ. σου* als den Zweck der Ueberführung, der somit erreicht ist, stark betonende *εφη*, das im Evang. so häufige *οταν* (hier nur noch 24, 22), das an v. 30 anknüpfende *οι κατηγοροι παραγεν.* (v. 16), und das Part. *κελευσ.* (v. 3. 10), das sich an *εφη* anschliesst, wie das *γραψ.* v. 25 an *ειπεν*. Zu *φυλασσ.* vgl. 12, 4.

24, 1—27. Paulus vor Felix. — *μετα δε πεντε ημ.*) von der Ankunft des Transports in Caes. an gerechnet, wobei aber dieser Ankunftstag, wie der des Hohepriesters mitgerechnet ist, sodass der Zwischenraum keineswegs zu lang erscheint, zumal ja Felix die Ankläger erst herbescheiden musste. Das *κατεβη* (14, 25. 16, 8) geht auf die Reise von Jerus. nach dem am Meere gelegenen Caesarea. Das *τινων* zeigt, dass er nur von einer Deputation des Synedr. begleitet war (*μετα*, wie 20, 34, *πρεσβ.*, wie 23, 14). Als Sachwalter begleitet ihn ein römischer Rhetor (*τινος* nach dem Namen, wie 19, 24. 21, 16). Das *οιτινες* motivirt ihr Kommen durch ihr Anbringen wider Paul. (*εμφανισ.* c. Dat., wie 23, 15). — **v. 2.** *κληθ.*) wie 4, 18. Zu dem Fehlen des *αυτου* (II, 1, d) vgl. 21, 10. Erst nachdem der Angeklagte vom Statthalter herbeigerufen, durfte Tert. seine Anklage (22, 30) beginnen (*ηρξατο*, wie 1, 1. 2, 4. 18, 26). — **v. 3.** beginnt mit einer schwülstigen, schmeichlerischen captatio benevolentiae: da wir grossen Friedens (*πολλης*, wie 21, 40, *ειρηνης*, wie 9, 31. 12, 20) theilhaftig werden durch dich (*τυγχ.*, wie Luk. 20, 35) und Verbesserungen (*διορθωμ.*, nur hier), die diesem Volke (*εθν.*, wie 10, 22 im Munde der Heiden) zu Theil werden (*γιν.* c. Dat., wie 22. 6. 17) durch deine Vorsorge (*σος*, wie 5, 4; *προνοια*, wie Röm. 13, 14) allerseits (*παντη*, wie Sir. 50, 22) und allerorten (17, 30). Das Objekt zu *αποδεχ.* (2, 41) ergänzt sich aus dem Partizipialsatz (vgl. *αναγν.* 23, 34): wir nehmen es an mit aller (*πασ.*, wie 20, 19. 23, 1) Dankbarkeit (vgl. Phil. 4, 6. 1 Tim. 4, 3 f.). Zu *κρατιστε* vgl. 23, 26. — **v. 4.** *ινα μη*)

σῇ ἐπιεικείᾳ. 5 εὑρόντες γὰρ τὸν ἄνδρα τοῦτον λοιμὸν καὶ κινοῦντα στάσεις πᾶσιν τοῖς Ἰουδαίοις τοῖς κατὰ τὴν οἰκουμένην, πρωτοστάτην τε τῆς τῶν Ναζωραίων αἱρέσεως, 6 ὃς καὶ τὸ ἱερὸν ἐπείρασεν βεβηλῶσαι, ὃν καὶ ἐκρατήσαμεν, 8 παρ' οὗ δυνήσῃ αὐτὸς ἀνακρίνας περὶ πάντων τούτων ἐπιγνῶναι ὧν ἡμεῖς κατηγοροῦμεν αὐτοῦ. 9 συνεπέθεντο δὲ καὶ οἱ Ἰουδαῖοι

---

wie 2, 25. 4, 17. Zu επι πλειον vgl. 4, 17. 20, 9. Die Absicht, ihn nicht zu behindern (Röm. 15, 22. Gal. 5, 7), nemlich in seiner Fürsorge für das Gemeinwohl, involvirt die Vorstellung, wie unablässig er damit beschäftigt ist. Zu παρακαλω mit Acc. c. Inf. vgl. 8, 31, zu ακουσ. ημ. 22, 1. 22. Das συντομως (Prov. 23, 28. 3 Makk. 5, 25) geht auch hier auf die kurze Dauer, die sein Hören währen soll. Zu επιεικ. 3 Makk. 3, 15. 2 Kor. 10, 1. — **v. 5.** ευροντες) wie 23, 29. Zu τ. ανδρ. τ. vgl. 23, 27. Er ist nicht nur selbst ein pestilenzialischer Mensch (λοιμος, wie 1 Sam. 25, 17. 1 Makk. 10, 61, vgl. das Subst. Luk. 21, 11), sondern erregt (21, 30) allen Juden über den ganzen Erdkreis hin (κατα c. Acc., wie 8, 1. 11, 1. 21, 21, οικουμ., wie 11, 28. 17, 6. 19, 27) Streitigkeiten (στασεις, wie 23, 7). Das durch τε damit verbundene πρωτοστ. (Hiob 15, 24) τ. αιρ. (5, 17. 15, 5) fügt erst erläuternd hinzu, dass er das als Vorsteher einer Sekte thut, die ihnen als eine Pest erscheint und überall in den Judengemeinden Parteikämpfe entstehen lässt. Absichtlich werden die Gesetzesfragen (23, 29) und die von Paulus in den Vordergrund gestellten (23, 6) ganz ignorirt und nur die die gerühmte ειρηνη (v. 3) störenden στασεις hervorgehoben. Den Namen der verderblichen αιρεσις scheint der Rhetor selbst zu erfinden. — **v. 6** fügt zu der allgemeinen Charakteristik des Mannes die Einzelthatsache, die seine Verhaftung bewirkt hat. Bem. das vorsichtige επειρασεν (16, 7), da auch nach 21, 28f. die Profanirung (βεβηλ., wie Judith 9, 8. 1 Makk. 4, 38. Matth. 12, 5) des Heiligthums keineswegs erwiesen war. Die Vorliebe für die Fortspinnung der Rede in Relativsätzen lässt den Verf. übersehen, dass noch kein Hauptverbum dagewesen ist, und er fährt anakoluthisch fort, als ob ein ευρομεν vorhergegangen. Die gewaltsame Festnahme (κρατ., wie Mark. 6, 17. 12, 12. Apok. 20, 2), die eigentlich vom Pöbel ausging, schreibt der Rhetor den Hierarchen zu, in deren Namen er redet. — **v. 8.** παρ ου) wie 10, 22. Der Anwalt setzt voraus, dass Paulus die Dinge, deren (ων attrah. für α, vgl. 1, 1) sie ihn nach v. 5 beschuldigen (κατηγ. mit Acc. der Sache und Gen. der Person, wie Luk. 23, 14) bei richterlicher Befragung (ανακρ., wie 4, 9. 12, 19, vgl. Luk. 23, 14) nicht leugnen wird. Zu δυνηση vgl. 19, 40, zu αυτος 20, 13, zu επιγν. περι Luk. 1, 4. — **v. 9.** συνεπεθεντο) vgl. Deut. 32, 27. Ps. 3, 7. Sach. 1, 15: sie griffen mit an, indem sie versicherten (φασκ., wie Röm. 1, 22), dass dieses sich so verhalte (7, 1, 12, 15. 17, 11). Hier ist hauptsächlich an die Beschuldigung in v. 6 gedacht, welche der Pöbel selbst aufgebracht, und die Paulus freilich nicht zugeben wird, was sehr geschickt durch den vorher eingeschalteten v. 8 verschleiert

φάσκοντες ταῦτα οὕτως ἔχειν. 10 ἀπεκρίθη τε ὁ Παῦλος, νεύσαντος αὐτῷ τοῦ ἡγεμόνος λέγειν· ἐκ πολλῶν ἐτῶν ὄντα σε κριτὴν τῷ ἔθνει τούτῳ ἐπιστάμενος, εὐθύμως τὰ περὶ ἐμαυτοῦ ἀπολογοῦμαι, 11 δυναμένου σου ἐπιγνῶναι ὅτι οὐ πλείους εἰσίν μοι ἡμέραι δώδεκα ἀφ' ἧς ἀνέβην προσκυνήσων εἰς Ἱερουσαλήμ. 12 καὶ οὔτε ἐν τῷ ἱερῷ εὗρόν με πρός τινα διαλεγόμενον ἢ ἐπίστασιν ποιοῦντα ὄχλου, οὔτε ἐν ταῖς συναγωγαῖς

---

wird. — **v. 10.** *απεκρ.*) wie 22, 8. 28. Durch das engverbindende *τε* wird die Entgegnung des Paulus, zu der ihm der Statthalter durch Zuwinken (*νευσ.*, wie Prov. 4, 25. Joh. 13, 24) das Wort ertheilt, als die andere Seite der Verhandlung vor Felix bezeichnet. Auch sie beginnt mit einer captatio benevol., die nichts Uebertriebenes hat, da Felix nach gewöhnlicher Rechnung bereits 5—6 Jahre (*εξ ετων*, vgl. 9, 33) im Amt war. Bei *επισταμ.* (18, 25) steht das Obj. mit dem Part. nach Analogie von *ακουω* (7, 12). Das *τ. εθν. τ.* wird wohl absichtlich aus v. 3 aufgenommen. Nach so langer Zeit muss ihm als Richter (18, 15) die Anwendung der römischen Gesetze auf die jüdischen Verhältnisse geläufig sein. Zu *ευθυμως* vgl. das Adj. 27, 36 und das Verb. 27. 22. 25. Das *απολογ.* (19, 33) wird mit dem Acc. der näheren Bestimmung verbunden (vgl. zu 22, 16): hinsichtlich meiner eigenen Angelegenheiten (*τα περι*, wie 23, 11. 15, *εμαυτ.*, wie 20, 24). — **v. 11.** *δυναμ. σου*) vgl. 21, 34. Da Felix genau erfahren kann (*επιγν. οτι*, wie 19, 34), dass es noch nicht lange her ist, seit er (*αφ ης* scil. *ημερ.*, vgl. 20, 18) in Jerusalem ankam (*ανεβην εις*, vgl. 11, 2. 21, 12. 15), so kann jener um so leichter untersuchen, ob die Aussagen über sein dortiges Verhalten, die er zu seiner Vertheidigung zu machen hat, auf Wahrheit beruhen. Zu dem *πλειους* ohne *η* vgl. 4, 22. 23, 13. In den 12 Tagen sind wohl einfach die 7 (21, 27) und die 5 (v. 1) addirt. Bei der Dehnbarkeit des *εμελλ.* 21, 27 kann man aber immerhin die Tage 21, 18. 22, 30 in die 7 miteinrechnen, und da man den Tag der Verhandlung selbst nicht mitzurechnen braucht, in die 5 Tage den Reisetag 23, 12. 31, sodass die Angabe auch ungefähr stimmt. Das *προσκυνησ.* (8, 27) als Angabe des Zweckes der Reise, der sie keineswegs als Festreise im Sinne von 20, 16 charakterisirt, soll den Vorwurf v. 6 ausschliessen, und ist genügend, weil ja Paulus keinen Anlass hatte, dem Statthalter alle Motive seiner Reise darzulegen, sondern nur dasjenige hervorzuheben, was ihn in seinen Augen exkulpirte. Dass ihm aber, wenn er nach Jerus. kam, auch die Anbetung im Tempel religiöses Bedürfniss war, kann nicht als ungeschichtlich betrachtet werden. **v. 12.** *ουτε — ουτε*) wie 2, 31. 15, 10. 19, 37. Das *ευρον με* knüpft an das *ευροντες* v. 5 an; das *προς τινα διαλεγ.* (17, 17) würde, wie das betont gestellte *εν τ. ιερ.* besagt, schon irgendwie den Tempel profanirt haben, da es als Streitgespräch gedacht ist. Dagegen richtet sich gegen den Vorwurf des *κιν. στασ.* v. 5, dass er auch nicht ein Stehenbleiben (*επιστασις*, ähnlich 2 Makk. 6, 3. 2 Kor. 11, 28) einer Volksmenge (vgl. Luk.

οὔτε κατὰ τὴν πόλιν, 13 *οὐδὲ παραστῆσαι δύνανταί σοι περὶ ὧν νυνὶ κατηγοροῦσίν μου.* 14 *ὁμολογῶ δὲ τοῦτό σοι, ὅτι κατὰ τὴν ὁδὸν ἣν λέγουσιν αἵρεσιν οὕτως λατρεύω τῷ πατρῴῳ θεῷ, πιστεύων πᾶσι τοῖς κατὰ τὸν νόμον καὶ τοῖς ἐν τοῖς προφήταις γεγραμμένοις.* 15 *ἐλπίδα ἔχων εἰς τὸν θεόν, ἣν καὶ αὐτοὶ οὗτοι προσδέχονται, ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ*

18, 36. 22, 6) veranlasst habe, was immerhin, wenn er sie haranguirte, zu einer *στασις* führen konnte, und hievon wird hervorgehoben, dass es auch weder in den Synagogen, noch die Stadt entlang (*κατα* c. Acc., wie v. 5), also irgendwo auf der Strasse geschehen sei. — **v. 13.** *ουδε*) wie 16, 21. 17, 25, knüpft als ein ganz neues Moment das an, was sie über seine aufrührerische Thätigkeit draussen in der Diaspora gesagt haben, und was sie ebensowenig im Stande sind ihm darzuthun, als erwiesen hinzustellen (*παραστησ.*, so nur hier). Das *περι ων* hängt von dem zu ergänzenden *ταυτα* ab und verbindet sich (anders als v. 8) mit dem *κατηγορ. μου.* Zu *νυνι* vgl. 22, 1. — **v. 14.** *ομολογ.*) wie Luk. 12, 8, wendet sich nach der Ablehnung der Anklage (v. 12f.) zur Widerlegung derselben durch die positive Darlegung seines Verhaltens. Zu dem vorausweisenden *τουτο* vgl. 21, 23. 23, 25. Dass sie den Weg, den er wandelt, eine Sekte nennen (*λεγ.*, wie Luk. 18, 19. 20, 37), geht auf v. 5. Das *ουτως* (20, 35) hebt mit grossem Nachdruck hervor, dass er nicht troz diesem Wege, sondern gerade in Gemässheit desselben (22, 12) dem väterlichen (22, 3) Gotte dient (7, 7, vgl. Evang, 1, 74), ohne damit auszuschliessen, dass er dies in anderer Weise thut, wie seine Ankläger. Da das *κατα* schon die Art seines Gottesdienstes charakterisirt, kann das *πιστευων* c. Dat. (8, 12) nur besagen, dass dieselbe nicht die Ueberzeugung von der Wahrheit der den Vätern gegebenen Gottesoffenbarungen ausschliesse, wie sie in den heiligen Schriften niedergelegt sind, ohne dass damit eine verschiedene Auffassung derselben geleugnet wird (zu *παντα τ. γεγρ.* vgl. 13, 29, zu *κατα τ. νομον*: durch das Gesetz hin v. 12, zu *εν τοις προφ.* Luk. 24, 44), vielmehr nach **v. 15** eine Hoffnung auf Gott einschliesst, wie sie auch seine gegenwärtigen (*ουτοι*) Ankläger selbst haben. Das *προσδεχ.* (23, 21) zeigt, dass die *ελπις* im Sinne der res sperata (Hiob 2, 9. Jesaj. 28, 10. Tit. 2, 13) gedacht ist, wie in dem *ελπ. εχ.* (statt *ελπιζειν*), wo der (ideelle) Besitz des Hoffnungsgegenstandes durch die prägnante Verbindung mit *εις* als ein auf Gott sich stützender (vgl. 2 Kor. 1, 10. 1 Petr. 3, 5) gedacht ist. Gemeint ist dabei die Hoffnung auf die Auferstehung (23, 6), die, weil in den Propheten (v. 14) begründet (vgl. Dan. 12, 2), hier als die Hoffnung des rechtgläubigen Judenthums erscheint ohne Rücksicht darauf, ob irgend eine Partei sich davon losgesagt hat (Zu *μελλειν εσεσθ.* vgl. 11, 28). Diese Auferstehung ist zunächst nur eine Auferstehung der Gerechten (Luk. 14, 14); wenn mit ihnen die *αδικοι* (Luk. 18, 11) verbunden werden, die doch nur auferstehen, um im Gericht (Joh. 5, 28) dem ewigen Tode überantwortet zu werden (Apok. 20, 13. 15),

ἀδίκων. 16 ἐν τούτῳ καὶ αὐτὸς ἀσκῶ ἀπρόσκοπον συνείδησιν ἔχειν πρὸς τὸν θεὸν καὶ τοὺς ἀνθρώπους διαπαντός. 17 δι' ἐτῶν δὲ πλειόνων ἐλεημοσύνας ποιήσων εἰς τὸ ἔθνος μου παρεγενόμην καὶ προσφοράς, 18 ἐν αἷς εὗρόν με ἡγνισμένον ἐν τῷ ἱερῷ, οὐ μετὰ ὄχλου οὐδὲ μετὰ θορύβου, τινὲς δὲ ἀπὸ τῆς Ἀσίας Ἰουδαῖοι, 19 οὓς ἔδει ἐπὶ σοῦ παρεῖναι καὶ κατηγορεῖν, εἴ τι

---

so geschieht es, um auf die drohende Seite dieser Zukunftsaussicht hinzuweisen, auf Grund derer (*εν τουτω*, wie Joh. 16, 30) nach **v. 16** auch er sich in der Fertigkeit auszubilden sucht (*ασκω* nur hier), ein Gewissen (23, 1) zu haben im Verkehr mit Gott (*προς*, wie 12, 5) und Menschen, welches keinen Anlass hat, sich eines Unrechts bewusst zu sein (*απροσκοπ.* passivisch, wie Phil. 1, 10). Zu *διαπαντος* vgl. 10, 2. Das *και αυτος* (v. 15) will absichtlich nicht ausschliessen, dass auch seine Ankläger ein solches haben; es handelt sich nur darum, dass er nicht eine neue Sekte einführt (v. 14), welche den Bestand der jüdischen Religion antastet, sondern nur eine Differenz in der Ausübung derselben, welche Gewissenssache ist und daher nicht vor das Tribunal des Landpflegers gehört. — **v. 17.** *δια*) im Sinne von Gal. 2, 1, Mark. 2, 1, weil das *ετ. πλ.* (13, 31. 18, 20. 21, 10) zeigt, dass die Anklage v. 6 sich nicht auf einen früheren Besuch in Jerus. beziehen kann, und kommt damit auf sein gegenwärtiges Verhalten, das ihm dieselbe zugezogen. Hier tritt nun ausdrücklich der eigentliche Zweck seines Kommens (*παραγεν.* lukan., wie 23, 16. 35) nach Jerus. hervor; denn das *ελεημοσ. ποιησ.* (9, 36. 10, 2) geht auf die Ueberbringung der Kollekte, deren Bestimmung für seine Volksgenossen (v. 3. 10), zu denen ja die Christen in Jerus. gehören, sie als ein Liebes- und Friedenswerk charakterisirt, das Anklagen, wie v. 5, schlechthin widerlegt. Damit verbinden sich dann die *προσφοραι*, die bei dem v. 11 als Zweck seines Kommens genannten *προσκυνειν* nicht fehlen durften. Dass es gerade Nasiräatsopfer waren (21, 26), in deren Vollziehung man ihn nach **v. 18** im Tempel traf (v. 12), war nicht beabsichtigt, entsprach aber der Absicht, seine Frömmigkeit zu erweisen, und schloss durch den damit verbundenen Zustand nasiräischer Gottgeweihtheit (21, 24. 26) erst recht die ihm v. 6 imputirte Absicht der Tempelschändung aus. Ebenso schloss das *ου μετα οχλου*, d. h. dass er keine Volksmenge um sich sammelte und sie in Aufregung versetzte (*θορυβ.*, wie 20, 1. 21, 34), tumultuarische Auftritte, wie die ihm v. 5 zugeschriebenen *στασεις*, aus, durch welche er indirekt die heilige Stätte hätte entweihen können. Die nähere Bestimmung des in dem *ευρον* unbestimmt gebliebenen Subjekts durch das *δε* (vgl. Röm. 3, 22) bildet zugleich einen Gegensatz zu der zunächst liegenden Voraussetzung, dass die Ankläger selbst ihn getroffen hätten. Zur Sache vgl. 21, 27. — **v. 19.** *εδει*) ohne *αν*, wie Luk. 11, 42. 15, 32: welche hätten müssen vor deinem Tribunal (23, 30) gegenwärtig sein (17, 6), wenn sie etwas (nemlich eine Anklage, vgl. 19, 38) nach ihrer Meinung (Bem. den Opt.) gegen mich

ἔχοιεν πρὸς ἐμέ. 20 *ἢ αὐτοὶ οὗτοι εἰπάτωσαν τί εὗρον ἀδίκημα στάντος μου ἐπὶ τοῦ συνεδρίου,* 21 *ἢ περὶ μιᾶς ταύτης φωνῆς ἧς ἐκέκραξα ἐν αὐτοῖς ἑστὼς ὅτι περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν ἐγὼ κρίνομαι σήμερον ἐφ' ὑμῶν.* 22 *ἀνεβάλετο δὲ αὐτοὺς ὁ Φῆλιξ, ἀκριβέστερον εἰδὼς τὰ περὶ τῆς ὁδοῦ, εἴπας· ὅταν Λυσίας ὁ χιλίαρχος καταβῇ, διαγνώσομαι τὰ καθ' ὑμᾶς,* 23 *διαταξάμενος τῷ ἑκατοντάρχῃ τηρεῖσθαι αὐτὸν ἔχειν τε ἄνεσιν καὶ μηδένα*

---

hätten. — **v. 20.** *η*) stellt mit dem, was er fordern sollte, aber von den Abwesenden nicht fordern kann, in Alternative, was er von den gegenwärtigen Anklägern selbst (v. 15) fordert. Sie mögen sagen, was für ein Unrechtthun (18, 14) sie fanden, als er (23, 1 ff.) vor dem Synedrium (*επι*, wie v. 19) stand (*σταντ.*, als Folge des *εστησεν* 22, 30). — **v. 21.** *η*) oder, wenn sie nichts derartiges gefunden haben, so mögen sie sich über das einzige Wort, das er damals gesprochen, auslassen. In dem zu ergänzenden *ειπατωσαν* liegt, dass sie sagen sollen, inwiefern in diesem Wort ein Unrecht liegt. Da der Art. zwischen *ταυτης* und *φωνης* fehlt, vermischt sich mit der Vorstellung, dass er damals, als er unter ihnen stand (*εστως*, wie 21, 40), nur ein einziges Wort ausrief (vgl. 23, 6), die andere, dass es dasjenige war (*ταυτης* vorausweisend, wie v. 14), welches nachher mit *οτι* recit. angeführt wird. Bem. die Hinzufügung des *εγω*, *σημερον* (4, 9) und *εφ υμων* (v. 19, vgl. I, 3, d). — **v. 22.** *ανεβαλετο*) nur hier, technischer Ausdruck für die Vertagung der Sache, wonach die Kläger auf spätere Entscheidung verwiesen werden. Den Grund davon sieht der Erzähler darin, dass er genauer (18, 26. 23, 15), als es durch die Anklage und Vertheidigung ermöglicht war, in Sachen (*τα περι*, wie v. 10) des Weges, um den es sich nach v. 14 handelte, Bescheid wusste (*ειδως*, wie 5, 7. 20, 22). Er setzt offenbar voraus, dass der Statthalter in Folge seiner mehrjährigen Amtsführung wohl wusste, wie es sich im Grunde doch nur um die Anhängerschaft des auf Verlangen der Hierarchen hingerichteten Jesus handle (vgl. auch zu v. 24), und die Sache nicht entscheiden wollte, ohne diesen tiefsten Grund der Sache klargestellt zu haben. Zu *ειπας* vgl. 22, 24, zu *οταν* 23, 35, zu *καταβ.* v. 1, zu *διαγνωσ.* 23, 15. Das *τα καθ υμας* (anders als 17, 28. 18, 15) bezeichnet die sie (d. h. die Kläger und den Verklagten) betreffenden Dinge. Allerdings hatte Fel. den Bericht des Lys. in Händen; aber der ging eben auf jenen tiefsten Grund der Sache, über den Lys. durchaus Bescheid wissen musste, nicht näher ein. Dass es nachher doch nicht zu einer Konsultation des Lysias kommt, kann in der durch v. 24 ff. geänderten Situation seinen Grund gehabt haben. — **v. 23.** *διαταξαμ.*) wie 7, 44. Da das *ειπας* lediglich das Wort einführt, mit dem er die Sache aufschob, kann das zweite Part. Aor. ausdrücken, wie er gleichzeitig (23, 25) dem wachhabenden Cent. den Befehl gab. Das *τηρεισθαι* (12, 5 f. 16, 23) wird näher dadurch erläutert, dass er in der Haft jede mögliche Erleichterung haben sollte (*εχειν ανεσιν*, wie 2 Kor. 2, 13. 7, 5) und insbesondere keiner

κωλύειν τῶν ἰδίων αὐτοῦ ὑπηρετεῖν αὐτῷ. 24 μετὰ δὲ ἡμέρας
τινὰς παραγενόμενος ὁ Φῆλιξ σὺν Δρουσίλλῃ τῇ ἰδίᾳ γυναικὶ
οὔσῃ Ἰουδαίᾳ μετεπέμψατο τὸν Παῦλον, καὶ ἤκουσεν αὐτοῦ
περὶ τῆς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν πίστεως. 25 διαλεγομένου δὲ
αὐτοῦ περὶ δικαιοσύνης καὶ ἐγκρατείας καὶ τοῦ κρίματος τοῦ
μέλλοντος ἔμφοβος γενόμενος ὁ Φῆλιξ ἀπεκρίθη· τὸ νῦν ἔχον
πορεύου, καιρὸν δὲ μεταλαβὼν μετακαλέσομαί σε, 26 ἅμα καὶ
ἐλπίζων ὅτι χρήματα δοθήσεται αὐτῷ ὑπὸ τοῦ Παύλου· διὸ

---

der Seinigen (4, 23) d. h. seiner Glaubensgenossen verhindert werden (8, 36. 16, 6), ihm Dienste zu leisten (13, 36). Bem. den Uebergang in die Activconstr., wodurch der Cent. selbst statt des Paul. Subjekt im Acc. c. Inf. wird. — **v. 24.** *μετα ημερ. τινας*) wie 15, 36, doch mit nachgestelltem *τινας*, wie 16, 12. Das lukan. *παραγεν.* setzt voraus, dass er nicht im Prätorium des Herodes (23, 35) wohnte. Das *ιδια* (1, 7. 19. 25. 13, 36) erklärt, woher er mit einem jüdischen Weibe (*ουσ. ιουδ.*, vgl. 16, 21) kam, dadurch dass es eben sein Eheweib war. Zu *μετεπεμψ.* vgl. 20, 1, zu *ηκουσεν* c. Gen. v. 4, zu *περι* 11, 22. 17, 32, zu *τ. εις — πιστ.* 20, 21 (doch hier mit dem paulinischen *χρ. ιησ.*). Offenbar war es das Interesse seines jüdischen Weibes für den Begründer jener Sekte (v. 5), das diese Privataudienz veranlasste, und das dem Statthalter wohl schon die genauere Kenntniss v. 22 beigebracht hatte. — **v. 25.** *διαλεγ. δε*) wie 20, 9. Statt irgend welche interessante Neuigkeiten über jenen Nazaräer mitzutheilen, unterhielt sich Paul. über Dinge, wie (Bem. den artikellosen Ausdruck) richterliche Gerechtigkeit (17, 31) und Selbstbeherrschung gegenüber der sittlichen Leidenschaft (*εγκρ.*, wie Gal. 5, 23. 2 Petr. 1, 6), da Fel. jene in seiner Prozesssache und diese in dem Ehehandel mit der Drusilla sehr hatte vermissen lassen, und ohne den Entschluss zur Sinnesänderung (20, 21) doch nicht zu verstehen war, was er vom Glauben an den Messias Jesus zu sagen hatte. Insbesondere aber versetzte den Statthalter, was Paul. von dem bevorstehenden (vgl. Luk. 3, 7) Gericht (Hebr. 6, 2. Apok. 17, 1) redete, um ihn zu solcher Sinnesänderung anzutreiben, in Schrecken (*εμφοβ. γεν.*, wie 10, 4). Daher die Vertagung der ihm höchst peinlich werdenden Erörterung. Das *το νυν εχον* (was die gegenwärtige Sachlage betrifft, d. h. für jetzt) steht nur hier, das lukan. *πορ.* vom einfachen Fortgehen 5, 41. Zu *καιρον* von gelegener Zeit vgl. Gal. 6, 10. Hebr. 11, 15, zu *μεταλαβ.* 2, 46, doch hier c. Acc. Das *μετακαλ.* wechselt auch 10, 32 (vgl. v. 22) und 20, 17 (vgl. v. 1) mit *μεταπεμπ.* (v. 24. 26). — **v. 26.** *αμα και*) wie Kol. 4, 3. Philem. 22. 1 Tim. 5, 13, knüpft das *ελπιζων* (Luk. 23, 8, vgl. 24, 21, wie hier mit *οτι*) an *απεκριθη* an, um zu erklären, warum er troz des *εμφ. γεν.* doch noch an Wiederaufnahme der Verhandlung denkt. Die Erwähnung der *ελεημοσ.* v. 17 war es wohl, die ihm den Gedanken weckte, dass Paul. in der Lage sei, seine Befreiung mit Geld (*χρηματα*, wie 8, 18. 20) zu er-

καὶ πυκνότερον αὐτὸν μεταπεμπόμενος ὡμίλει αὐτῷ. 27 διετίας δὲ πληρωθείσης ἔλαβεν διάδοχον ὁ Φῆλιξ Πόρκιον Φῆστον· θέλων τε χάριτα καταθέσθαι τοῖς Ἰουδαίοις ὁ Φῆλιξ κατέλιπε τὸν Παῦλον δεδεμένον.

XXV, 1 Φῆστος οὖν ἐπιβὰς τῇ ἐπαρχείῳ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ἀπὸ Καισαρείας, 2 ἐνεφάνισάν τε αὐτῷ οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρῶτοι τῶν Ἰουδαίων κατὰ τοῦ Παύλου, καὶ παρεκάλουν αὐτόν, 3 αἰτούμενοι χάριν κατ' αὐτοῦ, ὅπως μεταπέμψηται αὐτὸν εἰς Ἱερουσαλήμ, ἐνέδραν ποιοῦντες ἀνελεῖν αὐτὸν κατὰ τὴν ὁδόν. 4 ὁ μὲν οὖν Φῆστος ἀπεκρίθη τηρεῖ-

---

kaufen. Zu *διο και* vgl. 10, 29. 13, 35, zu *πυκνοτερον* (3 Makk. 4, 12) Luk. 5, 33: *πυκνα*, zu *ωμιλ. αυτ.* 20, 11. — **v. 27.** *διετιας*) wie *τριετ.* 20, 31. Zu *πληρωθ.* vgl. 7, 23. 30. 9, 23, zu *ελαβ. διαδοχ.* 2 Makk. 14, 26. Die enge Verbindung mit *τε* deutet an, wie es kam, dass er nicht bloss einen Nachfolger im Amt, sondern auch in der Behandlung der Sache des Paul. empfing. Zu der Form *χαριτα* vgl. Jud. 4, zu *καταταθ.* 1 Makk. 10, 23, zu *κατελιπεν* 18, 19. Die leichte Fesselung (22, 5) war auch durch die *ανεσις* v. 23 nicht ausgeschlossen.

25, 1—22. Die Appellation vor Festus. — *ουν*) wie 22, 29: in Folge davon, dass Felix die Sache unerledigt gelassen hatte. Das *επεβην* steht, wie 20, 18 (nur c. Dat.) vom Antreten der Statthalterschaft (*τη επαρχειω*, scil. *εξουσια*, vgl. I, 1, c). Dass er schon nach drei Tagen nach Jerus. heraufging (24, 11), geschah natürlich, um sich dort vorzustellen, und hat an sich mit der Sache des Paul. noch nichts zu thun, wohl aber. was der Erzähler **v. 2** durch die enge Verbindung mit *τε* als die selbstverständliche Folge davon betrachtet, dass die Hohenpriester ihre Sache wider Paulus wieder bei ihm anbrachten (23, 15. 22). Mit den *αρχιερ.* sind hier die *πρωτοι τ. ιουδ.* (vgl. Luk. 19, 47: *τ. λαου*) verbunden, wie 23, 14. 24, 1 die *πρεσβυτεροι*, an die dabei auch gedacht sein wird. Vgl. zu v. 15. Das *παρεκαλ. αυτον* (vgl. Luk. 8, 31 f.), das **v. 3** ausdrücklich als Erbittung (12, 20) einer Gunst (wie 24, 27, doch mit der gew. Accusativform) wider ihn bezeichnet wird, steht nur hier mit *οπως* verbunden, wie 23, 15. 20 *εμφαν.* u. *ερωταν*. Das *μεταπεμψ.* (24, 24. 26) zeigt, dass er die Sache des Paulus in ihrer Gegenwart entscheiden soll. Weil dies im Sinne der Juden gesagt, steht *ιερουσ.*, wie 24, 11 im Munde des Paul. statt des griech. *ιεροσολ.* in der Erzählung v. 1. 7. Das *ενεδραν* (23, 16) *ποιουντες* ist nach v. 15 mit dem Inf. der Absicht (*ανελειν*) verbunden, die aber hier vom Erzähler den Volkshäuptern direkt zugeschrieben wird. Zu *κατα τ. οδ.* (unterwegs) vgl. Luk. 10, 4. — **v. 4.** *μεν ουν*) ohne folgendes *δε*, wie 23, 22, involvirt den Gegensatz dessen, was die Hierarchen thaten, und was in anderer Form v. 7 angeschlossen wird. Zu *απεκρ.* c. Inf. vgl. Luk. 20, 7. Das *τηρεισθαι* (24, 23) wird hier durch die den Act. eigenthümliche Prägnanz mit *εις* ver-

σθαι τὸν Παῦλον εἰς Καισαρείαν, ἑαυτὸν δὲ μέλλειν ἐν τάχει ἐκπορεύεσθαι· 5 οἱ οὖν ἐν ὑμῖν, φησίν, δυνατοὶ συνκαταβάντες, εἴ τι ἐστὶν ἐν τῷ ἀνδρὶ ἄτοπον, κατηγορείτωσαν αὐτοῦ. 6 διατρίψας δὲ ἐν αὐτοῖς ἡμέρας οὐ πλείους ὀκτὼ ἢ δέκα, καταβὰς εἰς Καισαρείαν, τῇ ἐπαύριον καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσεν τὸν Παῦλον ἀχθῆναι. 7 παραγενομένου δὲ αὐτοῦ περιέστησαν αὐτὸν οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβεβηκότες Ἰουδαῖοι, πολλὰ καὶ βαρέα αἰτιώματα καταφέροντες, ἃ οὐκ ἴσχυον ἀποδεῖξαι, 8 τοῦ Παύλου ἀπολογουμένου ὅτι οὔτε εἰς τὸν νόμον

---

bunden (wie 8, 40. 9, 21), weil er eben, um verwahrt zu werden, nach Caes. gebracht ist. Zu *μελλειν* vgl. 22, 26. 29, zu *εν ταχει* 12, 7. 22, 18. Das *εκπορ.* steht absolut nur hier. — **v. 5.** *ουν*) besagt, was sie in Folge dessen thun sollen. Bem. das, wie *εφη* 23, 35, in die Rede eingeschaltete *φησι* (23, 18), wodurch das *εν υμιν* betont wird, weil sie ihrerseits sich zur Confrontation bequemen sollen, und den allgemeinen Ausdruck *οι δυνατοι* (1 Kor. 1, 26), da der Römer die nähere Organisation der jüdischen Autoritäten nicht berücksichtigt. Zu *συγκαταβ.* vgl. Ps. 49, 17. Sap. 10, 13. Das *τι* (17, 21. 23, 20) erhält durch die gesperrte Stellung grossen Nachdruck: wenn irgend etwas an dem Manne ist, das nicht in Ordnung (*ατοπον*, wie Luk. 23, 41), so mögen sie ihn verklagen (24, 8. 13). — **v. 6.** *διατριψ.*) wie 14, 3. 16, 12. 20, 6 mit dem Acc. der Zeitdauer. Zu *εν αυτοις* (in ihrer Mitte) vgl. 24, 21, zu *ημ. ου πλ.* 24, 11. Die Angabe von 8—10 Tagen erklärt sich nur vom Standpunkt des Paulus und seiner Freunde in Caesarea aus, die mit Spannung dem Resultat seines Besuches in Jerus. entgegengesehen hatten und wohl wussten, dass Fest. über 10 Tage von Caes. abwesend gewesen war, aber nicht, wie viel er davon in Jerus., wieviel auf der Reise zugebracht hatte. Bem. die gehäuften Partizipien, von denen das *διατριψας* dem *καταβ. εις* (24, 1. 22) untergeordnet ist, das ebenfalls die vorgängige Handlung bezeichnet, während das *καθισας επι τ. βημ.* (12, 21) die unmittelbare Voraussetzung des *εκελ. αχθ.* (12, 19. 21, 34) ausdrückt. Da die Ankläger auf sein Geheiss (v. 5) gleich mitgekommen waren, musste die Verhandlung sofort am folgenden Tage (22, 30. 23, 32) beginnen. — **v. 7.** *παραγεν.*) lukan., vgl. 23, 16. 35. 24, 17. 24. Sobald er (im Gerichtssaal) ankam, umringten ihn (*περιεστησ.*, wie Joh. 11, 42) seine Feinde (*καταβ. απο*, wie 8, 26), weshalb auch das *καταφεροντες* (so nur hier von feindlichem Anbringen) keiner näheren Bestimmung bedurfte. Welches die *πολλα και* (Joh. 20, 30) *βαρεα* (20, 29) *αιτιωματα* (nur hier) waren, welche (Bem. die relativ. Fortführung der Erzählung) sie nicht zu erweisen vermochten (*αποδ.*, wie 2, 22; *ουκ ισχ.*, wie 6, 10), erhellt aus **v. 8,** wonach sich Paulus dagegen vertheidigen musste (*απολογ.* mit folgendem *οτι* recit. nur hier), dass er gegen das jüdische Gesetz (vgl. 23, 29), oder gegen das Heiligthum (vgl. 24, 6) oder gegen den Kaiser irgend

τῶν Ἰουδαίων οὔτε εἰς τὸ ἱερὸν οὔτε εἰς Καίσαρά τι ἥμαρτον.
9 *ὁ Φῆστος δὲ θέλων τοῖς Ἰουδαίοις χάριν καταθέσθαι, ἀποκρι-*
θεὶς τῷ Παύλῳ εἶπεν· θέλεις εἰς Ἱεροσόλυμα ἀναβὰς ἐκεῖ περὶ
τούτων κριθῆναι ἐπ᾽ ἐμοῦ; 10 *εἶπεν δὲ ὁ Παῦλος· ἑστὼς ἐπὶ*
τοῦ βήματος Καίσαρός εἰμι, οὗ με δεῖ κρίνεσθαι. Ἰουδαίους
οὐδὲν ἠδίκηκα, ὡς καὶ σὺ κάλλιον ἐπιγινώσκεις. 11 *εἰ μὲν οὖν*
ἀδικῶ καὶ ἄξιον θανάτου πέπραχά τι, οὐ παραιτοῦμαι τὸ ἀπο-

---

etwas gefehlt habe (*ημαρτον εις*, wie Luk. 15, 18. 21. 17, 4). Zur letzten Anklage (vgl. 17, 7. Luk. 23, 2) griff man wohl, als man sich überzeugte, wie wenig Eindruck die beiden ersten auf den Statthalter machten. Auf die ganze resultatlose Verhandlung wird nicht näher eingegangen, weil es dem Erzähler nur darauf ankommt, zu zeigen, wie es zur Appellation kam. — **v. 9.** *θελων — καταθ.*) nimmt mit Absicht die Worte aus 24, 27 (bis auf die Form *χαριν*, vgl. zu v. 3) auf, nur *τ. ιουδ.* mit Nachdruck voranstellend, um anzudeuten, dass es die klägliche Nachgiebigkeit des Statthalters gegen die Juden, worin er seinem Vorgänger nicht nachstand, war, was die entscheidende Wendung herbeiführte. Zu *αποκρ. ειπεν* vgl. 19, 15, sehr häufig im Evang., auch, wie hier, c. Dat. (Luk. 23, 3). Was er den Juden auf ihren einseitigen Wunsch abschlagen musste (v. 4), konnte er mit Einwilligung des Paul. gewähren (*αναβας εις*, wie v. 1); und er hatte keinen Grund, anzunehmen, dass dieser es ablehnen werde, da, wenn die Juden dort leichter Zeugen für ihre Anklage beschaffen konnten, ihm dort (17, 14. 19, 21) ebenso die Beschaffung von Entlastungszeugen erleichtert war. Das *επ εμου* (23, 30) bei *κριθηναι* (mit *περι*, wie 23, 6. 24, 21) zeigt, dass es sich nicht um eine Verrückung des Forum handelt, der Prozess sollte vor ihm, nur in Jerus. (Bem. das *ιεροσ.* im Munde des Römers, wie v. 15, 20. 24), geführt werden. — **v. 10.** *εστως — ειμι*) wie 5, 25. 16, 9. Es ist sein gutes gesetzliches (*δει*) Recht, vor dem kaiserlichen Gerichtshof, dem der Statthalter präsidirt, gerichtet zu werden. Das *επι τ. βημ.* ist, wie das *ου* (20, 6. 8) zeigt, rein lokal gedacht, da er ja auch in Jerus. vor dem Statthalter gerichtet werden sollte (v. 9). Das Perf. *ηδικηκα* (I, 2, c, vgl. zu dem *ουδεν* und dem doppelten Acc. Luk. 10, 19) drückt das Resultat seines Verhaltens aus, dem gegenüber es zwecklos wäre, den Prozess nach Jerus. zu verlegen. Zu *ως και* vgl. 22, 5. Das *καλλιον* (nur hier, vgl. *καλως* 10, 33) deutet an, dass er besser, als es nach seinem Vorschlage (v. 9) scheint, weiss (*επιγιν.* ohne Objekt, nur hier), dass die Anklagen (v. 7) haltlos sind. Paul. setzt mit einer captat. benev. voraus, dass Festus nach seiner Vertheidigung v. 8 davon überzeugt ist. — **v. 11.** *ει μεν ουν*) lukan., das *ει δε* vorbereitend, während das *ουν* über den zweiten Satz in v. 10 hinweg an den ersten anknüpft. Das *αδικω* steht nur hier absolut: wenn ich nun freilich im Unrecht bin und etwas Todeswürdiges verübt habe. Das Perf. *πεπραχα* (im schlimmen Sinne, wie 19, 19. 36) knüpft an das Perf. *ηδικ.* an, das von *αξιον θανατον* (23, 29) getrennte *τι* (8, 34. 17, 20) erhält

θανεῖν· εἰ δὲ οὐδέν ἐστιν ὧν οὗτοι κατηγοροῦσίν μου, οὐδείς με δύναται αὐτοῖς χαρίσασθαι· Καίσαρα ἐπικαλοῦμαι. 12 *τότε ὁ Φῆστος συνλαλήσας μετὰ τοῦ συμβουλίου ἀπεκρίθη· Καίσαρα ἐπικέκλησαι, ἐπὶ Καίσαρα πορεύσῃ.*

13 *ἡμερῶν δὲ διαγενομένων τινῶν Ἀγρίππας ὁ βασιλεὺς καὶ Βερνίκη κατήντησαν εἰς Καισαρείαν ἀσπασάμενοι τὸν Φῆστον.* 14 *ὡς δὲ πλείους ἡμέρας διέτριβον ἐκεῖ, ὁ Φῆστος τῷ βασιλεῖ ἀνέθετο τὰ κατὰ τὸν Παῦλον λέγων· ἀνήρ τις ἐστὶν καταλελειμμένος ὑπὸ Φήλικος δέσμιος,* 15 *περὶ οὗ γενομένου*

---

einen starken Nachdruck: irgend etwas. Das *παραιτουμαι* c. Inf. (vgl. Hebr. 12, 19: ich weigere mich nicht, anders Luk. 14, 18) deutet an, dass er nicht aus Furcht vor der Strafe (*αποθ.*, wie 21, 13), die ihn bei der Verhandlung seiner Sache in Jerusalem treffen könnte, die Ueberführung dorthin ablehnt. Zu *ουδεν εστιν ων* 21, 24, zu *ων κατηγ. μου* 24, 8. Das *δυναται* ist natürlich, wie 10, 47, gemeint: rechtlicher Weise, das *χαρισασθαι* steht, etwas anders als 3, 14. von der Auslieferung an sie, sofern Paulus (ähnlich wie v. 3) voraussetzt, dass seine Ueberführung nur den Zweck hat, ihn dort den mit ihnen im Bunde stehenden Meuchelmördern in die Hände zu liefern. Das *καισαρα επικαλ.* (nur noch 6mal in Act.) ist der technische Ausdruck für die Appellation, die ihm durch die Sorge, wieweit die Nachgiebigkeit des Statthalters gegen die Juden gehen werde, durch die Verschleppung seiner Sache in Caes. und endlich durch seinen Wunsch, Rom zu sehen (19, 21), gleich nahe, gelegt war. — **v. 12.** *τοτε*) wie 21, 13. 26. 33. 23, 3, markirt den Uebergang zu dem entscheidenden Hauptpunkt, der Annahme der Appellation, die nach Berathung (*συνλαλησ.*, wie Luk. 4, 36. 9, 30. 22, 4, *μετα*, wie Matth. 17, 3) mit dem Collegium seiner consiliarii (*τ. συμβ.*, so nur hier) erfolgte. Zu dem *επι* nach *πορ.* (das 8, 26. 9, 11. 17, 14 rein lokal steht) vgl. das *αγειν επι* 9, 21. 17, 19. 18, 12.

v. 13. *ημερ.*) durch die Trennung von *τινων* betont, deutet an, dass nur Tage vergangen waren (*διαγεν.*, wie Mark. 16, 1), also der Transport, zu dem natürlich noch mancherlei Vorkehrungen nothwendig waren, noch keinerlei Aufschub erlitten hatte, als mit dem Eintreffen des Agrippa (*κατηντ. εις*, wie oft seit 16, 1) die Sache noch eine ganz neue Wendung zu nehmen schien. Das *ασπασαμ.* (18, 22. 20, 1. 21, 7. 19) stellt das Kommen selbst als eine Begrüssung des Statthalters (als Antrittsvisite) hin. — **v. 14.** *ως δε*) lukan., wie 22, 11. 25. Das *πλειους ημ.* (13, 31. 21, 10) mit betont gestelltem Adj. deutet an, dass bei kürzerem Verweilen (v. 6) daselbst (v. 9) der Statthalter den König ja nicht mit der Sache behelligt hätte. Zu *ανεθετο* vgl. 2 Makk. 3, 9. Gal. 2, 2, zu *τα κατα πλ.* 24, 22. Das *εστιν* ist wohl in Verbalbedeutung zu nehmen: Es ist ein Mann vorhanden (*ανηρ τις*, wie 5, 1. 8, 9. 10, 1. 16, 9), der von Felix hinterlassen blieb (24, 27) als Gefangener (23, 18). — **v. 15.** *γενομ. εις*) wie 20, 16. 21, 17. Das *ενεφαν.* weist auf v. 2 zurück, die

μου εἰς Ἱεροσόλυμα ἐνεφάνισαν οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων, αἰτούμενοι κατ' αὐτοῦ καταδίκην· 16 *πρὸς οὓς ἀπεκρίθην ὅτι οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαί τινα ἄνθρωπον πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχοι τοὺς κατηγόρους τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος.* 17 *συνελθόντων οὖν ἐνθάδε ἀναβολὴν μηδεμίαν ποιησάμενος, τῇ ἑξῆς καθίσας ἐπὶ τοῦ βήματος ἐκέλευσα ἀχθῆναι τὸν ἄνδρα·* 18 *περὶ οὗ σταθέντες οἱ κατήγοροι οὐδεμίαν αἰτίαν ἔφερον ὧν*

πρωτ. τ. ιουδ. werden ausdrücklich als *οι πρεσβ.* bezeichnet, und das *αιτουμ. κατ αυτου* (v. 3) durch *καταδικην* (Sap. 12, 27) näher bestimmt, da ja die Verlegung des Prozesses nach Jerus. nur die Absicht haben konnte, seine Verurtheilung zu erleichtern. — **v. 16.** *προς ους*) relative Fortführung der Erzählung, wie 24, 6. 8. Das *απεκρ.* steht mit *προς*, wie 3, 12. 4, 19. 5, 8, und mit *οτι*, wie v. 4 mit Acc. c. Inf. Zu *εστιν εθος* c. Dat. vgl. Joh. 19, 40. Hebr. 10, 25. Hier wird das v. 11 von Paulus als ungesetzlich dargestellte *χαριζεσθαι* allerdings so gedacht, als ob sie seine Verurtheilung ohne ordentliche Anhörung des Verklagten verlangt, wohl gar selbst hätten aussprechen wollen, was in ihrem Begehren v. 3 durchaus nicht liegt. Ob der Erzähler sich dieser Ungenauigkeit bewusst ist und absichtlich den Statthalter sich als Wahrer der römischen Rechtsordnung vor dem Könige aufspielen lässt (vgl. 23, 27), bleibt ungewiss. Das betont gestellte *τινα* besagt: irgend einen Menschen, wer es auch sei. Das *πριν η* (2, 20. 7, 2 c. Inf., Luk. 2, 26 c. Conj.) steht hier c. Opt., weil die Vorstellung ausgeschlossen werden soll, dass der Angeklagte (22, 30) verurtheilt werden könnte, ehe er seinen Anklägern (23, 30. 35) confrontirt sei (*κατα προσωπον*, wie 3, 13, vgl. Evang. 2, 31) und damit (bem. das *τε*, I, 3, a) Gelegenheit zu seiner Vertheidigung (22, 1) empfangen hätte. Zu *τοπον λαμβ.* vgl. das analoge *τ. διδ.* Sap. 12, 10, zu *εγκλημα* 23, 29. Dies stand ja nach v. 3 f. ausser Frage, da beides in Jerus. so gut wie in Caes. geschehen konnte. — **v. 17.** *συνελθ.*) wie 22, 30. Zu dem Fehlen des *αυτων* (II, 1, d) vgl. 21, 10. 24, 2. Das *ενθαδε* (10, 18, 16, 28. 17, 6) steht hier, wie Joh. 4, 15 f. im Sinne von: hierher. Das *αναβολην π.* steht nur hier statt des Verb. 24, 22. Das *τ. εξης* (21, 1) zeigt, wie er ihnen sofort Gelegenheit gab, ihr Recht zu suchen, und entspricht dem *τ. επαυριον* v. 6, woher das Folgende wörtlich entlehnt (nur *τ. ανδρ.* mit Bezug auf v. 14). — **v. 18.** *περι ου*) relative Fortführung, wie v. 16. Mit *σταθεντες* (2, 14. 5, 20. 11, 13. 17, 22) umschreibt es das *περιεστησαν* v. 7. Das *εφερον* (vgl. Hebr. 9, 16. 2 Petr. 2, 11) giebt dem *αιτιαν* den Sinn von Beschuldigung (wie nur noch v. 27). Dem Genit. *πονηρ.* (17, 5. 18, 14, vgl. I, 1, e) ist mit Nachdruck voraufgestellt, dass es keinerlei Uebelthaten, wie er (*ων* attrah. für *α*, vgl. 1, 1) sie vermuthete (13, 25), waren, deren Beschuldigung sie vorbrachten. Was er vermuthet hatte, erhellt aus der Darstellung der Verhandlungen nicht, aber

ἐγὼ ὑπενόουν πονηρῶν, 19 ζητήματα δέ τινα περὶ τῆς ἰδίας δεισιδαιμονίας εἶχον πρὸς αὐτὸν καὶ περί τινος Ἰησοῦ τεθνηκότος, ὃν ἔφασκεν ὁ Παῦλος ζῆν. 20 ἀπορούμενος δὲ ἐγὼ τὴν περὶ τούτων ζήτησιν ἔλεγον εἰ βούλοιτο πορεύεσθαι εἰς Ἱεροσόλυμα κἀκεῖ κρίνεσθαι περὶ τούτων. 21 τοῦ δὲ Παύλου ἐπικαλεσαμένου τηρηθῆναι αὐτὸν εἰς τὴν τοῦ Σεβαστοῦ διάγνωσιν, ἐκέλευσα τηρεῖσθαι αὐτὸν ἕως οὗ ἀναπέμψω αὐτὸν πρὸς Καίσαρα. 22 Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Φῆστον· ἐβουλόμην καὶ αὐτὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀκοῦσαι. αὔριον, φησίν, ἀκούσῃ αὐτοῦ.

---

dass es ein schweres Kriminalverbrechen gewesen sein muss, ergiebt sich aus dem Gegensatz der ζητηματα (15, 2. 18, 15. 23, 29) in **v. 19,** die das nachgestellte τινα (v. 14) verächtlich als etliche religiöse Streitfragen, die sie mit ihm hatten (προς αυτ., wie 24, 12), bezeichnet. Die Bezeichnung der ihnen eigenthümlichen (1, 7) Religion als δεισιδαιμονια (nur hier) entspricht dem Adj. 17, 22. Die Frage wegen der Auferstehung Jesu denkt der Erzähler wohl bei der Vertheidigung des Paulus gegen die politische Beschuldigung v. 8 zur Sprache gekommen, von der sich sonst schwer begreift, wie Fest. darüber so leicht hinweg kommen konnte. Zu τινος vor ιησ. vgl. 9, 43. 19, 14, zu τεθνηκ. 14, 19, zu εφασκεν 24, 9. Der Ausdruck charakterisirt die Gleichgültigkeit des Statthalters gegen solche abentheuerliche Behauptungen, ein angeblich vom Tode Auferstandener schien ihm ein doch recht ungefährlicher Kronprätendent. — **v. 20.** *απορουμενος*) wie Luk. 24, 4, doch mit dem einfachen Acc. der näheren Bestimmung, wie 24, 10. Die ζητησις (15, 2) in Betreff dieser ζητηματα, hinsichtlich derer er sich in Verlegenheit befindet, ist die Untersuchung, wer darin Recht hat, worüber er in Jerus. eher Aufschluss zu erhalten hofft, als hier, wo ihm nur seine erbitterten Gegner gegenüberstehen. Zu ει c. Opt. vgl. 17, 11. 27, zu πορ. εις 19, 21. 20, 1. 22. 22, 5. 10, zu κακει 14, 7. 17, 13. 22, 10, zu κρινεσθαι v. 9 f. Hier lässt der Erzähler den Statthalter offenbar absichtlich das eigentliche Motiv, weshalb er die Untersuchung in Jerus. führen wollte (v. 9), verschleiern. — **v. 21.** *επικαλ.*) wie v. 11 f.; doch hier mit dem Acc. c. Inf., wonach er durch die Appellation verlangte, für die richterliche Entscheidung (διαγνωσ., wie Sap. 3, 18; doch vgl. das Verb. 23, 15. 24, 22) des Augustus (vgl. Luk. 2, 1, als Ehrentitel der höchsten richterlichen Instanz) aufbewahrt zu werden (τηρ. εις, wie Jud. 6. 2 Petr. 2, 9). Die Wiederaufnahme des Ausdrucks, obwohl mit leiser Modifikation im Sinne von v. 4, zeigt, wie prompt er dieser Bitte entsprach. Zu εως ου vgl. 23, 12. 14. 21, zu αναπεμψ. προς Luk. 23, 7. 15. Bem. den Uebergang in die Orat. dir. — **v. 22** fehlt das εφη, wie 2, 38. 9, 5. 19, 2. Zu εβουλομην (ich wollte, wenn sich's thun liesse) vgl. Röm. 9, 3. Gal. 4, 20, zu και αυτος 24, 16: er will auch selbst den Menschen, von dem Festus geredet (v. 14), hören. Bem., wie das eingeschaltete φησιν (v. 5) das αυριον (23, 20)

23 Τῇ οὖν ἐπαύριον ἐλθόντος τοῦ Ἀγρίππα καὶ τῆς Βερνίκης μετὰ πολλῆς φαντασίας, καὶ εἰσελθόντων εἰς τὸ ἀκροατήριον σύν τε χιλιάρχοις καὶ ἀνδράσιν τοῖς κατ' ἐξοχὴν τῆς πόλεως, καὶ κελεύσαντος τοῦ Φήστου ἤχθη ὁ Παῦλος. 24 καί φησιν ὁ Φῆστος· Ἀγρίππα βασιλεῦ καὶ πάντες οἱ συνπαρόντες ἡμῖν ἄνδρες, θεωρεῖτε τοῦτον περὶ οὗ ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν Ἰουδαίων ἐνέτυχόν μοι ἔν τε Ἱεροσολύμοις καὶ ἐνθάδε, βοῶντες μὴ δεῖν αὐτὸν ζῆν μηκέτι. 25 ἐγὼ δὲ κατελαβόμην μηδὲν ἄξιον αὐτὸν θανάτου πεπραχέναι, αὐτοῦ δὲ τούτου ἐπικαλεσαμένου τὸν

---

stark betont, indem es sofortige Gewährung seines Wunsches in Aussicht stellt. Zu *ακουση αυτου* vgl. 17, 32.

25, 23—26, 32. Paulus vor Agrippa. — *τ. επαυρ.*) wie v. 6. Das *ουν* knüpft den neuen Abschnitt, der so feierlich eingeleitet wird, weil er zum Höhepunkt der Apologie des Paulus und seiner wenigstens ideellen Freisprechung führt, ausdrücklich an das Vorige an: in Folge dieser Verabredung. Daher geht auch das Part. zunächst auf Agrippa allein, obwohl nachher noch hinzugefügt wird, dass auch Berenike (v. 13) kam, auf die sich wohl besonders das *μετα π. φαντασιας* (nur hier: mit viel Gepränge) bezieht. Erst nachher folgt der Plur. *εισελθοντων εις* (23, 16. 33), wo der Eintritt beider ins Audienzzimmer (*ακρ.*, nur hier) mit einer grösseren, von Festus geladenen Gesellschaft berichtet wird, die ausdrücklich durch die Stellung des *τε* nach *συν* und das Fehlen des zweiten *συν* (vgl. 10, 39) als eine Einheit bezeichnet ist. Zu Chiliarchen (21, 31 ff.) treten Männer, welche die Spitzen der städtischen Behörde bilden (Bem. das artikellose *χιλ.* und *ανδρες*, sowie das so häufige lokale *κατα* in den verschiedensten Wendungen, und *εξοχη* im eigentlichen Sinne Hiob 39, 28), weil es dem Statthalter darauf ankommt, dass auch sie mit dem jüdischen Könige ihr Urtheil abgeben. Zu *ηχθη* vgl. v. 6. — **v. 24.** *φησιν*) wie 23, 18. Zu *συμπαροντες* vgl. Sap. 9, 10, zu *θεωρ.* 3, 16; doch auch hier mehr von der Aufmerksamkeit, die sie auf ihn richten. Bei dem *απαν τ. πληθ.* (Luk. 8, 37. 19, 37. 23, 1), das weder v. 2 noch v. 7 neben den Hierarchen erwähnt wird, wie denn auch v. 15 noch nicht das Verlangen nach einem Todesurtheil ausdrückt, schiebt sich dem Erzähler unwillkürlich die Erinnerung an die Volksscene 21, 36. 22, 22 unter. Zu dem ad syn. constr. Plur. vgl. I, 2, f, zu *ενετυχον μοι* (Sap. 8, 21. 3 Makk. 6, 37) vgl. Röm. 11, 2. Das *τε* nach *εν* (vgl. v. 23) fasst das *ενθαδε* (wie v. 17, doch hier, wie gewöhnlich, im Sinne von hic) eng mit Jerus. als zweitem Ort der bisherigen Verhandlungen zusammen. Zu *βοωντ.* vgl. 17, 6, zu dem *δει* mit Acc. c. Inf. v. 10, hier im Sinne von: er darf nicht mehr (4, 17. 13, 34) leben. — **v. 25.** *κατελαβ.*) wie 4, 13. 10, 34. Vgl. I, 2, e. Die Einsicht, dass Paul. nichts Todeswürdiges gethan habe (v. 11), liegt schon in v. 18 f. Zu *αυτου τουτου* vgl. 24, 15. Bem., wie das *επικαλ.* (v. 11 f.) hier mit dem ehrerbietigeren *σεβαστ.* steht im Munde

Σεβαστὸν ἔκρινα πέμπειν. 26 περὶ οὗ ἀσφαλές τι γράψαι τῷ κυρίῳ οὐκ ἔχω· διὸ προήγαγον αὐτὸν ἐφ' ὑμῶν καὶ μάλιστα ἐπὶ σοῦ, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ὅπως τῆς ἀνακρίσεως γενομένης σχῶ τί γράψω· 27 ἄλογον γάρ μοι δοκεῖ πέμποντα δέσμιον μὴ καὶ τὰς κατ' αὐτοῦ αἰτίας σημᾶναι. XXVI, 1 Ἀγρίππας δὲ πρὸς τὸν Παῦλον ἔφη· ἐπιτρέπεταί σοι ὑπὲρ σεαυτοῦ λέγειν. τότε ὁ Παῦλος ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἀπελογεῖτο· 2 περὶ πάντων ὧν ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ Ἀγρίππα, ἥγημαι ἐμαυτὸν μακά-

---

des Landpflegers, wie v. 21. Das Objekt zu dem *εκρινα* (20, 16) *πεμπειν* (23, 30), wie das *προς σεβαστ.*, ergänzt sich aus dem Gen. abs. — **v. 26.** *περι ου*) Bem. die relativische Anknüpfung. Da er an seinen kaiserlichen Herren (*τ. κυρ.*, Titulatur seit Caligula) dem Gefangenen ein Geleitschreiben mitgeben muss (vgl. 23, 25 ff.), so muss er etwas Genaueres (21, 34. 22, 30, besonders 23, 20, wo in ganz gleichem Falle das *τι* voransteht) über ihn wissen, als die bisherige Untersuchung ergeben hat (*ουκ εχ.* c. Inf., wie 4, 14). Zu *διο* vgl. 15, 19. 20, 31, zu *προηγαγ.* 12, 6. 17, 5, nur hier mit *επι* c. Gen. (vgl. 23, 30. 24, 19. 25, 9). In der Anrede steht, abweichend von v. 24, wo es sich um die Person neben anderen Personen handelt, das *βασιλευ* voran, weil eben an dem Gutachten des Königs ihm am meisten (20, 38) gelegen ist. Zu *οπως* vgl. 23, 15. 20. 23. Gemeint ist die Untersuchung der Sache (*ανακρισ.*, wie 3 Makk. 7, 5), die nach Anhörung des Paulus (v. 22) stattfinden wird, und die nicht eine eigentlich richterliche ist. Bem. den Wechsel des Ausdruckes in *εχω τι γραψω*: was ich schreiben soll. — **v. 27.** *αλογον*) nur hier: widersinnig scheint es ihm (vgl. 17, 18), einen Gefangenen (v. 14) zu senden (v. 25), ohne zugleich (Bem. die subj. Negation) die Anschuldigungsgründe wider ihn (vgl. v. 18) anzugeben (11, 28). Was die Hierarchen wider ihn vorgebracht, hatte Paulus widerlegt (v. 7 f.); und was etwa noch zweifelhaft blieb (v. 19), schien viel zu unerheblich, um es dem kaiserlichen Gericht als Anklage zu unterbreiten. Eben weil er von Agrippa und den Notabeln seines Hofes (v. 23) darüber näher instruirt zu werden hofft, war er auf den Wunsch des Königs v. 22 so bereitwillig eingegangen. — **26, 1.** *προς τ. παυλ.*) steht vor *εφη*, um zu betonen, wie sich Agr. gleich an Paulus wendet und ihm das Wort giebt (*επιτρεπ.*, wie 21, 39 f.), damit er selbst zu seinen Gunsten (*υπερ*, vgl. I, 3, d) rede. Um ihm Muth zu machen, setzt der König voraus, dass er eine Vertheidigungsrede erwartet, die denn Paulus auch sofort (*τοτε*, wie 25, 12) beginnt (*απελογ.*, wie 19, 33. 24, 10. 25, 8). Das Ausstrecken der Hand (4, 30) ist hier einfach Gestus des Redners. — **v. 2.** *περι παντων*) steht mit grossem Nachdruck noch vor der Anrede: was alles das anlangt, dessen ich beschuldigt werde (*εγκ. τινος*, wie 19, 40), und zwar von Juden, was insbesondere die Aussage von v. 3 motivirt. Zunächst freilich achtet (*ηγημαι*, wie Phil. 3, 8. 1 Tim. 6, 1. Hebr. 11, 11) er sich für seine Person glück-

ριον ἐπὶ σοῦ μέλλων σήμερον ἀπολογεῖσθαι, 3 μάλιστα γνώστην ὄντα σε πάντων τῶν κατὰ Ἰουδαίους ἐθῶν τε καὶ ζητημάτων· διὸ δέομαι μακροθύμως ἀκοῦσαί μου. 4 τὴν μὲν οὖν βίωσίν μου ἐκ νεότητος τὴν ἀπ' ἀρχῆς γενομένην ἐν τῷ ἔθνει μου ἔν τε Ἱεροσολύμοις ἴσασι πάντες Ἰουδαῖοι, 5 προγινώσκοντές με ἄνωθεν, ἐὰν θέλωσιν μαρτυρεῖν, ὅτι κατὰ τὴν ἀκριβεστάτην

---

lich (20, 35), vor dem Könige (*επι σου*, wie 25, 26) zu stehen. Das stark betonte *εμαυτον* (20, 24. 24, 10) kann nur im Gegensatz zu dem *σε* v. 3 hervorheben, wie er schon an und für sich es für ein hohes Glück hält, vor dem Könige (*βασιλ. αγρ.*, wie 25, 26) als solchem von den Dingen reden zu dürfen, welche er zur Vertheidigung gegen seine Ankläger (v. 2) zu reden im Begriff steht (*μελλων*, wie 25, 4). Zu *σημερον* vgl. 24, 21. Das *μαλιστα* **v. 3** (25, 26) ersetzt gleichsam eine Verbindungspartikel zwischen den beiden Parallelsätzen, denn nur weil das dem *μακαρ.* parallele *γνωστην* (c. Gen., wie Sus. 42) ein Substantiv ist, muss es noch ein *οντα* bei sich haben (vgl. III, 2, a). Angesichts dessen, dass die Beschuldigungen gegen ihn von Juden ausgegangen, kommt ihm vor Allem in Betracht, dass dieser König ein Kenner aller jüdischen (*κατα ιουδ.*, wie 17, 28. 18, 15) Sitten (6, 14. 16, 21. 21, 21) sowohl, als (*τε*) der sich daraus ergebenden Streitfragen (23, 29. 25, 19) ist. Vgl. die ähnliche capt. benev. 24, 10. Aus beiden Gründen will er ausführlich und eingehend reden; daher (25, 26) bittet er (21, 39) um langmüthig ausdauerndes (*μακρ.*, so nur hier) Gehör (*ακουσ.*, wie 25, 22), und zwar den König, was sich aus dem *σου* — *σε* ergänzt. — **v. 4.** *μεν ουν*) knüpft an diese Bitte seine Vertheidigung an. Bei dem *μεν*, dem kein *δε* folgt (vgl. zu 23, 22), ist an den Gegensatz seiner jetzigen Lebensführung (*βιωσις*, vgl. Sir. Prol.) gedacht, deretwegen er sich vertheidigen soll (vgl. zu v. 6). Das Subst. verb. (vgl. *βιουν* 1 Petr. 4, 2) verbindet sich ohne Art. (II, 1, c) mit *εκ νεοτητος* (Luk. 18, 21) zum Begriff seiner jugendlichen Lebensführung, die erst durch *την* — *γενομ.* (25, 26) als die von Anfang an (*απ αρχ.*, wie Luk. 1, 2, hier näher bestimmt durch das vorhergehende *τ. νεοτητ.*) unter seinem Volke, und insbesondere (*τε*) im Mittelpunkte der Theokratie, wo sie Alle sahen, geführte bezeichnet wird. Das *τ. εθν. μ.* (24, 17), wie das griechische *ιεροσ.* (vgl. auch v. 10. 20), gehört zum Kolorit der vor der gemischten Versammlung gehaltenen Rede. Bem. das attische *ισασιν* (nur hier) und *παντες ιουδ.* (II, 1, c) von allen Juden, die ihn überhaupt kennen gelernt, da das *προγινωσκοντες* **v. 5** (Röm. 8, 29. 11, 2. 1 Petr. 1, 20) ausdrücklich auf ihre Bekanntschaft mit ihm provozirt, die nicht jetzt erst entstanden, sondern die sie von vorn herein (*ανωθεν*, wie Luk. 1, 3) d. h. seit er irgend in die Oeffentlichkeit trat, mit ihm haben (Bem. das Part. praes.). Jenes *ισασιν με* v. 4 kommt für ihn freilich nur in Betracht, wenn sie geneigt sind (*εαν θελ.*, vgl. Luk. 5, 12) Zeugniss abzulegen (22, 5), und wird näher exponirt durch *οτι* (wie 4, 13). Zu *κατα τ. ακρ.* (nur hier; doch vgl. 22, 3) *αιρ.* vgl. 5, 17. 15, 5, nur hier mit dem

αἵρεσιν τῆς ἡμετέρας θρησκείας ἔζησα Φαρισαῖος. 6 καὶ νῦν ἐπ'
ἐλπίδι τῆς εἰς τοὺς πατέρας ἡμῶν ἐπαγγελίας γενομένης ὑπὸ
τοῦ θεοῦ ἕστηκα κρινόμενος, 7 εἰς ἣν τὸ δωδεκάφυλον ἡμῶν
ἐν ἐκτενείᾳ νύκτα καὶ ἡμέραν λατρεῦον ἐλπίζει καταντήσειν·
περὶ ἧς ἐλπίδος ἐγκαλοῦμαι ὑπὸ Ἰουδαίων, βασιλεῦ. 8 τί ἄπι-
στον κρίνεται παρ' ὑμῖν εἰ ὁ θεὸς νεκροὺς ἐγείρει; 9 ἐγὼ μὲν

Zusatz *της ημετ.* (2, 11. 24, 6) *θρησκ.* (Jak. 1, 26 f.), zu *εζησα* vom Lebenswandel Luk. 15, 13. — **v. 6.** *και νυν*) wie 20, 25. 22, 16. 23, 21, bildet der Sache nach den Gegensatz zu dem *μεν* v. 4, der absichtlich nicht gegensätzlich eingeführt wird, weil das Einzige, was man ihm jetzt vorwirft, ja im vollen Einklang mit seiner ganzen Vergangenheit steht. Schon das *επ ελπιδι* (Röm. 8, 20. 1 Kor. 9, 10. Tit. 1, 10) zeigt den Widersinn einer auf solchen Grund basirten Anklage, zumal es sich um eine Hoffnung handelt auf die (Gen., wie Röm. 5, 2) von Gott selbst gegebene Verheissung. Vgl. 13, 32, nur dass das *εις* (vgl. 24, 17) statt *προς* sie als eine für die Väter bestimmte darstellt. Zu *εστηκα* (1, 11) *κρινομενος* vgl. 25, 9 f. 20. Dass an den Gegenstand der messianischen Verheissung gedacht ist, zeigt auch das zu *καταντησειν* (wie Phil. 3, 11, sonst nur rein lokal) gehörige *εις ην* **v. 7.** Bem. das feierliche *δωδεκαφ.* (nur hier), welches das von den Vätern v. 6 stammende Zwölfstämmevolk bezeichnet. Zu *εν εκτεν.* vgl. Judith 4, 9, zu *νυκτ. κ. ημερ.* 20, 31. Das *λατρ.* (24, 14, insbes. Luk. 2, 37) geht speziell auf die gottesdienstlichen Gebete um das Kommen der Heilszukunft. Zu *ελπιζ.* c. Inf. vgl. Evang. 6, 34. 23, 8 (anders mit *οτι* 24, 26), doch ist der Inf. Fut. (I, 2, e) einzigartig. Bem. das relativisch angeknüpfte (25, 26) *περι ης ελπιδ.*, zu dem das *εγκαλ. υπο ιουδ.* v. 2 in scharfem Kontrast steht, da Juden doch diese Hoffnung theilen müssen, wie er als ihr König weiss. — **v. 8.** *τι*) im Sinne von cur, wie 1, 11. 22, 7. Zu *απιστον* im Sinne von unglaubhaft vgl. den Gegensatz 1 Kor. 7, 25. 1 Tim. 3, 1, vgl. auch Act. 13, 34, zu *κρινεται* 13, 46. 16, 15. Wenn er wegen seiner Verkündigung von der Erfüllung der messianischen Hoffnung gerichtet wird, die er auf die Auferstehung Christi gründet, so wird damit diese als unglaublich beurtheilt (*κρινεται*, wie 13, 46. 16, 15, hier mit Anspielung auf das *κρινομ.* v. 6), was doch nur möglich ist, wenn überhaupt es unmöglich ist, dass Gott Todte erweckt (vgl. 1 Kor. 15, 13). Mit *ει* ist dies eingeführt, weil es sich in diesem Falle darum handelt, ob es unglaubwürdig ist, wenn (Paulus behauptet, dass) Gott das thut, wie er es bei Christo gethan hat. — **v. 9.** *μεν ουν*) folgert aus der in der Frage des v. 8 liegenden Missbilligung solchen Unglaubens, was ihn bewog, den Unglauben an die Auferstehung Jesu aufzugeben (v. 12 ff.), nachdem mit dem *μεν* nach *εγω* angedeutet, wie er gerade am wenigsten dazu gestimmt und geneigt war, also durch die allerüberzeugendsten Gründe dazu bewogen sein muss. Das *εδοξα* statt *εδοξεν* (15, 22. 25. 28) steht, weil er selbst Subjekt des *δειν* (im Sinne von Verpflichtetsein, wie 23, 11. 24, 19) ist, und das *εμαυτω* (v. 2),

οὖν ἔδοξα ἐμαυτῷ πρὸς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ τοῦ Ναζωραίου δεῖν πολλὰ ἐναντία πρᾶξαι· 10 *ὃ καὶ ἐποίησα ἐν Ἱεροσολύμοις, καὶ πολλούς τε τῶν ἁγίων ἐγὼ ἐν φυλακαῖς κατέκλεισα, τὴν παρὰ τῶν ἀρχιερέων ἐξουσίαν λαβών, ἀναιρουμένων τε αὐτῶν κατήνεγκα ψῆφον,* 11 *καὶ κατὰ πάσας τὰς συναγωγὰς πολλάκις τιμωρῶν αὐτοὺς ἠνάγκαζον βλασφημεῖν, περισσῶς τε ἐμμαινόμενος αὐτοῖς ἐδίωκον ἕως καὶ εἰς τὰς ἔξω πόλεις.* 12 *ἐν οἷς*

---

weil er diese Verpflichtung als seinen selbsteignen Wahn bezeichnen will, für den er Niemand anders verantwortlich macht. Zu *προς* im feindlichen Sinne vgl. 23, 30. 24, 19. 25, 19. zu *εναντια* in demselben Sinne nur noch 28, 17, zu *πραξαι* 25, 11. 25. Der Name des Nazarener Jesus ist seine Bezeichnung als *κυριος* oder *χριστος* auf Grund seiner angeblichen Auferstehung und Erhöhung, den er, so lange er eine solche für unglaubhaft hielt, natürlich befehden musste. — **v. 10.** *ο και εποιησ.*) wie Gal. 2, 10. Bem. den Unterschied zwischen *πραξαι* v. 9 und *εποιησα*. Das *τε* — *τε* (17, 4) nach *και* (und zwar) fügt zwei durchaus gleichartige Thatsachen an, in welchen sich dies feindselige Gebahren zeigte. Mit *αγιοι* bezeichnet Paul. die Christen, weil dies auch im Sinne des Agr. von frommen Juden gesagt werden konnte. Bem. das betonte *εγω*: gerade ich. Zu *εν φυλ. κατεκλ.* vgl. Luk. 3, 20 und zur Sache 8, 3, was er nicht ohne die dazu nothwendige (Bem. den Art.) Vollmacht vom Hohenrath thun konnte, obwohl dieselbe 9, 14 erst bei seinem für Damask. intendirten Thun erwähnt wird (vgl. 9, 2. 22, 5). Der Gen. abs. *αναιρουντ.* (25, 3) *αυτ.* weist noch bestimmter als das *αχρι θαν.* 22, 4 auf blutige Verfolgungen, was wohl der Angabe 9, 1 entspricht, aber schwerlich der geschichtlichen Sachlage, da ja dem Sanhedrin das jus vitae et necis nicht mehr zustand. Das nach *καταφ. αιτ.* 25, 7 gebildete *κατηνεγκα ψηφ.* lässt sich, wenn der Erzähler nicht irrthümlich den Paul. als Mitglied des Sanh. denkt, nur so verstehen, dass er, wenn sie hingerichtet wurden, durch sein Zeugniss wider sie den entscheidenden Ausschlag gab für ihre Verurtheilung dazu. — **v. 11.** *κατα πασας τ. συναγ.*) wie 22, 19, doch verstärkt nach Analogie von 15, 36. Gemeint sind die Synagogen Jerusalems, in denen er durch oft wiederholte (*πολλακις*, wie Röm. 1, 13. Phil. 3, 18. Mark. 5, 4) Bestrafungen (*τιμωρων*, wie 22, 5 und zur Sache 22, 19) sie zu lästern (natürlich Christum, vgl. Luk. 22, 65. 23, 39. Jak. 2, 7) zwang (*ηναγκ.*, wie Luk. 14, 23, obwohl dort anders gebraucht). Bem. die Imperf. de conatu im Gegensatz zu den Aor. in v. 10, da beides ja keineswegs immer gelang; denn das *εδιωκον* (22, 4), durch *τε* eng damit verbunden, ist nur als die Fortsetzung dieses Thuns gedacht, falls sie durch die Flucht sich dem zu entziehen suchten. Das *περισσως* (Mark. 10, 26. 15, 14) *εμμαιν.* (nur hier) bezeichnet dies aber als den Höhegrad seines rasenden Fanatismus. Zu *εως* vgl. 17, 14. 21, 5. Das *εξω* (16, 30) geht auf die Städte ausserhalb Jerusalems, zur Sache vgl. 9, 2. 22, 5. — **v. 12.** *εν οις*) wie Luk. 12, 1: inmitten solcher Thätigkeit. Bem. das lukan. *πορ. εις* 25, 20. Die

πορευόμενος εἰς τὴν Δαμασκὸν μετ' ἐξουσίας καὶ ἐπιτροπῆς τῆς τῶν ἀρχιερέων, 13 ἡμέρας μέσης κατὰ τὴν ὁδὸν εἶδον, βασιλεῦ, οὐρανόθεν ὑπὲρ τὴν λαμπρότητα τοῦ ἡλίου περιλάμψαν με φῶς καὶ τοὺς σὺν ἐμοὶ πορευομένους· 14 πάντων τε καταπεσόντων ἡμῶν εἰς τὴν γῆν ἤκουσα φωνὴν λέγουσαν πρός με τῇ Ἑβραΐδι διαλέκτῳ· Σαοὺλ Σαούλ, τί με διώκεις; σκληρόν σοι πρὸς κέντρα λακτίζειν. 15 ἐγὼ δὲ εἶπα· τίς εἶ, κύριε; ὁ δὲ κύριος εἶπεν· ἐγώ εἰμι Ἰησοῦς ὃν σὺ διώκεις. 16 ἀλλὰ ἀνάστηθι καὶ στῆθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου· εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι,

---

επιτροπη (2 Makk. 13, 14) neben der *εξουσια* v. 10 kann nur die Anheimgabe und Ueberlassung der ganzen Sache an ihn bezeichnen, wodurch er noch einmal als das gefügige Organ der erbittertsten Feinde Christi erscheint, und so der Gedanke von v. 9ff. abgerundet wird. — **v. 13.** *ημερας μεσ.*) vgl. Matth. 25, 6 und zur Sache 22, 6. Dass es am hellen lichten Tage war und unterwegs (*κατ. τ. οδ.*, wie 8, 36. 25, 3), wo man nichts ahnend seine Strasse zog, malt das Ueberraschende der Erscheinung, die jede Selbsttäuschung ausschloss und mit erneuter Anrede (v. 7) nun dem Könige vorgemalt wird. Das *ουρανοθεν* (14, 17) steht statt des *εκ τ. ουρ.*, das *περιλαμψ.* (Luk. 2, 9) statt des *περιαστρ.* beider früheren Darstellungen; doch mit dem Acc., wie 9, 3. Ausdrücklich wird das Licht als den Glanz (Dan. 12, 3) der Sonne übertreffend (*υπερ* c. Acc., wie Luk. 6, 40. 16, 8), was indirekt in 22, 6 lag, und als die Mitreisenden (*πορ. συν*, wie 10, 20) mit umleuchtend bezeichnet, was wenigstens durch 9, 7. 22, 9 nicht ausgeschlossen wird. — **v. 14.** *καταπεσ.*) wie Sap. 7, 3, mit *εις γην*, wie 9, 4 (anders 22, 7), nur hier direkt auch von den Begleitern ausgesagt im Widerspruch mit 9, 7, der dem Erzähler nicht zum Bewusstsein kommt, weil er dort nur den Eindruck der Stimme, deren Urheber sie nicht sehen, hier die unmittelbare Wirkung des Lichtglanzes schildert. Zu dem *ηκουσα φωνην*, das neben dem *ειδον* v. 13 die andere Seite der ihm gewordenen Offenbarung bildet (*τε*), vgl. 9, 4; dagegen steht 22, 7 der Gen. und an beiden Stellen der Dat. statt *προς με*. Eigenthümlich ist, dass die Stimme *τ. εβρ. διαλ.* (21, 40. 22, 2) redet, um anzudeuten, dass sie an ihn als Israeliten geht, und dass sie der gemeinsamen Frage hinzufügt: Es ist schwer durchführbar (*σκληρ.*, ähnlich nur noch Joh. 6, 60) für dich, gegen den Stachel auszuschlagen, d. h. gegen meinen dich in eine neue Richtung treibenden Willen anzukämpfen. Das griechische Sprüchwort in der ausdrücklich als hebräisch bezeichneten Rede ist natürlich schriftstellerische Ausmalung der Unwiderstehlichkeit des an ihn in jener Frage ergehenden Rufs, seine Verfolgung aufzugeben. — Zu **v. 15** vgl. 9, 5. 22, 8, nur an letzterer Stelle allein das *ο ναζ.* — **v. 16.** *αλλ. αναστ.*) wie 9, 6, aber mit *και στηθι* (Luk. 6, 8) *επι τ. ποδ. σ.* (14, 10) und ohne die Hinweisung nach Dam. (9, 6. 22, 10), weil hier gleich seine Berufung zur Heidenmission

προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές με ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, 17 ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε, 18 ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κλῆρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ. 19 ὅθεν, βασιλεῦ Ἀγρίππα, οὐκ ἐγενόμην ἀπειθὴς τῇ οὐρανίῳ ὀπτασίᾳ,

---

folgt, welche 9, 15 zuerst dem Ananias und dem Paul. selbst in Jerus. (22, 21) offenbart wird. Allerdings hat Paulus selbst später in seiner Bekehrung unmittelbar seine Berufung zur Heidenmission gesehen (Gal. 1, 16); und hier kam es dem Erzähler nicht sowohl auf eine genaue Darstellung der Hergänge, als auf den in der Erscheinung ihm kund gewordenen Willen (vgl. v. 14. 19) an. Zu dem vorausweisenden εις τουτο vgl. 9, 21, wo nur ινα folgt, wie hier der Inf. der Absicht nach ωφθην σοι (9, 17), zu dem προχειρισ. 22, 14, zu υπηρ. Luk. 1, 2, zu μαρτυρ. ων 22, 15, zu τε — τε vgl. v. 10. Zu ειδες με (II, 1, e) ist μαρτυρα, zu οφθησομαι σοι: μαρτυς zu ergänzen. Christus ist ihm erschienen als Zeuge seiner Auferstehung und Erhöhung; und er wird ihm erscheinen als Zeuge seiner weiteren Heilsabsichten, die er durch ihn ausführen will. Vgl. zur Sache 22, 18—21. — **v. 17.** εξαιρουμ.) vgl. 7, 10. 34. 12, 11. 23, 27, von προχειρ. abhängig: indem ich dich errette von dem Volke (λαος schlechthin, wie 21, 28, von seinen ihm nunmehr feindseligen Volksgenossen) und den Heiden, zu denen (εις ους ad syn. auf εθν. bezogen) ich dich (hiemit) sende. Vgl. 22, 21, wo nur das Comp. statt des Simpl. (3, 20. 26. 7, 35) und das Fut. steht. — **v. 18.** ανοιξαι οφθ.) wie 9, 8. 40, doch natürlich bildlich mit dem Gen. des Inf. als Ausdruck des Absichtssatzes. Das επιστρ. ist natürlich intransitiv und steht mit απο — επι, wie 14, 15, nur dass im Parallelgliede εις steht. Zu dem bildlichen σκοτος und φως vgl. Luk. 11, 35. Röm. 2, 19. Eph. 5, 8, zu dem parallelen τ. εξουσ. τ. σατ., wobei απο wieder zu ergänzen, Luk. 22, 53. Der Satan (5. 3) ist als Weltherrscher gedacht, dem sie gegenwärtig dienen. Der zweite Gen. des Inf. hängt von επιστρ. ab, da sie nur als Bekehrte Sündenvergebung empfangen können (10, 43) und ein Besitztheil (κληρ., wie 8, 21) unter denen, die geheiligt werden (vgl. 20, 32). Das πιστει gehört zu λαβειν als die Bedingung der Sündenvergebung und Heilsvollendung, die eben durch das επιστρεφ. erfüllt wird, sofern man Christum (εις εμε, wie 20, 21. 24, 24) als den erhöhten Messias erkennt und nach Gottes Willen auf ihn sein Vertrauen setzt. — **v. 19.** οθεν) causal, wie Matth. 14, 7. Hebr. 2, 17. Diese überwältigende Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit Christi machte es ihm unmöglich, ungehorsam (Luk. 1, 17) zu sein der himmlischen (Luk. 2, 13) Erscheinung (Luk. 1, 22. 24, 23), die ihm den Willen (vgl. zu v. 14) Gottes verkündigte. Die Wiederholung der Anrede v. 2 zeigt, dass die Rede ihren Zielpunkt erreicht hat und die eigentliche Apologie beginnt; denn was er allein ge-

20 ἀλλὰ τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις, εἰς πᾶσάν
τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετα-
νοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν, ἄξια τῆς μετανοίας ἔργα
πράσσοντας. 21 ἕνεκα τούτων με Ἰουδαῖοι συλλαβόμενοι ἐν τῷ
ἱερῷ ἐπειρῶντο διαχειρίσασθαι. 22 ἐπικουρίας οὖν τυχὼν τῆς
ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἄχρι τῆς ἡμέρας ταύτης ἕστηκα μαρτυρόμενος
μικρῷ τε καὶ μεγάλῳ, οὐδὲν ἐκτὸς λέγων ὧν τε οἱ προφῆται
ἐλάλησαν μελλόντων γίνεσθαι καὶ Μωϋσῆς, 23 εἰ παθητὸς ὁ

---

than, und was ihm den Zorn der Juden zugezogen hat, erscheint **v. 20** lediglich als das Gegentheil dieses ihm unmöglichen Ungehorsams. Das eingeschobene *πρωτον* (13, 46) gehört zu der durch *τε και* und unter einer Praep. eng verbundenen Ortsangabe zu *τοις*, weil er unter den Bewohnern von Damask. und Jerus. nach 9, 21 ff. 28 seine Thätigkeit begann. Ebenso eng verbunden wird das *εις* (II, 2, b, vgl. Luk. 8, 34) *τ. χωρ. τ. ιουδ.* (vgl. 8, 1) mit dem Dat. (*τ. εθνεσιν*), der dort wegen der Bezeichnung der Landschaft umschrieben werden musste, während bei der Verknüpfung mit dem Vorigen der Wechsel der Präp. ganz unerklärt bleibt. Zur Sache, wovon die Act. nichts berichten, vgl. Röm. 15, 19. Ueber seine Verkündigung an die Heiden geht er vor dem jüdischen Könige ganz kurz hinweg, und auch von dem Inhalt wird nur angedeutet, was selbst diesem unanstössig erscheinen musste, ohne dass damit der Umfang der paulinischen Lehre erschöpft sein soll (vgl. v. 18). Das seine dauernde Wirksamkeit bezeichnende Imperf. *απηγγ.* (nur hier von der apostolischen Verkündigung) steht, wie 14, 15 und oft, mit dem Inf. dessen, was sie thun sollen. Zu *μεταν.* vgl. 17, 30, zu *επιστρεφ.* v. 18, zu *αξια τ. μεταν.* Luk. 3, 8, das *πρασσειν* steht nur hier sensu bono. — **v. 21.** *ενεκ. τουτ.*) wie 19, 32, geht auf seine missionirende Thätigkeit, die immerhin der eigentliche Grund ihrer Feindschaft war, wenn auch der erste Anlass, weshalb sie sich seiner bemächtigten (*συλλαβ.*, wie 1, 16. 12, 3), ein anderer war. Vgl. 21, 27 ff. Das artikellose *ιουδ.* drückt aus, wie es Juden waren, die ihn zu ermorden (*διαχειρ.*, wie 5, 30) versuchten (*επειρωντο*, wie 1 Makk. 12, 10), obwohl sie doch sich solcher Heidenbekehrungen freuen sollten. — **v. 22.** *επικουρ.*) nur noch Sap. 13, 18. Zu *της απο* vgl. 23, 21. Während die, welche sich seiner Thätigkeit freuen sollten, ihn tödten wollten, war es Gott, von dem her er hilfreichen Schutz erlangte bis auf den gegenwärtigen Tag (23, 1). Zu *εστηκα* (v. 6) *μαρτυρ.* vgl. 20, 26, zu *μικρ. τε και μεγ.* 8, 10, zu *εκτος ων* 1 Reg. 10, 13. 2 Chron. 17, 19. Bem. das gut griech. mit *ων* (v. 16) zugleich attrahirte *μελλ. γινεσθαι* (Luk. 21, 36) und vgl. zu *α τε οι προφ. ελαλ. και μωυσ.* 3, 21 f. 24. Das *λεγων κτλ.* bildet einen Zwischensatz, der lediglich betont, dass sein Zeugniss aus Moses und den Propheten geschöpft ist, so dass das *ει* **v. 23** nun sagt, wie er in Uebereinstimmung mit ihnen darüber Zeugniss ablegt, ob der Messias dem Leiden unterworfen sei (*παθητος*, nur hier), ob er als

Χριστός, εἰ πρῶτος ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν φῶς μέλλει καταγγέλλειν τῷ τε λαῷ καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

24 *ταῦτα δὲ αὐτοῦ ἀπολογουμένου ὁ Φῆστος μεγάλῃ τῇ φωνῇ φησίν· μαίνῃ, Παῦλε· τὰ πολλά σε γράμματα εἰς μανίαν περιτρέπει.* 25 *ὁ δὲ Παῦλος· οὐ μαίνομαι, φησίν, κράτιστε Φῆστε, ἀλλὰ ἀληθείας καὶ σωφροσύνης ῥήματα ἀποφθέγγομαι.* 26 *ἐπίσταται γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεύς, πρὸς ὃν καὶ παρρησιαζόμενος λαλῶ· λανθάνειν γὰρ αὐτὸν τούτων οὐ πείθομαι οὐθέν·*

---

ein erster (vgl. Luk. 2, 2) aus Todtenauferstehung (hervorgegangen) Licht (wie v. 18) verkündigen (*καταγγ.*, wie 16, 17. 17, 3. 23) soll (nemlich nach der Weissagung) dem Volke sowohl als auch den Heiden (vgl. v. 17), also nicht bloss jenem allein. In dem artikellosen *αναστ. νεκρ.* liegt, dass eine Todtenauferstehung als solche (23, 6. 24, 15. 21) ausser Zweifel steht und nur das fraglich ist, ob der Messias sie zuerst erleben soll (vgl. Kol. 1, 18. 1 Kor. 15, 20), was dann ebenso sein Leidensgeschick voraussetzt, wie seine nicht mehr bloss an Isr. gebundene Wirksamkeit in seiner Erhöhung zur Folge hat.

v. 24. *απολογ.*) mit Acc., wie Luk. 12, 11. Das *ταυτα* geht auf v. 22f. Das Part. praes. zeigt, dass Festus die Rede unterbrechend gedacht ist, weshalb er auch mit erhobener Stimme spricht (*φησι*, wie 25, 24). Bem. den Art. vor *φωνη* nach vorangestelltem *μεγαλη*, wie 14, 10, gleichsam: indem er die (seine) Stimme laut erhebt. Die Raserei (12, 15) sieht Festus in der Rede von einer Todtenauferstehung (vgl. 17, 32), sowie darin, dass er die Leidensfähigkeit eines Menschen in Frage stellt, seine grosse Gelehrsamkeit (vgl. Joh. 7, 15) in der Berufung auf Moses und die Propheten. Das *εις μανιαν περιτρ.* (nur hier) besagt, dass er (Bem. die gesperrte Stellung des *σε*), der doch soviel Verständiges geredet, jedenfalls sich gewandt zu vertheidigen gewusst hat, jetzt zum Wahnsinn umgewendet scheint. — **v. 25.** *φησιν*) eingeschaltet, wie 25, 5. 22, hebt das Schlagende in der Erwiderung des *ου μαινομαι* stark hervor, dem durch die ehrfurchtsvolle Anrede (23, 26. 24, 3) die Schärfe genommen wird. Der Gen. bezeichnet Worte (*ρηματα*, wie 16, 38), wie sie der (objektiven) Wahrheit (*αληθ.*, bei Luk. nur hier) und gesundem Sinne (*σωφρ.*, nur hier, doch vgl. das Verb. Luk. 8, 35) angehören, d. h. entsprechen. Zu dem feierlichen *αποφθεγγ.* vgl. 2, 4. 14. — **v. 26.** *επιστατ.*) nur hier mit *περι*: in Betreff dieser Dinge weiss der König Bescheid, an den ich auch (daher) mit Freimuth (13, 46) meine Rede richte (*λαλ. προς*, wie 21, 39). Zu *λανθανειν* (Luk, 8, 47) mit dem Acc. d. Person vgl. 2 Petr. 3, 5. 8. Das *τουτων* (ohne *τι*, vgl. II, 1, d) geht auf die von dem Statthalter für Wahnsinn gehaltenen Fragen nach dem Tode und der Auferstehung des Messias, von denen dem König nach seiner Kenntniss jüdischer Dinge (v. 3) nichts verborgen sein kann (*πειθομαι* nur hier im Sinne von *πεπεισμενος ειμι* Luk. 20, 6). Es gehört zu dem durch die gesperrte Stellung schon stark betonten *ουθεν*. Dass es

οὐ γάρ ἐστιν ἐν γωνίᾳ πεπραγμένον τοῦτο. 27 πιστεύεις, βασιλεῦ Ἀγρίππα, τοῖς προφήταις; οἶδα ὅτι πιστεύεις. 28 ὁ δὲ Ἀγρίππας πρὸς τὸν Παῦλον· ἐν ὀλίγῳ με πείθεις Χριστιανὸν ποιῆσαι. 29 ὁ δὲ Παῦλος· εὐξαίμην ἂν τῷ θεῷ καὶ ἐν ὀλίγῳ καὶ ἐν μεγάλῳ οὐ μόνον σὲ ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀκούοντάς μου σήμερον γενέσθαι τοιούτους ὁποῖος καὶ ἐγώ εἰμι, παρεκτὸς τῶν δεσμῶν τούτων. 30 ἀνέστη τε ὁ βασιλεὺς καὶ ὁ ἡγε-

---

sich aber dabei nicht um einen thörichten Schulstreit handelt, sondern um die offenkundigen Thatsachen des Todes und der Auferstehung dessen, den Paul. für den Messias hält, besagt der dritte Begründungssatz. Zu *εν γων. πεπρ.* vgl. Sus. 38. Der Sing. *τουτο* ist durch *ουθεν* determinirt. — **v. 27.** *πιστευεις*) c. Dat., wie 8, 12. 24, 14. Die Frage, deren Bejahung Paul. als zweifellos voraussetzt, richtet sich nach dem v. 26 Gesagten nochmals an Agrippa (vgl. die Anrede aus v. 2. 19), weil derselbe auf Grund dieses Glaubens beurtheilen kann, ob Paul. mit Recht im Hinblick auf diese Thatsachen die Frage aufgeworfen hat, ob der Messias leiden und auferstehen müsse. Er will damit die v. 22 f. begonnene und von Festus unterbrochene Beweisführung für die Wahrheit seines Zeugnisses von der Messianität Jesu wieder aufnehmen. — **v. 28.** Das Fehlen des *ειπεν* hier, wie v. 29 (vgl. 25, 22), bringt in die rasche Folge von Rede und Gegenrede eine dramatische Steigerung. Das *εν ολιγω* (Eph. 3, 3, vgl. auch 1 Petr. 5, 12) bezeichnet, dass es nur ein Geringes ist, auf Grund dessen er ihn überredet (13, 43. 14, 19. 18, 4), d. h. zu überreden trachtet, um ihn zu einem Christen zu machen (vgl. Matth. 23, 15). Der König deutet mit leiser Ironie an, dass Paul. kurzer Hand auf Grund seines Glaubens an die Propheten ihn zur Anerkennung des Gekreuzigten und Auferstandenen als des von ihnen Verheissenen nöthigen wolle, was doch so einfach. nicht sei. Der Christenname (11, 26) wird ihm absichtlich in den Mund gelegt, weil in seiner Antwort doch immer eine gewisse Anerkennung des Messiasglaubens liegen soll, und setzt durchaus keinen offiziellen Gebrauch desselben voraus. — **v. 29.** *ευξαιμην*) vgl. 2 Kor. 13, 7 (Num. 11, 2. Deut. 9, 26), wo aber *προς* c. Acc. statt des Dat. steht. Der Opt. mit *αν* (I, 2, d) bezeichnet, dass die Möglichkeit des Wunsches von Umständen abhängig ist, die natürlich bei den Verschiedenen sehr verschieden sind. Zu *και* — *και* vgl. 2, 29. 36, zu *ου μονον* — *αλλα και* 19, 26 f. 21, 13. Das *τ. ακ. μ. σημ.* (v. 2) geht auf die Versammlung 25, 23, die ihn mit dem Könige anhört (26, 3). Das zu dem *εν ολιγ.* des Agr. hinzugefügte *εν μεγαλω* deutet an, dass es ihm nicht darauf ankäme, auch auf Grund grosser Mühe und Ueberredung zu erreichen, was er bei Gott erflehen möchte. Zu *οποιος* nach *τοιουτος* (22, 22) statt *οιος* (Mark. 13, 19. 1 Kor. 15, 48) vgl. Gal. 2, 6. Jak. 1, 24. Bem. das pleonastische *και* vor *εγω*, wie 10, 47. 15, 8. Zu *παρεκτος* vgl. Matth. 5, 32. 2 Kor. 11, 28. Der rhetorische Plur. *τ. δεσμ.* (16, 26. 20, 23. 23, 29) beweist nichts für die Art der Fesselung (vgl. 24, 23. 27). — **v. 30.** *ανεστη*) im

μῶν ἥ τε Βερνίκη καὶ οἱ συνκαθήμενοι αὐτοῖς, 31 *καὶ ἀναχωρήσαντες ἐλάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες ὅτι οὐδὲν θανάτου ἢ δεσμῶν ἄξιον πράσσει ὁ ἄνθρωπος οὗτος.* 32 *Ἀγρίππας δὲ τῷ Φήστῳ ἔφη· ἀπολελύσθαι ἐδύνατο ὁ ἄνθρωπος οὗτος εἰ μὴ ἐπεκέκλητο Καίσαρα.*

XXVII, 1 *Ὡς δὲ ἐκρίθη τοῦ ἀποπλεῖν ἡμᾶς εἰς τὴν Ἰταλίαν, παρεδίδουν τόν τε Παῦλον καί τινας ἑτέρους δεσμώτας ἑκατοντάρχῃ ὀνόματι Ἰουλίῳ σπείρης Σεβαστῆς.* 2 *ἐπιβάντες δὲ πλοίῳ Ἀδραμυντηνῷ μέλλοντι πλεῖν εἰς τοὺς κατὰ τὴν Ἀσίαν τόπους, ἀνήχθημεν, ὄντος σὺν ἡμῖν Ἀριστάρχου Μακεδόνος Θεσσαλονικέως·* 3 *τῇ τε ἑτέρᾳ κατήχθημεν εἰς Σιδῶνα, φιλανθρώπως*

---

eigentlichen Sinne, wie 23, 9, da die Sitzung aufgehoben wird. Bem., wie dieser Abschluss des Ganzen asyndetisch eintritt, und wie der König und der Landpfleger als die Hauptpersonen einerseits, Berenice und die Beisitzer (*συνκαθ.*, wie Luk. 22, 55) andrerseits durch *τε* — *και* verbunden sind. — **v. 31,** *αναχωρησ.*) bezeichnet, wie 23, 19, dass sie sich von dem Gefangenen abseits zurückzogen, um zu berathen (*ελαλ. προς αλλ.*, wie 4, 15). Zu *ουδεν* — *αξιον* vgl. 23, 29, mit *πρασσει*, wie 25, 11. 25. Das Praes. steht, weil es sich um sein ständiges Verhalten handelt. Zu dem fehlerhaften *τι* vgl. II, 1, d, zu *ο ανθρ. ουτ.* 6, 13. 16, 20. — **v. 32.** *εδυνατο*) wie 25, 11: er konnte (gesetzlicher Weise) in Freiheit gesetzt werden (16, 35f.), wenn er nicht (*ει μη*, wie 11, 19) an den Kaiser appellirt hätte (25, 11f. 25).

27, 1—38. Die Seereise. — *ως δε*) lukan., vgl. 25, 14. Das *εκριθη* (20, 16. 25, 25) steht nur hier mit *του* vor dem Acc. c. Inf. nach Analogie von Luk. 4, 10: es ward beschlossen, wir sollten absegeln (13, 4. 14, 26. 20, 15). Das *ημας* (vgl. zuletzt 21, 18) setzt voraus, dass der Erzähler sich bei Paul. befand und sein Mitreisen bereits gestattet war. Subj. des *παρεδιδουν* (22, 4) sind die mit der Vollstreckung des Beschlusses betrauten Personen. Das *τινες* steht wohl voran (anders 8, 34), weil betont werden soll, dass Paulus nicht allein geschickt wurde, sondern mit dem nächsten Gefangenentransport. Dagegen ist es bei dem häufigen lukan. Gebrauch von *ετερ.* zweifelhaft, ob damit ausgedrückt werden soll, dass es andersartige Gefangene waren (*δεσμωτ.*, wie Gen. 39, 20. Bar. 1, 9; doch vgl. 16, 23. 26). Zu *εκατονταρχ.* vgl. 22, 26. 24, 23, zu *ονοματι ιουλιω* 18, 2. 7, zu *σπειρης* 21, 31. — **v. 2.** *επιβαντες*) mit folgendem *ανηχθ.*, wie 21, 2, und c. Dat., wie 25, 1 in anderem Sinne. Das Schiff war im Begriff (25, 4), nach den asiatischen (*κατα τ. ασ.*, wie 11, 1) Küstenplätzen (*τοπ.*, wie 16, 3) zu fahren (21, 3). Asia steht im Sinne von Vorderasien (2, 9. 6, 9. 16, 6 u. oft). Das *οντ. συν ημιν* (22, 9) geht auf Paul. und den Erzähler. Aristarch wird als Macedonier, wie 19, 29, und als Thess., wie 20, 4, bezeichnet, um anzudeuten, dass derselbe gemeint ist, der schon so lange unter seinen Gehülfen und Begleitern war. — **v. 3.** *τ. ετερα*) scil. *ημερα*, wohl nur

τε ὁ Ἰούλιος τῷ Παύλῳ χρησάμενος ἐπέτρεψεν πρὸς τοὺς
φίλους πορευθέντι ἐπιμελείας τυχεῖν. 4 *κἀκεῖθεν ἀναχθέντες*
ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κύπρον διὰ τὸ τοὺς ἀνέμους εἶναι ἐναντίους,
5 *τό τε πέλαγος τὸ κατὰ τὴν Κιλικίαν καὶ Παμφυλίαν διαπλεύ-*
σαντες κατήλθομεν εἰς Μύρρα τῆς Λυκίας. 6 *κἀκεῖ εὑρὼν ὁ*
ἑκατοντάρχης πλοῖον Ἀλεξανδρινὸν πλέον εἰς τὴν Ἰταλίαν ἐνε-
βίβασεν ἡμᾶς εἰς αὐτό. 7 *ἐν ἱκαναῖς δὲ ἡμέραις βραδυπλοοῦν-*
τες καὶ μόλις γενόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον, μὴ προσεῶντος ἡμᾶς

---

hier, da 20, 15 die Lesart falsch ist. Es wird hervorgehoben, weil der Erzähler, wie auch die enge Verbindung durch *τε* zeigt, erst mit der Abreise von Sidon die eigentliche Seefahrt beginnen lässt. Zu *κατηχθ.* vgl. Luk. 5, 11. Das Schiff muss dort noch irgend etwas zu thun gehabt haben (vielleicht für seine Befrachtung), was einen Aufenthalt verursachte, und da man diesen benutzte, sich für die Seereise von den dortigen Freunden ausrüsten zu lassen, so muss die Abreise von Caesarea so plötzlich auf unvorhergesehenen Befehl erfolgt sein, dass dies dort nicht mehr möglich war. Daher wird auch das *επετρ.* (26, 1) mit dem Aufenthalt in Sidon durch *τε* so eng verbunden, als ob (natürlich für Paul. und seine Gefährten) dies sein eigentlicher Zweck gewesen wäre. Zu *φιλανθρωπ.* vgl. 2 Makk. 9, 27, zu *χρησαμ.* 2 Kor. 13, 10. Das *τω παυλ.* ergänzt sich zugleich zu *επετρ.* und kann daher mit *πορευθ. προς* (vgl. Luk. 11, 5. 15, 18. 16, 30) *τ. φιλ.* (10, 24. 19, 31) verbunden werden. Die Praep. steht voran, weil er der Freunde eben bedurfte, um die für die Reise nothwendige Fürsorge (*επιμελ.*, wie Prov. 3, 8. 1 Makk. 16, 14. 2 Makk. 11, 23: doch vgl. das Verb. Luk. 10, 34 f.) zu erlangen (24, 3. 26, 22). — **v. 4.** *κακειθεν*) wie 20, 15. 21, 1. Von hier aus ging es also erst eigentlich (nach der Küstenfahrt von Caes. bis Sidon) in die hohe See hinaus (v. 2). Das *υπεπλ.* (nur noch v. 7) besagt, dass sie unter dem Schutz der cyprischen Küste (vgl. 21, 3) hinfuhren wegen der widrigen Winde. Zu *δια το* vgl. 18, 2 f., zu *ανεμος* Luk. 8, 23 f., zu *εναντιος* Mark. 6, 48. — **v. 5.** *τ. πελαγος*) wie 2 Makk. 5, 21. Bem. das *τε*: und so das gegen Cilic. und Pamph. hin (*κατα*, wie 2, 10) liegende Meer durchfahrend (*διαπλ.*, nur hier), kamen wir hinab (*κατηλθ. εις*, wie 18, 22. 21, 3) nach dem lycischen Myrrha, wohin das Schiff zunächst bestimmt war (vgl. v. 2). — **v. 6.** *κακει*) wie 22, 10. 25, 20. Hier musste man also das Schiff verlassen und sich nach einer anderen Fahrgelegenheit umsehen, die der Centurio in einem alexandrinischen Schiffe fand (vgl. 21, 2), das, auf der Fahrt nach Italien begriffen (*πλεον εις*, wie v. 2), in Myrrha gelandet war. Das *εμβιβ.* (etwas anders Prov. 4, 11) steht hier im Sinne von: einschiffen, an Bord bringen. — **v. 7.** *εν ικαν. ημερ.*) wie 9, 23. 43. 18, 18. Die ungenauere Zeitangabe zeigt aufs Neue, dass auch in dem sogen. Reisebericht genaue Zeitangaben nur vorkommen, wo sie für die Geschichte von Interesse sind (vgl. zu v. 3). Auch über die Dauer der

τοῦ ἀνέμου, ὑπεπλεύσαμεν τὴν Κρήτην κατὰ Σαλμώνην, 8 *μόλις τε παραλεγόμενοι αὐτὴν ἤλθομεν εἰς τόπον τινὰ καλούμενον Καλοὺς λιμένας, ᾧ ἐγγὺς ἦν πόλις Λασαία.* 9 *ἱκανοῦ δὲ χρόνου διαγενομένου καὶ ὄντος ἤδη ἐπισφαλοῦς τοῦ πλοὸς διὰ τὸ καὶ τὴν νηστείαν ἤδη παρεληλυθέναι, παρῄνει ὁ Παῦλος.* 10 *λέγων αὐτοῖς· ἄνδρες, θεωρῶ ὅτι μετὰ ὕβρεως καὶ πολλῆς ζημίας οὐ μόνον τοῦ φορτίου καὶ τοῦ πλοίου ἀλλὰ καὶ τῶν ψυχῶν ἡμῶν μέλλειν ἔσεσθαι τὸν πλοῦν.*

11 *ὁ δὲ ἑκατοντάρχης τῷ κυβερνήτῃ καὶ τῷ ναυκλήρῳ*

Fahrt von Sidon bis Myrrha ist nichts angegeben. Die langsame Fahrt (*βραδυπλ.* nur hier) war durch die schweren Herbststürme bedingt, die sie nur mit Mühe (*μολις*, wie 14, 18) gegen Knidos hin gelangen liessen (*γενομ. κατα*, wie Luk. 10, 32), ohne doch (Bem. die subj. Negation) landen zu können. Der conträre Wind liess sie nicht herankommen (*προσεωντ.*, nur hier). Zu *υπεπλ.* vgl. v. 4, zu *κατα σαλ.* v. 5: gegen Salmone hin. Damit verknüpft sich **v. 8**, ganz wie v. 5, durch *τε* die damit gegebene Umschiffung dieses Vorgebirges (*παραλεγ.*, nur noch v. 13), durch die sie endlich mit Mühe einen Hafenplatz erreichten. Zu *ηλθ. εις* vgl. 21, 1. 8. 22, 11, zu *τοπον τινα* Luk. 11, 1, verbunden mit *καλουμ.*, wie Luk. 23, 33. Weder der Hafen, noch die Stadt, durch deren Nähe (1, 12. 9, 38) seine Lage angedeutet wird, ist uns aus dem Alterthum bekannt. Zur Lesart vgl. III, 1, c. — **v. 9.** *ικαν. χρον.*) wie 8, 11. 14, 3. Zu *διαγεν.* vgl. 25, 13: nemlich nach der Ankunft in Schönhafen, wo man besseres Wetter abwartete. Die Schifffahrt (21, 7) war schon (4, 3) gefährlich (*επισφ.*, wie Sap. 9, 14), weil (v. 4) das Fasten des grossen Versöhnungstages (am 10. Tisri) vorüber war (*παρεληλ.*, wie Luk. 21, 32) und nach dem Herbstäquinoktium die Schifffahrt geschlossen zu werden pflegte. Zu *παρηνει* vgl. 2 Makk. 7, 25 f. 3 Makk. 5, 17. Der auf Seereisen viel erfahrene Mann (vgl. 2 Kor. 11, 26) konnte für seinen Rath wohl Nachachtung beanspruchen. — **v. 10.** *ανδρ.*) wie 7, 26. 14, 15. 19, 25. Das *αυτοις* geht ad syn. auf die gesammte Schiffsmannschaft. Das *θεωρω* (21, 20) steht auch hier von einer aus der Erwägung der Sachlage gewonnenen Einsicht. Das *μετα* (24, 18) *υβρεως* geht auf die rücksichtslose Wuth der Elemente, der man ausgesetzt sein (so nur noch v. 21, anders 2 Kor. 12, 10), *ζημιας* (Phil. 3, 7. 8) auf den Schaden, Verlust, mit dem die Schifffahrt (v. 9) verbunden sein wird. Solcher Schaden droht nicht nur der Fracht (*φορτ.*, so nur hier, anders Luk. 11, 46), wenn dieselbe zur Erleichterung des Fahrzeuges (v. 2. 6) ausgeworfen werden muss, und diesem selbst, sondern auch (26, 29) den (vom Tode bedrohten, vgl. 15, 26. 20, 24) Menschen auf dem Schiffe. Diese Mahnung zur Vorsicht war natürlich durch 23, 11 nicht ausgeschlossen. Bem. den anakoluthischen Uebergang der mit *οτι* begonnenen Konstruktion in den Acc. c. Inf. und vgl. zu *μελλ. εσεσθαι* 11, 28. 24, 15.

v. 11. *τω ναυκληρ.*) ist wohl neben dem Steuermann (Ezech. 27, 8. 27.

μᾶλλον ἐπείθετο ἢ τοῖς ὑπὸ Παύλου λεγομένοις. 12 ἀνευθέτου
δὲ τοῦ λιμένος ὑπάρχοντος πρὸς παραχειμασίαν, οἱ πλείονες
ἔθεντο βουλὴν ἀναχθῆναι ἐκεῖθεν, εἴπως δύναιντο καταντήσαν-
τες εἰς Φοίνικα παραχειμάσαι, λιμένα τῆς Κρήτης βλέποντα
κατὰ λίβα καὶ κατὰ χῶρον. 13 ὑποπνεύσαντος δὲ νότου δόξαν-
τες τῆς προθέσεως κεκρατηκέναι, ἄραντες ἆσσον παρελέγοντο
τὴν Κρήτην. 14 μετ᾽ οὐ πολὺ δὲ ἔβαλεν κατ᾽ αὐτῆς ἄνεμος
τυφωνικὸς ὁ καλούμενος εὐρακύλων· 15 συναρπασθέντος δὲ
τοῦ πλοίου καὶ μὴ δυναμένου ἀντοφθαλμεῖν τῷ ἀνέμῳ ἐπιδόν-
τες ἐφερόμεθα. 16 νησίον δέ τι ὑποδραμόντες καλούμενον

Apok. 18, 17) der Schiffskapitain, beiden gehorcht (21, 14. 23, 21) der Centurio (v. 1. 6) mehr als den Worten des Paulus (8, 6). Das näherbestimmende *δε* in **v. 12** involvirt die Vorstellung, dass sie zwar auch nicht die Schifffahrt fortsetzen, aber wenigstens einen zur Ueberwinterung (*παραχ.*, nur hier; zum Verb. vgl. 1 Kor. 16, 6. Tit. 3, 12) geeigneteren Platz erreichen wollten. Zu *ανευθετ.* (nur hier) vgl. Luk. 9, 62, zu dem lukan. *υπαρχ.* 3, 2. 7, 55. Die Mehrzahl (19, 32, wo freilich die contrahirte Form bezeugt ist) bilden die drei v. 11 Genannten dem Paulus gegenüber, da an eine gemeinsame Berathung und Beschlussfassung der Schiffsmannschaft doch kaum zu denken ist. Zu *εθεντο* (5, 4. 19, 21) *βουλην* (5, 38) vgl. Jud. 19, 30. Ps. 13, 2. Um ihre Absicht zu erreichen, mussten sie von dort (18, 7. 20, 13) noch einmal in See gehen (v. 2. 4), ob sie etwa (*ειπως*, wie Röm. 1, 10. 11, 14. Phil. 3, 11) bis Phoenix gelangen könnten (*καταντ. εις*, wie 16, 1 und sehr oft), um dort zu überwintern, weil dieser Hafen gegen den Südwest und Nordwest zugleich durch Vorsprünge geschützt war (*βλεπ.*, so nur hier). — **v. 13.** *υποπνευσ.*) nur hier, begründet das *δοξαντες* (12, 9) dadurch, dass der Südwind (Luk. 12, 55) leise wehte. Das *κεκρατ.* steht nur hier in dem Sinne: sie glaubten, ihres Vorsatzes (11, 23) Herr geworden zu sein, d. h. ihn sicher ausführen zu können. Nachdem sie die Anker gelichtet (*αραντ.* scil. *αγκυρ.*, nur hier) fuhren sie (der Vorsicht halber) näher noch als v. 8 (*ασσον*, nur hier) an Kreta hin; aber nach kurzer Zeit (**v. 14:** *μετ ου πολυ*, nur hier, wie das intransitive *εβαλεν* und *τυφων.*) stürzte sich ein Wirbelwind die Insel herab (*κατ αυτης*, wie Matth. 8, 32), der sogen. (v. 8) Eyrakylon, d. h. ein Ostnordost, der die Schiffer in die hohe See hinaustreiben musste. — **v. 15.** *συναρπ.*) wie 6, 12. 19, 29: da das Schiff mit fortgerissen wurde und nicht standhalten konnte (*αντοφθ.*, wie Sap. 12, 14) dem Winde, wurden wir, uns preisgebend (*επιδ.*, nur hier), dahin getrieben (*φερ.*, wie Petr. 1, 21. Hebr. 6, 1, wo es freilich metaphorisch gebraucht). — **v. 16.** *υποδραμ.*) nur hier, analog dem *υπεπλ.* v. 4. 7, bezeichnet, wie sie unter dem Schutz eines Inselchens (*νησιον*, nur hier), das Klauda hiess (v. 8), hinlaufend, die Gelegenheit benutzten, um des Rettungsbootes (*σκαφη*, nur hier), das im

Κλαῦδα ἰσχύσαμεν μόλις περικρατεῖς γενέσθαι τῆς σκάφης, 17 *ἣν ἄραντες βοηθείαις ἐχρῶντο, ὑποζωννύντες τὸ πλοῖον· φοβούμενοί τε μὴ εἰς τὴν Σύρτιν ἐκπέσωσιν, χαλάσαντες τὸ σκεῦος, οὕτως ἐφέροντο.* 18 *σφοδρῶς δὲ χειμαζομένων ἡμῶν τῇ ἑξῆς ἐκβολὴν ἐποιοῦντο,* 19 *καὶ τῇ τρίτῃ αὐτόχειρες τὴν σκευὴν τοῦ πλοίου ἔρριψαν·* 20 *μήτε δὲ ἡλίου μήτε ἄστρων ἐπιφαινόντων ἐπὶ πλείονας ἡμέρας, χειμῶνός τε οὐκ ὀλίγου ἐπικειμένου, λοιπὸν περιῃρεῖτο ἐλπὶς πᾶσα τοῦ σώζεσθαι ἡμᾶς.* 21 *πολλῆς τε*

Wellendrang gefährdet war, habhaft zu werden (*περικρατ.*, wie Sus. 39, mit *γενεσθ.*, wie 26, 19), was ihnen nur mit Mühe (v. 7f.) gelang (*ισχυσ.*, wie 25, 7). — **v. 17.** *ην αραντες*) wie v. 13. Bem. die relativische Fortführung der Erzählung: Nachdem sie das Boot hinaufgezogen, bedienten sie sich (*εχρωντ.*, wie 1 Kor. 9, 12. 15 im gew. Sinne, abweichend von v. 3) der (wahrscheinlich in ihm untergebrachten) Apparate, um das Schiff zu untergürten (*υποζωνν.*, wie 2 Makk. 3, 19; doch hier term techn., wie *βοηθ.*), wodurch das Sichlösen der Planken verhütet werden sollte. Mit dieser Vorsichtsmassregel verbindet das *τε* eng eine andere, die auch nur unter dem Schutze des Inselchens vorgenommen werden konnte, und zu welcher die Besorgniss (*φοβουμ. μη*, wie 5, 26. 23, 10) nöthigte, auf die grosse afrikanische Syrte, auf die sie der Sturm, wenn sie mit vollen Segeln fuhren, zutrieb, aufzulaufen (*εκπιπτ.*, offenbar term. techn., anders 12, 7). Daher kann auch das *χαλασ.* (9, 25) *το σκευος* nur term. techn. für das Einziehen der Segel sein. Zu *ουτως* (17, 33. 20, 11) *εφερομ.* vgl. v. 15. — **v. 18.** *σφοδρως*) wie Jos. 3, 16. Sir. 13, 13, statt des gew. *σφοδρα* (6, 7), schildert, wie sie schwer bedrängt wurden vom Sturm, weshalb sie schon am folgenden Tage nach der Abfahrt v. 13 (*τη εξης*, wie 21, 1. 25, 17) die Fracht (wie Paul. v. 10 vorhergesehen) über Bord werfen mussten (*εκβολ. ποιεισθ.*, wie Jon. 1, 5), der schon am dritten Tage nach **v. 19** das Schiffsgeräth (*σκευη* coll., vgl. den Plur. Jon. 1, 5) nachfolgte. Das *αυτοχ.* (nur hier) malt die Eile, mit der jeder das ihm Gehörige, also auch alles Passagiergepäck, mit eigener Hand fortwarf (Luk. 17, 2, vgl. I, 2, f). — **v. 20.** *μητε — μητε*) wie 23, 8. 12. 21: da weder Sonne (26, 13), noch Gestirne (Luk. 21, 25) schienen (*επιφαιν.*, wie Luk. 1, 79). Bem., wie in dem *επι πλειον. ημερ.* (13, 31) das Adj. betont vorangestellt wird und (wie v. 12) die uncontrahirte Form gewählt ist statt der sonst gangbaren contrahirten. Mit der Finsterniss verband sich (*τε*) ein nicht geringer (17, 4. 12. 19, 23 f.) Wintersturm (Matth. 16, 3), der sie so hart bedrängte (*επικειμ.*, wie Luk. 5, 1. 23, 23), dass fortan (*λοιπον*, wie Matth. 26, 45) jede Hoffnung (*ελπις* c. Gen., wie 16, 19. 26, 6) auf Rettung (*σωζεσθ.*, wie 4, 9 u. oft im Evang.) abgeschnitten war (*περιηρ.*, so nur hier; doch vgl. 2 Kor. 3, 16. Hebr. 10, 11). — **v. 21.** *τε*) verbindet den Gen. abs. eng mit der vorigen Schilderung, weil die lange (*πολλ.*, wie 21, 40) Speiseenthaltung (*ασιτ.*, nur hier) eben die

ἀσιτίας ὑπαρχούσης, τότε σταθεὶς ὁ Παῦλος ἐν μέσῳ αὐτῶν
εἶπεν· ἔδει μέν, ὦ ἄνδρες, πειθαρχήσαντάς μοι μὴ ἀνάγεσθαι
ἀπὸ τῆς Κρήτης κερδῆσαί τε τὴν ὕβριν ταύτην καὶ τὴν ζημίαν.
22 *καὶ τὰ νῦν παραινῶ ὑμᾶς εὐθυμεῖν· ἀποβολὴ γὰρ ψυχῆς*
οὐδεμία ἔσται ἐξ ὑμῶν πλὴν τοῦ πλοίου. 23 *παρέστη γάρ μοι*
ταύτῃ τῇ νυκτὶ τοῦ θεοῦ οὗ εἰμί, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος 24
λέγων· μὴ φοβοῦ, Παῦλε· Καίσαρί σε δεῖ παραστῆναι, καὶ ἰδοὺ

Folge der allgemeinen Verzagtheit war. Zu *τοτε* vgl. 26, 1, zu *σταθεις εν μεσω* 17, 22, zu *εδει* 24, 19. Bei dem *μεν* solit. schwebt dem Erzähler die im Folgenden trozdem eröffnete Aussicht auf Rettung vor: man hätte freilich, mir gehorchend (5, 29. 32), nicht von Kreta auf die hohe See hinausfahren sollen (v. 12). Zu *ω* vor *ανδρ.* (v. 10) vgl. 1, 1. 13, 10. 18, 14. Das durch *τε* mit *αναγ.* eng verbundene *κερδησ.* (Luk. 9, 25) drückt ironisch aus, dass die Wuth der Elemente, unter der man jetzt litt (*ταυτην*), und der Schade, den man schon erlitten, der einzige Gewinn war, den dies unvorsichtige Vorgehen eintragen konnte (vgl. das umgekehrte Wortspiel Phil. 3, 7). — **v. 22.** *και τ. νυν*) wie 17, 30. 20, 32, knüpft absichtlich nicht in der Form des Gegensatzes an, da Paulus vielmehr hervorheben will, dass man seiner Ermahnung (v. 9), gutes Muths zu sein (*ευθυμειν*, wie Jak. 5, 13, doch vgl. das Adv. 24, 10), ebenso folgen soll, wie man der in v. 10 hätte folgen sollen. Denn wenn das dort warnend in Aussicht Gestellte eines Theils bereits eingetreten ist, so kann er von der jetzt nach v. 20 unmittelbar drohenden Todesgefahr auf Grund göttlicher Offenbarung kund thun, dass sie um seinetwillen von Allen abgewandt werden wird. Sehr nachdrücklich wird der allgemeine Begriff eines Lebensverlustes (*αποβολη*, so nur hier, anders Röm. 11, 15) vorangestellt, um erst, nachdem gesagt ist, dass keinerlei dergleichen stattfinden wird, mit dem *εξ υμων* hinzuzufügen, dass es sich um eine Seele aus ihrer Mitte handelt. Das *πλην του πλ.* (8, 1. 15, 28) knüpft nach häufiger Incorrektheit (vgl. Gal. 1, 19) an den allgemeinen Begriff der *αποβολη* an; als hiesse es: es wird überhaupt kein Verlust stattfinden ausser dem des Schiffes. — **v. 23.** *παρεστη*) wie 1, 10. 9, 39. Zu *τ. τ. νυκτι* vgl. 23, 11. Bem. das nachdrückliche Vorantreten des Gen. *τ. θεου*, da der Gott, dem er sonderlich zu eigen gehört (*ου ειμι*, wie 21, 11, ohne *εγω*, vgl. II, 1, d) als sein *υπηρετης* (26, 16), weshalb er ihm auch mit all seinem Thun dient (vgl. Röm. 1, 9), ihm durch seinen Engel (10, 3) nur zuverlässige Botschaft senden kann. — **v. 24.** *μη φοβου*) wie 18, 9. Es folgt der Sache nach die Wiederholung der Verheissung 23, 11, die nun (nach 25, 12) die Form annimmt, dass er vor dem Kaiser stehen muss (vgl. Röm. 14, 10). Zu *κ. ιδου* vgl. 1, 10. 16, 1. Es markirt sehr lebensvoll die Grundlage der Verheissung in v. 22. Zu *κεχαρισται* vgl. 3, 14. Sie waren gleichsam schon Alle zum Tode verurtheilt mit dem Untergange des Schiffes. Zu *πλεοντας* (v. 6) *μετα σου* vgl. 20, 34. 24, 1.

κεχάρισταί σοι ὁ θεὸς πάντας τοὺς πλέοντας μετὰ σοῦ. 25 *διὸ εὐθυμεῖτε, ἄνδρες· πιστεύω γὰρ τῷ θεῷ ὅτι οὕτως ἔσται καθ' ὃν τρόπον λελάληταί μοι.* 26 *εἰς νῆσον δέ τινα δεῖ ἡμᾶς ἐκπεσεῖν.* 27 *ὡς δὲ τεσσαρεσκαιδεκάτη νὺξ ἐγένετο διαφερομένων ἡμῶν ἐν τῷ Ἀδρίᾳ, κατὰ μέσον τῆς νυκτὸς ὑπενόουν οἱ ναῦται προσάγειν τινὰ αὐτοῖς χώραν.* 28 *καὶ βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς εἴκοσι, βραχὺ δὲ διαστήσαντες καὶ πάλιν βολίσαντες εὗρον ὀργυιὰς δεκαπέντε·* 29 *φοβούμενοί τε μήπου κατὰ τραχεῖς τόπους ἐκπέσωμεν, ἐκ πρύμνης ῥίψαντες ἀγκύρας τέσσαρας ηὔχοντο ἡμέραν γενέσθαι.* 30 *τῶν δὲ ναυτῶν ζητούντων φυγεῖν*

— **v. 25.** *διο*) wie 20, 31. 25, 26. 26, 3. Das *ευθυμειτε ανδρ.* (v. 10. 21) kehrt zu v. 22 zurück. Das *πιστευω τ. θεω* steht, wie 8, 12. 24, 14. 26, 27, von der Ueberzeugung, dass es so geschehen wird (*ουτως εσται*, wie Luk. 17, 24. 26), wie (*καθ ον τροπον*, wie 15, 11) zu ihm (durch den Engel des Herrn) geredet ist (22, 10). — **v. 26.** *νησον*) wie 13, 6 mit nachgestelltem *τινα*, wie v. 8. 16. Zu *δει* vgl. v. 24, zu *εκπεσειν* v. 17. — **v. 27.** *ως δε*) wie v. 1. Die artikellose Ordinalzahl zeigt, dass es dem Erzähler nur darauf ankommt, hervorzuheben, wie lange sie seit der Abfahrt von Kreta in der Adria hin und her getrieben waren (*διαφερ.*, anders 13, 49; doch vgl. das Simpl. v. 15. 17). Zu *κατα μεσ. τ. νυκτ.* vgl. das ähnliche *κατα μεσον.* 16, 25, zu *υπενοουν* 13, 25. 25, 18, zu *οι ναυτ.* Apok. 18, 17. Das *προσαγειν* steht hier intransitiv, wie Jos. 3, 9. Jerem. 46, 3 (anders 16, 20). Bem. die durch die gesperrte Stellung verstärkte Betonung des *τινα*. Die Vermuthung, dass irgend ein Land (*χωρα*, wie 12, 20, hier von einer Küste) sich ihnen nähere, entstand dadurch, dass sie die Brandung merkten. Diese entscheidende Wendung trat gleich nach der Weissagung des Paulus v. 26 ein (vgl. zu v. 33), deren Erfüllung sich damit nahte. — **v. 28.** *βολισαντες*) vom Auswerfen des Senkbleis, wie *οργ.* von den Klaftern der Tiefe, die man damit ermittelte (*ευρον*, wie 19, 19), sind term. techn. Zu *διαστησ.* vgl. Luk. 24, 51 (22, 59); doch steht es hier transitiv: nachdem sie eine kurze Strecke (*βραχυ*, wie 5, 34, von der Zeit) Distanz gemacht d. h. weitergefahren, zu *παλιν* 17, 32. 18, 21. Daraus, dass sie in kurzer Entfernung fünf Klafter weniger fanden, ersahen sie, wie rapide sie sich dem Lande näherten. — **v. 29.** *φοβουμ.*) wie v. 17, nur hier mit *μηπου*: sie möchten irgendwie auf Felsenriffe (*τοποι*, wie Luk. 11, 24, *τραχ.*, wie Luk. 3, 5) auflaufen (v. 17. 26). Nicht diese aus dem Befund des Senkbleis sich ergebende Besorgniss, die das Auswerfen (v. 19) der Anker (Hebr. 6, 19) aus dem Hintertheil (Mark. 4, 38) veranlasste (*φοβουμ.* dem *ριψαντ.* subordinirt), sondern der Wunsch (26, 29), es möge Tag werden (16, 35. 23, 12), wird durch das *τε* als das mit dem *ευρον* Gegebene gedacht; denn wenn das ersehnte Land so nahe war, so kam es nun nur noch darauf an, zu sehen, ob dasselbe eine Möglichkeit zur Landung bot, und die tröstliche Verheissung

ἐκ τοῦ πλοίου καὶ χαλασάντων τὴν σκάφην εἰς τὴν θάλασσαν προφάσει ὡς ἐκ πρῴρης ἀγκύρας μελλόντων ἐκτείνειν, 31 εἶπεν
ὁ Παῦλος τῷ ἑκατοντάρχῃ καὶ τοῖς στρατιώταις· ἐὰν μὴ οὗτοι μείνωσιν ἐν τῷ πλοίῳ, ὑμεῖς σωθῆναι οὐ δύνασθε. 32 τότε
ἀπέκοψαν οἱ στρατιῶται τὰ σχοινία τῆς σκάφης καὶ εἴασαν αὐτὴν ἐκπεσεῖν. 33 ἄχρι δὲ οὗ ἡμέρα ἤμελλεν γίνεσθαι, παρεκάλει ὁ Παῦλος ἅπαντας μεταλαβεῖν τροφῆς λέγων· τεσσαρεσκαιδεκάτην σήμερον ἡμέραν προσδοκῶντες ἄσιτοι διατελεῖτε, μηθὲν προσλαβόμενοι.
34 διὸ παρακαλῶ ὑμᾶς μεταλαβεῖν τρο-

---

des Paulus war erfüllt. — **v. 30.** *τ. ναυτ.*) wie v. 27. Offenbar meinten die seekundigeren Schiffer, nachdem die Anker geworfen, aus irgend welchen Anzeichen (vielleicht aus der Art der Brandung) zu erkennen, dass an eine sichere Landung nicht zu denken sei, und suchten (21, 31) aus dem mit dem Untergange bedrohten Fahrzeuge zu entfliehen (7, 29), zu welchem Behuf sie das Rettungsboot (v. 16) ins Meer hinabliessen (v. 17) unter dem Vorwande (*προφασ.*, wie Luk. 20, 47), als wollten sie (23, 15. 20) aus dem Vordertheil (*πρωρ.*, nur noch v. 41 und zu der incorrekten Genitivform vgl. I, 1, d), wie sie v. 29 aus dem Hintertheil gethan, Anker (die dort befestigt) (ins Meer) hinausziehen (*εκτειν.* term. techn.), um so das Schiff von beiden Seiten zu befestigen. — **v. 31.** *τ. στρατιωτ.*) wie 23, 23. 31, hier zuerst erwähnt. Gemeint ist die selbstverständliche Bedeckung des Gefangenentransports, welche der Centurio (v. 1) befehligte. Zu *εαν μη* vgl. 8, 31. 15, 1, wo auch das *ου δυν. σωθ.*, das hier natürlich im Sinne von v. 20 steht. Diese menschliche Vorsicht schliesst so wenig die Gewissheit der göttlichen Durchhilfe v. 22 aus, dass der Zwischenfall, wonach nur die Intervention des Paulus die Rettung ermöglichte, vielmehr veranschaulicht, wie ihm das Leben der Andern geschenkt ist (v. 24). — **v. 32.** *τοτε*) wie v. 21. Zu *απεκοψαν* vgl. Mark. 9, 43. Joh. 18, 10. 26, zu *σχοινια* Joh. 2, 15, zu *ειασεν* 14, 16. 23, 32. Das *εκπεσειν* (v. 17. 26. 29) steht hier ganz anders von dem Herabfallen des noch an den Stricken hängenden Bootes ins Meer (vgl. 12, 7). — **v. 33.** *αχρις ου*) wie 7, 18, schildert, wie vorsorglich Paulus die Zeit, bis es Tag werden (v. 29) wollte (*μελλ.*, wie 21, 27, vgl. zum Augm. I, 2, f), benutzte, um zuzureden (*παρακαλ.* mit Acc. c. Inf., wie 8, 31. 11, 23. 24, 4), dass Sämmtliche (Bem. das lukan. *απαντας*) Speise zu sich nehmen (2, 46) möchten. Der zu *διατελειτε* (Jerem. 20, 7) gehörige Acc. temp. zeigt, dass die Nacht v. 27 unmittelbar auf das Auftreten des Paulus v. 21 folgte. Die Spannung (*προσδοκ.* ohne Objekt, wie Luk. 3, 15), in der sie das hoffnungslose Umhertreiben im Sturm erhalten, war der Grund, dass sie bis heute (26, 2. 29) *ασιτοι* (nur hier; doch vgl. *ασιτια* v. 21) verblieben waren, weil sie nichts (d. h. keinerlei ordentliche Mahlzeit) zu sich nahmen (*προσλαβ.*, nur hier als Wechselbegriff von *μεταλαβ.*). — **v. 34.** *διο*) lenkt, wie v. 25 zu v. 22, so hier zu v. 33 zurück. Zu *προς*

φῆς· τοῦτο γὰρ πρὸς τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὑπάρχει· οὐδενὸς γὰρ ὑμῶν θρὶξ ἀπὸ τῆς κεφαλῆς ἀπολεῖται. 35 *εἴπας δὲ ταῦτα καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαρίστησεν τῷ θεῷ ἐνώπιον πάντων καὶ κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν.* 36 *εὔθυμοι δὲ γενόμενοι πάντεσ καὶ αὐτοὶ προσελάβοντο τροφῆς.* 37 *ἤμεθα δὲ αἱ πᾶσαι ψυχαὶ ἐν τῷ πλοίῳ διακόσιαι ἑβδομήκοντα ἕξ.* 38 *κορεσθέντες δὲ τροφῆς ἐκούφιζον τὸ πλοῖον ἐκβαλλόμενοι τὸν σῖτον εἰς τὴν θάλασσαν.*

39 *Ὅτε δὲ ἡμέρα ἐγένετο, τὴν γῆν οὐκ ἐπεγίνωσκον, κόλπον δέ τινα κατενόουν ἔχοντα αἰγιαλόν, εἰς ὃν ἐβουλεύοντο εἰ*

---

c. Gen. (nur hier) vgl. Kühn. § 441, I, d, zu *υμετερ.* Luk. 6, 20. 16, 12, zu *σωτηρ.* 7, 25, zu *υπαρχ.* 5, 4. Sie sollen sich zur letzten Kraftanstrengung stärken, welche ihre Rettung erfordert, was freilich nur einen Sinn hat, wenn dieselbe (unter Voraussetzung einer solchen) gesichert ist; daher die Wiederholung der Verheissung v. 22 in der Form von Luk. 21, 18. Das mit Nachdruck vorangestellte *ουδ. υμ.* (8, 16. 18, 17) gehört zu *τ. κεφ.* — **v. 35.** *ειπας*) wie 24, 22. Das *λαβ. αρτ. ευχαρ.* (nur mit *τ. θεω*, wie Röm. 1, 8. 1 Kor. 1, 4) — *κλασας* erinnert mit absichtlicher Feierlichkeit an Luk. 22, 19. 24, 30. Zu *ενωπιον παντων* 19, 19; zu *ηρξατο* 1, 1. 18, 26. 24, 2. Um die Anderen zur Nachfolge zu ermuntern, begann er mit dem Essen (*εσθ.*, im Evang. 11 mal, in Act. nur hier). — **v. 36.** *ευθυμοι*) wie 2 Makk. 11, 26 mit *γενομ.* (23, 19) zeigt, wie doch zuletzt die Aufforderung des Paul. v. 22. 25 befolgt wurde. Das *προσλαβ.* (v. 33) ist hier, wie *μεταλ.* v. 33 f., c. Gen. verbunden, weil es sich wirklich nur darum handelt, dass sie von der Speise zu sich nahmen. — **v. 37.** *ημεθα*) wie Matth. 23, 30 (doch vgl. *ημην* 22, 19 f.). Zu dem wohl mit Beziehung auf v. 22 gewählten *αι πασ. ψ.* vgl. 2, 41: die sämmtlichen Personen. Die Angabe der grossen Zahl (vgl. I, 3, b) soll wohl erklären, wie man nach **v. 38,** nachdem man sich noch einmal an Speise gesättigt (*κορεσθ.*, nur noch 1 Kor. 4, 8 metaph.), das Fahrzeug dadurch vollends erleichterte (*κουφ.*, wie Jon. 1, 5), dass man den Weizen (Luk. 3, 17. 16, 7. 22, 31), den man als Mundvorrath mitführte, hinaus ins Meer warf (*εκβαλλ.*, im Med. nur hier), da nur bei einer sehr starken Bemannung der Vorrath gross (und schwer) genug war, um diese Maassregel zu rechtfertigen.

27, 39—28, 15. Der Schiffbruch bei Malta. — *οτε δε*) wechselt mit *ως δε* v. 27, wie 21, 5. 35 mit v. 27. Zu *ημερ. εγ.* vgl. v. 29. 33. Das artik. *τ. γην* bezeichnet das Land, das nach v. 27 ff. vor ihnen liegen musste, und das die Schiffer, die sich aus der Rückweisung auf jenen Vers als Subjekt ergeben, doch nicht erkannten (12, 14). Sie beobachteten aber (*καταν.* c. Acc., wie Luk. 12, 24. 27. 20, 23) einen Meerbusen (*κολπον*, nur hier, mit *τινα*, wie v. 16. 26), der ein Ufer (21, 5) hatte, also nicht etwa von schroffen Felsabhängen umgeben war, und planten darum (5, 33), wenn möglich, das Schiff auf dasselbe auflaufen zu lassen. Nur in diesem Sinne

δύναιντο ἐξῶσαι τὸ πλοῖον. 40 *καὶ τὰς ἀγκύρας περιελόντες εἴων εἰς τὴν θάλασσαν, ἅμα ἀνέντες τὰς ζευκτηρίας τῶν πηδαλίων, καὶ ἐπάραντες τὸν ἀρτέμωνα τῇ πνεούσῃ κατεῖχον εἰς τὸν αἰγιαλόν.* 41 *περιπεσόντες δὲ εἰς τόπον διθάλασσον ἐπέκειλαν τὴν ναῦν, καὶ ἡ μὲν πρῷρα ἐρείσασα ἔμεινεν ἀσάλευτος, ἡ δὲ πρύμνα ἐλύετο ὑπὸ τῆς βίας τῶν κυμάτων.* 42 *τῶν δὲ στρατιωτῶν βουλὴ ἐγένετο ἵνα τοὺς δεσμώτας ἀποκτείνωσιν, μή τις ἐκκολυμβήσας διαφύγῃ.* 43 *ὁ δὲ ἑκατοντάρχης βουλόμενος διασῶσαι τὸν Παῦλον ἐκώλυσεν αὐτοὺς τοῦ βουλήματος, ἐκέλευσέν τε τοὺς δυναμένους κολυμβᾶν ἀπορρίψαντας πρώ-*

---

kann das *εξωθειν* (7, 45) hier gebraucht sein, da es nur darauf ankam, das Schiff aus dem Wogendrang heraus auf Land zu bringen. Zu *ει δυναιντο* vgl. v. 12. 24, 19. — **v. 40.** *περιελοντες*) vgl. v. 20, hier aber vom völligen Kappen der Ankertaue, so dass sie die an ihnen herabgelassenen Anker (v. 29) ins Meer fallen liessen. Zu *αμα* vgl. 24, 26, zu *ανεντες* 16, 26. Es steht hier vom Lösen der Stricke (*ζευκτ.*, nur hier), mit denen die Steuerruder (Jak. 3, 4), deren grössere Schiffe zwei hatten, festgebunden waren. Auch das Folgende, wonach sie das Bramsegel aufspannten für die Brise (damit sie es fülle) und auf das Ufer zuhielten, sind lauter Schifferausdrücke. Zu *πνεουσῃ* (Luk. 12, 55)* erg. *αυρα*. — **v. 41.** *περιπεσοντ.*) vgl. Luk. 10, 30, wo es c. Dat. steht, hier mit *εις τοπ. διθαλ.* (nur hier), d. h. sie geriethen auf eine Landzunge, die an der Spitze noch von den Wellen überfluthet war, und trieben nun das Schiff vollends auf (*επεκ.*, nur hier), um hier zu landen, sobald der Wogenschwall sich verlaufen habe. Zu *την ναυν* vgl. 1 Reg. 9, 26. 10, 11, zu *πρωρα* und *πρυμνη* v. 29 f. Zu dem intransitiven *ερεισασα* vgl. Prov. 4, 4: das Vordertheil setzte sich fest und blieb (5, 4) unbeweglich (*ασαλ.*, nur Hebr. 12, 28 metaph.). Die Fortsetzung des schildernden Imperf. *ελυετο* (2 Petr. 3, 10. 12. Joh. 2, 19) zeigt klar, dass das Hintertheil nicht durch den einmaligen Anprall, sondern allmählig von der Gewalt (5, 26. 21, 35) der Wellen (*τ. κυμ.*, wie Matth. 14, 24. Mark. 4, 37. Jud. v. 13, vgl. II, 1, a) zertrümmert wurde. — **v. 42.** *τ. δ. στρατ.*) wie v. 31: bei den Soldaten aber entstand ein Anschlag (*βουλη*, vgl. 5, 38, doch vgl. auch v. 12), man solle (*ινα*, wie 17, 15) die Gefangenen (v. 1) tödten, damit nicht (*μη*, wie 5, 26. 23, 10) einer durch Herausschwimmen (*εκκολυμβ.*, nur hier, wie v. 43 das Simpl.) entflöhe (*διαφ.*, wie Jos. 8, 22. Prov. 19, 5). — **v. 43.** *διασωσ.*) wie 23, 24. Da der Centurio (v. 6) den Paulus retten wollte (23, 28), verhinderte er sie an ihrem Plan (*βουλ.*, wie Röm. 9, 19. 1 Petr. 4, 3). Das *εκωλ.* steht nur hier mit dem Acc. d. Person (8, 36. 11, 17) und dem Gen. der Sache, und das *τε* verbindet damit die Ausführung dieser Behinderung durch den Befehl (25, 6. 17. 21), dass die, welche schwimmen könnten, sich herabwerfend (*απορρ.*, wie Exod. 22, 31. 2 Reg. 13, 23; doch nur hier intransitiv) zuerst

τους ἐπὶ τὴν γῆν ἐξιέναι, 44 καὶ τοὺς λοιποὺς οὓς μὲν ἐπὶ σανίσιν, οὓς δὲ ἐπί τινων τῶν ἀπὸ τοῦ πλοίου. καὶ οὕτως ἐγένετο πάντας διασωθῆναι ἐπὶ τὴν γῆν. XXVIII, 1 *καὶ διασωθέντες τότε ἐπέγνωμεν ὅτι Μελίτη ἡ νῆσος καλεῖται.* 2 *οἵ τε βάρβαροι παρεῖχαν οὐ τὴν τυχοῦσαν φιλανθρωπίαν ἡμῖν· ἅψαντες γὰρ πυρὰν προσελάβοντο πάντας ἡμᾶς διὰ τὸν ὑετὸν τὸν ἐφεστῶτα καὶ διὰ τὸ ψῦχος.* 3 *συστρέψαντος δὲ τοῦ Παύλου φρυγάνων τι πλῆθος καὶ ἐπιθέντος ἐπὶ τὴν πυράν, ἔχιδνα ἀπὸ τῆς θέρμης ἐξελθοῦσα καθῆψεν τῆς χειρὸς αὐτοῦ.* 4 *ὡς δὲ εἶδον οἱ βάρβαροι κρεμάμενον τὸ θηρίον ἐκ τῆς χειρὸς αὐτοῦ, πρὸς ἀλλήλους ἔλεγον· πάντως φονεύς ἐστιν ὁ ἄνθρωπος οὗτος,*

---

aufs Land entkämen. Zu *πρωτους* vgl. 26, 23, zu *επι τ. γην* Luk. 5, 11. 8, 27, zu *εξιεναι* 13, 42. 17, 15. 20, 7, zu *τ. λοιπους* (2, 37, 5, 13. 17, 9). — **v. 44.** *τ. λοιπους*) erg. *εξιεναι επι τ. γην*, und bem. den bedeutungslosen Wechsel des Dat. und Gen. bei *επι*. Zu *ους μεν — ους δε* vgl. Luk. 23, 23, zu *σανισιν* (Bretter) Cant. 8, 9. Ezech. 27, 5, zu *τιν. των* 4, 31. 26, 26. Gemeint sind beliebige Theile, die vom Schiffe abgerissen waren oder wurden. Zu *και ουτ.* vgl. 7, 8. 17, 33, zu *εγεν.* mit Acc. c. Inf. 21, 1. 5. 22, 6. 17, zu *διασωθ. επι τ. γ.* v. 43. — **28, 1.** *τοτε*) vgl. 27, 21, nach *διασωθ.* (27, 43f.) hebt ausdrücklich hervor, wie erst, nachdem die letzte Gefahr überstanden, man Musse hatte, sich näher umzusehen, wo man eigentlich gestrandet sei, und nun erkannte (27, 39), dass die Insel (27, 26) Malta genannt wird (27, 8. 16). — **v. 2.** *οι βαρβ.*) wie Röm. 1, 14. Kol. 3, 11. Das *τε* schliesst an diese erste Wahrnehmung aufs Engste die wichtigere zweite von dem Charakter der Bewohner an. Zu *παρειχαν* vgl. 22, 2, zu *ου τυχ.* 19, 11, zu *φιλανθρ.* Tit. 3, 4 (doch vgl. auch das Adv. 27, 3), zu *αψαντ.* Luk. 22, 55, zu *πυραν* 2 Makk. 1, 22. Judith 7, 5. Dass sie die Schiffbrüchigen alle an diesem Scheiterhaufen aufnahmen (*προσελ.*, wie 17, 5. 18, 26), zeigte ihre Menschenfreundlichkeit. Zu *δια* c. Acc. vgl. 21, 34, zu *υετον* 14, 17, zu *εφεστωτα* 22, 20 (doch hier in der Bedeutung: plötzlich eingetreten), zu *ψυχος* 2 Kor. 11, 27. Joh. 18, 18. — **v. 3.** *συστρεψ.*) nur hier (doch vgl. das Subst. 19, 40. 23, 12) vom Zusammenraffen einer Menge (*πληθος*, wie Luk. 5, 6, sonst nur von Menschen, mit voranstehendem *τι* im Sinne von: eine beliebige, soviel er eben umfassen konnte) Reisig (*φρυγ.*, etwas anders Jesaj. 41, 2. Hiob 30, 7). Zu *επιθ. επι* vgl. 8, 17. 9, 17, zu *εχιδνα* Luk. 3, 7, zu *απο* (11, 19. 12, 14, 20, 9. 22, 11) *τ. θερμης* Ps. 19, 7. Hiob 6, 17. Ekkl. 4, 11. Das *καθηψεν* (nur hier) bezeichnet zunächst nur, dass sie sich um seine Hand ringelte. — **v. 4.** *ως δε*) wie 27, 1. 27. Zu *ειδον* c. Part. vgl. 11, 13. 16, 27. 22, 18: die Barbaren (v. 2) sahen, wie das Thier (11, 6) von seiner Hand herabhing (*κρεμ.*, wie Gal. 3, 13, doch vgl. 5, 30). Zu *προς αλλ. ελεγ.* vgl. Luk. 2, 15. 8, 25. 24, 32, zu *παντως* 21, 22, zu *φονευς* 3, 14. 7, 52, zu *ουτος ο ανθρ.* 5, 28. 6, 13. 22, 26, zu *διασωθ.* v. 1, zu *ζην* 25, 19.

ὃν διασωθέντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἡ δίκη ζῆν οὐκ εἴασεν. 5 ὁ μὲν οὖν ἀποτινάξας τὸ θηρίον εἰς τὸ πῦρ ἔπαθεν οὐδὲν κακόν· 6 οἱ δὲ προσεδόκων αὐτὸν μέλλειν πιμπρᾶσθαι ἢ καταπίπτειν ἄφνω νεκρόν. ἐπὶ πολὺ δὲ αὐτῶν προσδοκώντων καὶ θεωρούντων μηδὲν ἄτοπον εἰς αὐτὸν γινόμενον, μεταβαλόμενοι ἔλεγον αὐτὸν εἶναι θεόν. 7 ἐν δὲ τοῖς περὶ τὸν τόπον ἐκεῖνον ὑπῆρχεν χωρία τῷ πρώτῳ τῆς νήσου ὀνόματι Ποπλίῳ, ὃς ἀναδεξάμενος ἡμᾶς ἡμέρας τρεῖς φιλοφρόνως ἐξένισεν. 8 ἐγένετο δὲ τὸν πατέρα τοῦ Ποπλίου πυρετοῖς καὶ δυσεντερίῳ συνεχόμενον κατακεῖσθαι, πρὸς ὃν ὁ Παῦλος εἰσελθὼν καὶ προσευξάμενος, ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ, ἰάσατο αὐτόν. 9 τούτου δὲ

24, zu *ουκ ειασεν* 16, 7. 19, 30. Der Erzähler lässt die Barbaren die rächende Gottheit in griechischer Weise bezeichnen und annehmen, dass der tödtliche Biss bereits vollzogen sei. — **v. 5.** *ο μεν ουν*) lukan., wie 23, 18. Zu *αποτιν.* vgl. Luk. 9, 5, zu *εις τ. πυρ* Luk. 22, 55. Bei dem *ουκ επαθεν* (c. Acc., wie 9, 16) *ουδεν κακον* (16, 28) denkt der Erzähler daran, dass in Folge wunderbarer göttlicher Bewahrung die Schlange ihn noch nicht gebissen hatte. — **v. 6.** *οι δε*) wie 21, 20. 32. Wie *προσεδοκ.* 3, 5 mit dem Inf. steht, so hier mit Acc. c. Inf. (*μελλειν*, wie 23, 3. 15. 20), gleich darauf aber absolut, wie Luk. 3, 15. Sie erwarten, er werde aufschwellen (*πιμπρ.*, wie Num. 5, 21 f.) oder plötzlich (2, 2. 16, 26) todt (5, 10. 20, 9) niederfallen (26, 14). Das *επι πολυ* bezeichnet nach Analogie von *εφ ικαν.* 20, 11, dass sie eine Zeit lang warteten und beobachteten (27, 10), dass nichts Schlimmes ihm geschah, wie sie erwartet. Daher das *μηδεν* bei *ατοπον*, das sonst nur im sittlichen Sinne steht (25, 5). Zu *γενομ. εις* vgl. Luk. 4, 23, zu *μεταβαλ.* (II, 2, e) Jos. 8, 21; doch nur hier vom Umschlagen der Stimmung. Wie 14, 11 f. in der Wunderthat, so sehen sie hier in dem Wunderschutz ein Zeichen, dass er eine Gottheit sei. — **v. 7.** *εν τοις περι*) analog dem *οι περι* 13, 13 (vgl. auch Phil. 2, 23). Gemeint sind die um die Stätte des Schiffbruchs (*τοπος*, wie 16, 3) belegenen Gegenden, in welchen die erste Magistratsperson der Insel (*τ. πρωτ.*, wie 13, 50. 25, 2) ihre Besitzungen (4, 34. 5, 3) hatte. Zu *υπηρχ.* c. Dat. 3, 6. 4, 37, zu *ονομ. ποπλ.* 27, 1. Das *αναδεξ.* steht nur hier von gastlicher Aufnahme (*φιλοφρ.*, wie 2 Makk. 3, 9; *εξενισεν*, wie 10, 23). Da es sich nur um eine vorläufige Unterbringung für 3 Tage (vgl. III, 1, b) handelt, können sehr wohl alle Schiffbrüchigen zunächst dort aufgenommen sein. — **v. 8.** *εγεν.*) mit Acc. c. Inf., wie 27, 44. Der Plur. von *πυρετος* (Luk. 4, 38 f.) deutet auf wiederholte Fieberanfälle, welche wohl die Folge der heftigen Ruhrkolik (*δυσεντ.*, nur hier) waren. Zu *συνεχομ.* vgl. Luk. 4, 38, zu *κατακ.* 9, 33. Bem. auch hier die relativ. Fortführung der Erzählung (*προς ον εισελθ.*, vgl. 16, 40. 17, 2). Auch hier ist die Handauflegung nur das Symbol für den Uebergang der erflehten Heilung (9, 34. 10, 38) auf den Kranken. Vgl. 6, 6. 13, 3. — **v. 9.** *και οι λοιπ.*) Da dies aber geschehen, kamen

γενομένου καὶ οἱ λοιποὶ οἱ ἐν τῇ νήσῳ ἔχοντες ἀσθενείας προσήρχοντο καὶ ἐθεραπεύοντο, 10 *οἳ καὶ πολλαῖς τιμαῖς ἐτίμησαν ἡμᾶς καὶ ἀναγομένοις ἐπέθεντο τὰ πρὸς τὰς χρείας.* 11 *μετὰ δὲ τρεῖς μῆνας ἀνήχθημεν ἐν πλοίῳ παρακεχειμακότι ἐν τῇ νήσῳ, Ἀλεξανδρινῷ, παρασήμῳ Διοσκούροις.* 12 *καὶ καταχθέντες εἰς Συρακούσας ἐπεμείναμεν ἡμέραις τρισίν,* 13 *ὅθεν περιελθόντες κατηντήσαμεν εἰς Ῥήγιον. καὶ μετὰ μίαν ἡμέραν ἐπιγενομένου νότου δευτεραῖοι ἤλθομεν εἰς Ποτιόλους,* 14 *οὗ εὑρόντες ἀδελφοὺς παρεκλήθημεν παρ' αὐτοῖς ἐπιμεῖναι ἡμέρας ἑπτά· καὶ οὕτως εἰς τὴν Ῥώμην ἤλθαμεν.* 15 *κἀκεῖθεν οἱ ἀδελφοὶ*

(18, 2) auch die übrigen (27, 44) Bewohner der Insel, welche Krankheiten hatten (vgl. Luk. 5, 15. 8, 2), und wurden geheilt (4. 14. 5, 16. 8, 7). — **v. 10.** *τιμαις*) nur hier von Ehrenbezeugungen (anders 4, 34. 19, 19), womit die Inselbewohner sie ehrten (1 Petr. 2, 17. 1 Tim. 5, 3). Aus dem *ημας* ergänzt sich zu *αναγομ.* (27, 2, als wir in See stachen) das *ημιν*: sie luden uns auf (*επεθεντο*, vgl. 15, 28. 18, 10), was zu unserer Nothdurft gehörte (*τα προς*, wie Evang. 14, 28. 32, *την χρ.*, wie Act. 20, 34), da ja das 27, 3 Empfangene alles beim Schiffbruch verloren gegangen war. — **v. 11.** besagt mit dem näher bestimmenden *δε*, dass dies *αναγ.* erst nach drei langen Monaten (Bem. das Voranstehen des Zahlworts) geschah, von denen aber nichts weiter erzählt wird, da die Erzählung ihrem Ziele zueilt. Das *παρασημω* (3 Makk. 2, 29) besagt, dass das alexandrinische Schiff, das auf der Insel überwintert hatte (27, 12), durch das Bild der Dioskuren sich auszeichnete, die wohl auf dem Vordertheil als seine Schutzgötter abgebildet waren. Bem., wie dem Erzähler das langersehnte Schiff noch bis in diese Einzelheit hinein in Erinnerung ist. — **v. 12.** *καταχθ.*) wie 27, 3. Zu *επεμειν.* vgl. 21, 4. 10, zu dem Dat. von der Zeitdauer (I, 1, d) vgl. 8, 11. 13, 20. — **v. 13.** *οθεν*) lokal, wie 14, 26. Das *περιελθοντες* (anders 19, 13) geht auf das Umfahren der Ostküste von Sicilien. Zu dem lukan. *κατηντ. εις* vgl. 27, 12. Das *μετα* (v. 11) gehört zu dem Gen. abs.: als Südwind (27, 13) aufgekommen war (*επιγεν.*, nur hier). Zu *δευτεραιοι* vgl. die analogen Ausdrücke Joh. 11, 39. Phil. 3, 5, zu *ηλθ. εις* 20, 2. 6. 14f. — **v. 14.** *ου*) wie 20, 8. 25, 10. Zu *ευροντ.* vgl. 27, 6, zu *αδελφ.* 21, 7. 17, zu *παρεκληθ.* 16, 9. 15. Der Nachdruck liegt auf dem voranstehenden *παρ αυτοις* (21, 7f.); denn der siebentägige Aufenthalt selbst (*επιμ.*, wie v. 12) war natürlich durch den Transport veranlasst. Vielleicht musste beim Betreten des Festlandes, da ja der Transport nach Italien bestimmt war, erst weitere Ordre von Rom aus eingeholt oder die verlorengegangene Ausrüstung neu ersetzt werden. Mit dem *ουτως* (27, 25) *ηλθ.* (v. 13), wo das *εις τ. ρωμ.* nachdrucksvoll voransteht und der artik. Städtename (im Gegensatz zu den Namen v. 12f.) auf das seit lange ins Auge gefasste Ziel hinweist (v. 13), schliesst der Bericht über die lange Reise und ihre Abenteuer; denn **v. 15** folgt nur noch, wie sie, gestärkt durch die

ἀκούσαντες τὰ περὶ ἡμῶν ἦλθαν εἰς ἀπάντησιν ἡμῖν ἄχρι Ἀππίου φόρου καὶ Τριῶν ταβερνῶν, οὓς ἰδὼν ὁ Παῦλος εὐχαριστήσας τῷ θεῷ ἔλαβε θάρσος.

16 Ὅτε δὲ εἰσήλθομεν εἰς Ῥώμην, ἐπετράπη τῷ Παύλῳ μένειν καθ' ἑαυτὸν σὺν τῷ φυλάσσοντι αὐτὸν στρατιώτῃ. 17 ἐγένετο δὲ μετὰ ἡμέρας τρεῖς συνκαλέσασθαι αὐτὸν τοὺς ὄντας τῶν Ἰουδαίων πρώτους· συνελθόντων δὲ αὐτῶν ἔλεγεν πρὸς αὐτούς· ἐγώ, ἄνδρες ἀδελφοί, οὐδὲν ἐναντίον ποιήσας τῷ λαῷ ἢ τοῖς ἔθεσι τοῖς πατρῴοις, δέσμιος ἐξ Ἱεροσολύμων παρεδόθην

Begrüssung der dortigen Brüder, daselbst ankamen. Zu *κακ.* vgl. 20, 15. 21, 1. 27, 4. Die *αδελφοι* v. 14 sind die Christen in Rom, d. h. natürlich eine Deputation derselben. Die Botschaft, die sie über ihn gehört hatten (*ακουσ.*, wie 22, 26. 23, 16; *τα περι ημ.* 23, 11. 15. 24, 10), konnte leicht während der 7 Tage (v. 14) nach Rom gelangt sein. Zu *εις απαντησ.* (vgl. Matth. 25, 1. 6. 1 Thess. 4, 17) mit Dat. vgl. Matth. 8, 34. Joh. 12, 13, zu *αχρι* 11, 5. 13, 6. Gemeint ist natürlich, dass sie von Einigen bei Forum Appii, von Anderen bei Tres tabernae begrüsst wurden. Zu *ευχαρ. τ. θ.* vgl. 27, 35, zu *ελαβ. θαρσ.* Hiob 17, 9. Dass er von den römischen Brüdern so freundlich empfangen wurde, ermuthbigte ihn zu hoffen, dass der so lang ersehnte Besuch in Rom, obwohl er in Banden hinkam, allen seinen Wünschen (19, 21) und Aufgaben daselbst (23, 11) entsprechen werde.

28, 16—31. Paulus in Rom. — *οτε δε*) wie 27, 39. Erst jetzt ist im Unterschiede von v. 14 vom Hineinkommen in die Stadt die Rede (vgl. 23, 33), wo denn auch *εις ρωμην* (ohne Art., vgl. III, 1, b) reine Lokalangabe ist. Zu *επετραπη* vgl. 26, 1, zu dem *καθ εαυτ.* das analoge *κατ ιδ.* 23, 19. Er durfte in eigener Wohnung bleiben mit dem ihn bewachenden (22, 20. 23. 35) Soldaten. Ueber den unechten Zusatz vgl. II, 2, e. — **v. 17.** *μετα ημ. τρ.*) ohne Betonung der Zahl, wie v. 11, vgl. v. 7. 12. Die ersten Tage waren selbstverständlich den Brüdern dort (v. 15) gewidmet. Zum Acc. c. Inf. nach *εγεν.* vgl. v. 8, zu *συγκαλ.* 10, 24, zu dem abundanten *οντας* 20, 34, zu *πρωτ. τ. ιουδ.* 25, 2, zu *συνελθ.* 1, 6, zu *ελεγεν* vgl. 11, 16. 13, 25. Bem., wie mit diesem Verse das *ημεις*, während es nach Analogie von 21, 18 immer noch irgend wie bei dieser Versammlung sich geltend machen konnte, verschwindet. Es bleibt darum sehr zweifelhaft, ob der Erzähler länger bei Paul. in Rom blieb. Das betont vor der Anrede (vgl. 23, 1. 6) stehende *εγω* zeigt, dass ihm Alles daran liegt, sie über seine Person zu orientiren. Das *εναντ.* steht 26, 9 mit *προς* c. Acc., hier c. Dat. Dass Paul. versichern konnte, nichts Feindseliges gegen das Volk (vgl. 26, 17. 23) gethan zu haben, zeigt Röm. 9, 1 ff.; aber auch das *τ. εθεσιν* (16, 21. 21, 21. 26, 3) *τ. πατρωοις* (22, 3. 24, 14) ist durch 1 Kor. 7, 18 (9, 21) gerechtfertigt, wenn auch dem Erzähler nicht klar sein dürfte, wiefern die Lehre des Paul. zu diesem Vorwurf Anlass geben konnte. Das *παρεδ. εις*

εἰς τας χεῖρας τῶν Ῥωμαίων, 18 *οἵτινες ἀνακρίναντές με ἐβούλοντο ἀπολῦσαι διὰ τὸ μηδεμίαν αἰτίαν θανάτου ὑπάρχειν ἐν ἐμοί·* 19 *ἀντιλεγόντων δὲ τῶν Ἰουδαίων ἠναγκάσθην ἐπικαλέσασθαι Καίσαρα, οὐχ ὡς τοῦ ἔθνους μου ἔχων τι κατηγορεῖν.* 20 *διὰ ταύτην οὖν τὴν αἰτίαν παρεκάλεσα ὑμᾶς ἰδεῖν καὶ προσλαλῆσαι· εἵνεκεν γὰρ τῆς ἐλπίδος τοῦ Ἰσραὴλ τὴν ἅλυσιν ταύ-*

τ. χειρ. τ. ρωμ. (21, 11) weckt nothwendig die Vorstellung, dass er sich in Jerus. als Gefangener (25, 14. 27) in den Händen der Juden befand, während er doch dort schon in den Händen der Römer war und erst von ihnen gefesselt wurde. Der Erzähler, dem der Hergang unmöglich in ungenauer Erinnerung sein kann, scheint bei *τ. ρωμ.* an die römische Gerichtsbarkeit zu denken, in deren Hände er allerdings erst in Caesarea kam, und anzunehmen, dass Paulus absichtlich über die Art, wie er auf Anlass der Juden in Jerus. ein Gefangener wurde, hinweggehe. — **v. 18.** *οιτινες*) wie 17, 10f. 23, 33. Eben weil er unschuldig in ihre Hände überliefert war, wollten sie (25, 20. 22) nach richterlicher Untersuchung ihn loslassen. Aus dem *με* bei *ανακρ.* (4, 9. 12, 19. 24, 8) ergiebt sich zugleich das Objekt zu *απολυσαι* (26, 32), wie aus dem nachdrücklich am Schlusse des Satzes stehenden *εν εμοι.* Zu *δια το* c. Inf. vgl. 27, 4. 9, zu *μηδεμ. αιτ. θαν.* 13, 28, zu dem luk. *υπαρχ.* 19, 40. Aus dem *αντιλεγ. τ. ιουδ.* (13, 45) **v. 19** ergiebt sich, dass der Erzähler nicht an 26, 32 denkt, sondern an die Art, wie Festus 25, 18. 25 die Vertheidigung des Paul. 25, 8 als überzeugend anerkannte. Allerdings ist dort von keinem Widerspruch der Juden die Rede; aber der Vorschlag des Festus (25, 9), der ihn zur Appellation (25, 11) nöthigte (*ηναγκ.*, wie 26, 11), setzt einen solchen als selbstverständlich voraus; und hier kam es nur darauf an, anzudeuten, dass die Beschuldigung, die er v. 17 ablehnt, und deren Grundlosigkeit vom römischen Gericht anerkannt wurde (v. 18), von den Juden ausging. Zu *ως* c. Part. vgl. 27, 30, zu *εχειν* c. Inf. 23, 19, zu *κατηγ. τι τινος* 25, 5. 11. Die zu seiner Selbstvertheidigung ihm abgenöthigte Appellation hatte also nicht etwa die Absicht, den Juden, die er ausdrücklich als sein Volk (24, 17. 26, 4) im Gegensatz zu den Römern bezeichnet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten. — **v. 20.** *δια τ. τ. αιτ.*) statt *δι ην αιτ.* (10, 21. 22, 24. 23, 28), weil das *ουν* ausdrücklich darauf hinweisen soll, womit die Rede begann und schloss, dass er keinerlei Feindseligkeit gegen sein Volk hege. Nur darum konnte er bitten (v. 14), sie zu sehen und zu ihnen zu reden. Aus dem *υμας* bei *ιδειν* ergänzt sich der Dat. zu *προσλαλ.* (13, 43). Weil dem nun doch entgegenzustehen schien, dass die Feindschaft der Juden ihn hierher gebracht hat, so wird die Aussage noch einmal begründet durch die positive Erklärung darüber, was ihn denn (wenn nicht seine Feindseligkeit gegen sein Volk) in Gefangenschaft gebracht hat. Zu *εινεκεν* vgl. Luk. 4, 18. 18, 29, zu *τ. ελπιδ. τ. ισρ.* Act. 23, 6. 26, 6f., zu *περικειμαι* c. Acc. Hebr. 5, 2, zu *τ. αλυσ.* 21, 33. Offenbar soll diese Erklärung ihm den Weg bahnen, seine Botschaft von

την περίκειμαι. 21 οἱ δὲ πρὸς αὐτὸν εἶπαν· ἡμεῖς οὔτε γράμματα περὶ σοῦ ἐδεξάμεθα ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας, οὔτε παραγενόμενός τις τῶν ἀδελφῶν ἀπήγγειλεν ἢ ἐλάλησέν τι περὶ σοῦ πονηρόν. 22 ἀξιοῦμεν δὲ παρὰ σοῦ ἀκοῦσαι ἃ φρονεῖς· περὶ μὲν γὰρ τῆς αἱρέσεως ταύτης γνωστὸν ἡμῖν ἐστὶν ὅτι πανταχοῦ ἀντιλέγεται.

---

der Erfüllung dieser messianischen Hoffnung zu verkündigen. — **v. 21.** *οι δε*) wie v. 6. Das betont voranstehende *προς αυτον* markirt wohl, dass sie sich zunächst nur über seine Stellung zu ihm aussprechen, wie er ja auch nach dem betonten *εγω* v. 17 zunächst von seiner Person geredet hatte. Zu *ουτε — ουτε* vgl. 24, 12. 25, 8. Das *γραμμ. εδεξαμ.* (nur hier, anders Luk. 16, 6f.) geht darauf, dass sie vom Synedrium keine offizielle Nachricht über ihn empfangen, was auch in der That bei der Jahreszeit, in der seine Deportation erfolgte, unmöglich war, und sonst sicher nicht unterblieben wäre. Bem. das lukan. *παραγεν.* und zu *τις των* 23, 9. Das *τ. αδ.* steht natürlich im Sinne der Volksgenossenschaft (v. 17). Das *απηγγ.* (23, 16ff.) geht auf einfache Mittheilungen über ihn, das *ελαλησεν*, wie das gesperrt am Schlusse des Satzes stehende und dadurch stark betonte *πονηρον* (18, 14. 25, 18) weist auf Beschuldigungen seiner Person, die ihnen zugetragen, hin. Ist dies mit Recht vom Erzähler den Juden in den Mund gelegt, so würde daraus erhellen, dass die Bewegung, welche Paul. in der Judenwelt hervorrief, keineswegs als eine universale zu denken ist, sondern immer nur lokal begrenzt war. Freilich soll hier dadurch zunächst nur hervorgehoben werden, dass sie troz der von Paul. so stark betonten Feindschaft der Juden gegen ihn ihm noch unbefangen gegenüberstehen. — **v. 22.** *αξιουμεν*) wie 15, 38: wir achten es für angemessen. Das *δε* stellt das, was sie von ihm hören wollen (vgl. 10, 22) in den Gegensatz dazu, dass ihnen hinsichtlich seiner Person seine Aussagen genügen können. Das echt paulinische *α φρονεις* (23 Mal bei ihm) geht auf das, was er v. 20 als den Gegenstand seines Denkens und Strebens bezeichnet, um desswillen er in Banden sei. Der Begründungssatz zeigt, dass sie dies mit Recht identifiziren mit der Sonderlehre der Christensekte (24, 5. 14), die sie in ihrem Vertreter vor sich sehen (Bem. das *ταυτης*), und von der ihnen freilich (Bem. das *μεν* solit., dessen verschwiegener Gegensatz ist, dass sie trozdem ihn hören wollen) soviel bekannt ist (vgl. 1, 19. 19, 17), dass ihr aller Orten (17, 30. 24, 3) widersprochen wird (v. 19). Natürlich müssen sie dann auch irgend etwas von dem Grund dieses Widerspruches gehört haben; aber immerhin konnten sie trozdem verlangen, Weiteres darüber zu hören. Das ist freilich nur denkbar, wenn die Zeit, wo der Streit um die Messianität Jesu in der Judengemeinde Roms selbst dauernde Unruhen erregte (Suet. Claud. 25), weit hinter ihren gegenwärtigen Vorstehern lag, und die gegenwärtige Christengemeinde in Rom (als eine wesentlich heidenchristliche) sich von der Synagoge gänzlich getrennt hielt. — **v. 23.**

23 ταξάμενοι δὲ αὐτῷ ἡμέραν ἦλθον πρὸς αὐτὸν εἰς τὴν ξενίαν πλείονες, οἷς ἐξετίθετο διαμαρτυρόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, πείθων τε αὐτοὺς περὶ τοῦ Ἰησοῦ ἀπό τε τοῦ νόμου Μωϋσέως καὶ τῶν προφητῶν, ἀπὸ πρωῒ ἕως ἑσπέρας. 24 καὶ οἱ μὲν ἐπείθοντο τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ ἠπίστουν· 25 ἀσύμφωνοι δὲ ὄντες πρὸς ἀλλήλους ἀπελύοντο εἰπόντος τοῦ Παύλου ῥῆμα ἕν, ὅτι καλῶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐλάλησεν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου πρὸς τοὺς πατέρας ὑμῶν 26 λέγων·

ταξαμ.) nur hier medial (anders 13, 48. 15, 2. 22, 10). Zu ηλθον προς vgl. 22, 13, zu ξενια Philem. v. 22 (doch vgl. das häufige ξενιζ. v. 7). Gemeint ist die Herberge, die sich Paul. in Folge der Gestattung v. 16 verschafft hatte, wobei der Ausdruck ganz dahingestellt lässt, ob es gerade das Haus eines Gastfreundes war. Vgl. dagegen v. 30. Das πλειονες (so nur hier) bezeichnet, dass sie in viel grösserer Zahl, als er zunächst geladen (v. 17), kamen. Zu οις εξετιθ. ohne Objekt vgl. 11, 4. Dasselbe ergiebt sich von selbst aus den beiden Partizipialsätzen, die durch τε eng verbunden sind, da er ihnen das (in Jesu erschienene) Gottesreich (20, 25) nur bezeugen konnte, wenn er sie zugleich in Betreff Jesu d. h. von seiner Messianität überzeugte (19, 8). Bei diesem πειθειν nahm er seinen Ausgangspunkt (17, 2) von dem Gesetze Mosis sowohl, als dessen Feind er immer dargestellt wurde, als von den Propheten (Bem. das τε — και). Die Länge der Zeit (απο πρωι, nur hier, εως, wie 1, 22, τ. εσπερ., wie 4, 3) zeigt, wie es ihm angelegen war, sie nicht nur von seiner Sonderlehre zu unterrichten, sondern auch zu überzeugen, und dass man ihn doch wenigstens anhörte. — **v. 24.** *οι μεν — οι δε*) wie 14, 4. 17, 32. Das *επειθοντο* (27, 11) muss troz der offenbaren Anspielung auf das πειθων v. 23 wegen des Dat. τοις λεγομ. (8, 6. 27, 11) doch in dem Sinne genommen werden: sie gehorchten der in dem Gesagten liegenden Aufforderung zum Glauben, daher auch der Gegensatz des ηπιστουν (Luk. 24, 11. 41). Auch in dieser Schilderung des Erfolges drückt sich aus, dass ihnen die Sache noch etwas relativ Neues war, dass also die römische Judenschaft keinerlei Beziehungen zu der dortigen Christengemeinde hatte. Es ist also keineswegs die Judenschaft auch nur der Mehrzahl nach als ungläubig, geschweige denn als feindselig dargestellt. — **v. 25.** *δε*) vgl. I, 3, a. Paul. aber entliess (19, 41) die Versammlung, da ihre Uneinigkeit (ασυμφ., wie Sap. 18, 10, mit προς αλλ. v. 4) zeigte, dass es zu einer Annahme des Evangeliums Seitens der Autoritäten, und damit der Synagoge als solcher doch nicht komme. Das Imperf. setzt einfach die Schilderung des Erfolges seiner Bemühungen in v. 24 fort, und der Gen. abs. sagt, dass das Eine Wort (11, 16) genügte, um den Abbruch der Verhandlungen herbeizuführen. Zu dem οτι recit. vgl. 24, 21. 25, 8, zu καλως Luk. 20, 39. Mark. 7, 6 (etwas anders Act. 10, 33), zu το πν. τ. αγ. ελαλ. 1, 16, zu ησ. τ. προφ. Luk. 3,4. 4,17; zu προς τ. πατ.

πορεύθητι πρὸς τὸν λαὸν τοῦτον καὶ εἰπόν· ἀκοῇ ἀκούσετε
καὶ οὐ μὴ συνῆτε, καὶ βλέποντες βλέψετε καὶ οὐ μὴ ἴδητε· 27
ἐπαχύνθη γὰρ ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου, καὶ τοῖς ὠσὶν βαρέως
ἤκουσαν, καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτῶν ἐκάμμυσαν· μήποτε ἴδωσιν
τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τοῖς ὠσὶν ἀκούσωσιν καὶ τῇ καρδίᾳ συνῶ-
σιν καὶ ἐπιστρέψωσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. 28 γνωστὸν οὖν
ἔστω ὑμῖν ὅτι τοῖς ἔθνεσιν ἀπεστάλη τοῦτο τὸ σωτήριον τοῦ
θεοῦ· αὐτοὶ καὶ ἀκούσονται.

30 ἐνέμεινεν δὲ διετίαν ὅλην ἐν ἰδίῳ μισθώματι, καὶ ἀπεδέ-
χετο πάντας τοὺς εἰσπορευομένους πρὸς αὐτόν, 31 κηρύσσων
τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ διδάσκων τὰ περὶ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ
Χριστοῦ μετὰ πάσης παρρησίας ἀκωλύτως.

υμ. 13, 17. 32, 36. — **v. 26 f.** folgt Jesaj. 6, 9 f., nur *προς* c. Acc. statt des Dat. zu *πορευθ.* heraufgenommen. Bem., wie die Act. nach dem Vorgange von 13, 42 ff. 18, 6 f. 19, 9 mit dieser feierlichen Proklamirung der Verstockung Israels in Schriftworten schliessen, aus der dann folgt, dass das Evang zu den Heiden gesandt ist. Vgl. Röm. 11, 11. — **v. 28.** *γνωστ. εστω υμ.*) wie 2, 14. 4, 10. 13, 38, vgl. III, 2, a. Aus der Verstockung Israels folgt (*ουν*) die Sendung des Heils zu den Heiden, die sich durch die Mission des Paul. vollzieht (26, 17). Zu *τ. σωτηρ. τ. θ.* vgl. Luk. 2, 30. 3, 6. Das *τουτο* weist auf das nach Jesaj. vom Volke nicht angenommene Heil. Zu *αυτοι* vgl. 13, 4, zu *και ακουσονται* (17, 32): sie werden, diesem göttlichen Rathschluss entsprechend, auch hören (nemlich die Botschaft von diesem Heil, vgl. 13, 26) und so dasselbe annehmen.

v. 30. *ενεμεινεν*) wie 14, 22. Zu *διετιαν* vgl. 24, 27, zu *ολην* 11, 26, zu dem in den Act. so häufigen *ιδιω* 1, 7. Die Miethswohnung (*μισθωμ.*, nur hier) ist, da ein Wohnungswechsel nicht angedeutet, eben die v. 23 erwähnte *ξενια*. Zu *απεδεχ.* vgl. 18, 27. 21, 17, zu *παντ. τ. εισπορ.* 3, 2. 9, 28. Bem., wie troz v. 28 nicht gesagt ist, dass es nur Heiden waren, die er aufnahm. Auch sind natürlich die *αδελφ.* v. 15 nicht ausgeschlossen; es scheint ihm aber noch grössere Freiheit belassen zu sein, als in Caes. 24, 23. — **v. 31.** *κηρ. τ. βασ. τ. θ.*) wie 20, 25, nach v. 25 verbunden mit *διδασκων τ. περι τ. ιησ. χρ.* (18, 25). Das volltönendere *ιησ. χριστου* (11, 17. 15, 26, vgl. II, 1, a) entspricht dem feierlichen Abschluss des Buches. Zu *μετα πασ. παρρ.* vgl. 4, 29. Das *ακωλυτως* (nur hier) zeigt, wie bedeutsam dem Verf. diese zweijährige unbehinderte Predigt des Paulus in Rom ist.

Druck von August Pries in Leipzig.


PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY
32101 007183450

